

# ESTUDIO AGUSTINIANO



Vol. XXXVII

Fasc. 1

ENERO-ABRIL  
2002

---

---

## SUMARIO

### ARTÍCULOS

- P. DE LUIS, *Comentario a la Regla de san Agustín. Capítulo segundo (II)*. 5
- I. JERICÓ BERMEJO, *Sobre la existencia de seguridad en quien cree desde la fe divina. Fe infusa y la fe católica según Fr. Luis de León*. 75
- F. RUBIO CARRACEDO, *Ecología, ¿ciencia o aguafiestas? (II)*. ..... 101

### TEXTOS Y GLOSAS

- F. J. PARRO ÁVILA, *La filosofía hispánica en el s. XX. Notas del XII Seminario de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana*. 163

- LIBROS ..... 181
- 
-

# ESTUDIO AGUSTINIANO

REVISTA DEL ESTUDIO TEOLÓGICO AGUSTINIANO  
DE VALLADOLID

Vol. XXXVII

Fasc. 1



ENERO-ABRIL  
2002

## S U M A R I O

### ARTÍCULOS

- P. DE LUIS, *Comentario a la Regla de san Agustín. Capítulo segundo (II)*. 5
- I. JERICÓ BERMEJO, *Sobre la existencia de seguridad en quien cree desde la fe divina. Fe infusa y la fe católica según Fr. Luis de León*. 75
- F. RUBIO CARRACEDO, *Ecología, ¿ciencia o aguafiestas? (II)*. ..... 101

### TEXTOS Y GLOSAS

- F. J. PARRO ÁVILA, *La filosofía hispánica en el s. XX. Notas del XII Seminario de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana*. 163

- LIBROS ..... 181

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, 2002

# Comentario a la Regla de san Agustín

## CAPÍTULO SEGUNDO (II)

Después de haber ofrecido en el artículo anterior una visión sintética de la comprensión que del capítulo han dejado otros comentaristas de la Regla, pasamos a exponer la nuestra.

### 6. Contenido y claves de lectura

El capítulo segundo de la Regla consta de cuatro párrafos en la edición crítica de L. Verheijen. En su materialidad el primero contiene un precepto general, aunque práctico. No formula ningún principio abstracto o teórico sino que ordena hacer algo: sed asiduos en la oración en las horas y tiempos establecidos. Los tres restantes contienen observaciones particulares que se enmarcan dentro del precepto general: no se ha de hacer en el oratorio nada que impida la oración de los hermanos (par. 2); en el rezo de los salmos e himnos han de ir de acuerdo el corazón y la voz (par. 3), y ha de cantarse sólo lo que está escrito que se cante (par. 4). Simplificando, se puede decir que el primer párrafo contempla el hecho de la oración y los restantes el modo de hacerla.

En un artículo previo estudiamos las claves de interpretación de la Regla, que derivamos del conjunto de otros textos agustinianos con idéntica o similar estructura y contenidos <sup>1</sup>. Dichas claves pueden ayudarnos ahora a llegar al meollo de lo que san Agustín tiene en mente al escribir el capítulo. Antes de traerlas aquí, conviene recordar que el capítulo segundo forma parte, en el plano diacrónico u horizontal, de la sección B, y que, en el plano vertical o sincrónico, constituye la unidad primera de dicha sección B. Ahora bien, en cuanto parte de la sección B, hay que leer el capítulo en clave de exterioridad, de deseo extraviado, de situación «bajo la ley», de antropología teo-

---

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

lógica y en línea con el espíritu de cuaresma. A su vez, en cuanto unidad primera de dicha sección, hay que tener en cuenta, además del hecho evidente de que trata de la oración <sup>2</sup>, la relación del hombre con Dios, su condición espiritual/racional, su avidez de conocimiento y de verdad y belleza, al Hijo de Dios Verbo del Padre, la virtud de la prudencia y la piedad, por un lado; por otro, la curiosidad o concupiscencia de los ojos, el posible mal de la «ilusión» y el vicio de la impiedad <sup>3</sup>.

## 7. Luz desde las claves

### 7.1. Marco doctrinal general

De los textos que juzgamos paralelos a la Regla por estructura y contenido, considerada ahora únicamente la parte equiparable a la unidad primera de la sección B, es posible derivar una especie de historia de la salvación <sup>4</sup>. Sus momentos bien pudieran ser estos:

a) *Estado original*. El hombre vivía en la presencia de Dios <sup>5</sup>. Sus ojos no tenían otra luz que Dios, de la que se había acostumbrado a gozar <sup>6</sup>. Aquí aparece una de las formas constitutivas de la relación del hombre con Dios: la que se manifiesta en su relación con la Verdad/Belleza. Esta misma relación se explica por la dimensión espiritual de la persona humana.

b) *Pecado*. Por el pecado, Adán se quedó sin dicha luz y, con él, todos sus descendientes <sup>7</sup>.

c) *Nueva situación*. El pecado dio origen a una nueva situación para el hombre. Si a nivel intelectual dejó de tener a mano la Verdad/Belleza, a nivel de relación personal se vio privado del diálogo directo con Dios. Además de ello, sus facultades espirituales se vieron debilitadas, pudiendo fácilmente ser

---

2. 1: *orationibus* instate; 2: In *oratorio... orare* uoluerint; 3: cum *oratis* Deum.

3. Cf. *Estructura (X)*, en *Estudio Agustiniano* 35 (2000) 497-507.

4. De acuerdo con el contenido de dicha unidad, está centrada en el ámbito del conocimiento y contemplación de la Verdad/Belleza.

5. *En. Ps.* 37,12.

6. *Ib.* 37,15. En el contexto la afirmación ha de entenderse en el sentido de que el primer hombre contemplaba directamente en Dios la Verdad y de ella gozaba.

7. *Ib.*

inducidas a error. Su espíritu resultó encorvado y, en vez de dirigir su mirada hacia arriba, hacia la Verdad/Belleza trascendentes, la vuelve hacia abajo, quedando al albur de los sentidos. Sus facultades quedaron cautivas de lo sensible, experimentando un vuelco significativo: pasaron a preferir la copia o el remedo al original <sup>8</sup>, la ficción o la «ilusión» a la verdad<sup>9</sup>, los espectáculos de los sentidos a los de la mente <sup>10</sup>. En otras palabras, abandonaron la interioridad por la exterioridad <sup>11</sup>. Con referencia específica a Dios, ello implica buscarlo no con la inteligencia sino con los sentidos del cuerpo <sup>12</sup>, con la consecuencia de crear imágenes falsas de Él <sup>13</sup>. Brevemente, en el hombre hizo acto de presencia la curiosidad o concupiscencia de los ojos.

d) *Luz en las tinieblas*. El hombre recibió un duro castigo por su pecado, pero Dios no le abandonó. No sólo sigue abierto a la Verdad/Belleza, sino también deseoso de alcanzarla. Más aún, la misma carencia aviva el deseo de la verdad que mora en el corazón de todo hombre <sup>14</sup>. No se trata de una apertura vacía de contenido, pues dispone de medios para el acceso, aunque le resulte más difícil por la posibilidad, siempre presente, de errar el objetivo. Siempre le es posible desde la creación, sirviéndose de la inteligencia <sup>15</sup>; aunque su luz quedó oscurecida, no desapareció. Pero, sobre todo, dispone de la Escritura, cuando precede la fe en ella. Con referencia a la Escritura misma, san Agustín habla de peldaños que la Providencia divina se dignó fabricar para que el hombre pudiera alcanzar la Verdad/Belleza divina. En efecto, conociendo que el hombre se había vuelto como un niño amante de los juegos, le ofreció la Escritura como conjunto de ellos para educarle por su medio <sup>16</sup>.

e) *Abuso*. Pero el hombre «abusa» de dichos medios, es decir, no sabe hacer el uso debido de ellos. En vez de servirle para acceder a la Verdad/Belleza divina, se vuelven un impedimento, cuando, siendo simples medios, los convierte en fines. Esto acontece tanto con la creación como con

---

8. *Vera rel.* 49,95.

9. *Vera rel.* 49,95; *en. Ps.* 37,12.

10. *Conf.* 10,35,56.

11. *Conf.* 3,y 7

12. *Conf.* 3,6,11.

13. *Conf.* 3,6,10-11.

14. *Cf. conf.* 10,23,34.

15. *Rom* 1,21; *uera rel.* 51,100; *conf.* 10,34,53.

16. *Vera rel.* 50,98-99.

la Escritura. Seducido por la belleza de aquella, el hombre se hace su esclavo<sup>17</sup>. En cuanto a la Escritura, es leída con criterios que no se corresponden con su naturaleza<sup>18</sup>. El «abuso» consiste en no percibir la condición de signos de la una y de la otra; en aferrarse a ellos y no dar el salto hasta la realidad de que son signos. El hombre cae en una especie de idolatría frente a ellos<sup>19</sup>.

f) *Efectos*. Los efectos que se derivan de lo dicho y funestos para el hombre tienen su raíz en el mal de la curiosidad o concupiscencia de los ojos. El más fundamental es no acceder a la Verdad/Belleza; el más concreto e inmediato consiste en quedarse, cuando no en las solas realidades sensibles, en sus imágenes (*phantasiae*) o en las fantasías que produce la imaginación a partir de ellas (*phantasmata*). El hombre se contenta con las parcelas de verdad y belleza que le ofrecen los sentidos. Aunque de distinto modo, es siempre el mundo exterior el que se convierte en obstáculo. Cuando el hombre quiere regresar a sí mismo en pos de la Verdad/Belleza, tales imágenes o fantasías le salen al paso y le cierran el camino<sup>20</sup>. Deleitándose demasiado en sus ficciones, el hombre se desvanece en sus pensamientos y convierte su vida en vanos sueños<sup>21</sup>. Subjetivamente, sin embargo, cabe contemplar dos situaciones. En una el hombre reconoce no haber llegado a la Verdad/Belleza, consciente de haberse quedado en la etapa previa; en la otra, cree haber alcanzado el objeto al que tendía, pero se trata de un error: el hombre se crea su propia verdad o su propia y particular imagen de Dios<sup>22</sup>. Creyendo estar hablando a Dios, se está dirigiendo a una pura proyección personal. Estamos ante el mal de la «ilusión».

g) *Remedio*. Resulta evidente que, para entrar en contacto y disfrutar de la contemplación de la Verdad/Belleza se requiere despejar el camino de toda clase de estorbos, conseguir la purificación interior<sup>23</sup>, «arrojar del escenario de la mente juegos tan vanos y engañosos»<sup>24</sup>, plantar cara a las ficciones de nuestra mente (*phantasmata*)<sup>25</sup>. El camino pasa por cambiar las prioridades:

---

17. Cf. *conf.* 10,35,57.

18. *Conf.* 3,5,9.

19. *Vera rel.* 49,95.

20. *Vera rel.* 49,95; cf. también *conf.* 10,35,57 y *en. Ps.* 37,11.

21. *Vera rel.* 50,98.

22. *Conf.* 3,6,10-11.

23. *Mor.* 1, 31, 66.

24. *Vera rel.* 50,98.

25. *Vera rel.* 50,98; *en. Ps.* 37,11-12.

abandonar la dispersión en la exterioridad y optar por la concentración en la interioridad <sup>26</sup>. Sólo en el silencio interior es posible leer adecuadamente el lenguaje de los signos, tanto de la creación como de la Escritura. Particularmente la Escritura ha de ser entendida y utilizada como lo que es: un camino para llegar a Dios. Cualquier otro tipo de lectura que se haga de ella la convierte en obstáculo que se interpone entre el hombre y la Verdad/Belleza que encierra <sup>27</sup>. Se trata de aplicar los ojos interiores que perciben lo que los sentidos no están capacitados para captar. En definitiva, se requiere la prudencia, la virtud que discierne los medios adecuados para llegar a la Verdad/Belleza divina.

h) *Referente*. En ese esfuerzo, Cristo se presenta como el referente: Él es la Verdad/Belleza divina puesta al alcance de los hombres <sup>28</sup>.

i) *Plenitud definitiva*. En ella el hombre alcanzará el gozo del conocimiento y la contemplación de la Verdad/Belleza, pero de una forma absoluta e irreversible.

Ninguno de estos momentos aparece explícitamente en la Regla, pero todos subyacen a la misma. En concreto, las prescripciones del capítulo segundo que nos ocupa resultan mucho más comprensibles si se tienen en cuenta los momentos c-g, que obviamente presuponen los a-b y reclaman como complemento los h-i.

## 7.2. Marco específico: el ámbito de la verdad/belleza <sup>29</sup>.

Que la oración tiene que ver con Dios es algo tan obvio que no hace falta detenerse en ello. Pero quizá no sea tan clara su relación con la Verdad/Belleza, marco general de referencia, según lo hemos presentado en la sección anterior. De nuevo serán los mismos textos paralelos en estructura y contenido a la Regla los que nos permitan probarla. Tomando pie de ellos, consideraremos estos tres aspectos: a) Oración y Verdad/Belleza; b) proble-

---

26. *Conf.* 3,6,11; 7,10,16.

27. *Conf.* 3,5,9; 10,34,50.

28. *Conf.* 7,18,24; *en. Ps.* 37,11.15.

29. Los unimos dado que, como trascendentales, ambos conceptos se identifican. En unos casos san Agustín hablará sólo de uno, en otros sólo de otro, y en otros y de uno y otro.

mática común entre la Verdad/Belleza y la oración; c) Verdad/Belleza y oración, y Escritura.

### 7.2.1. Oración y Verdad/Belleza

Algunos comentaristas de la Regla se apresuran a vincular, en el pensamiento de san Agustín, oración y gracia <sup>30</sup>. Pero en los textos que nos van a ocupar el tema de la oración aparece asociado, más bien, al de la Verdad/Belleza. De hecho, en cuatro de ellos aparecen claramente unidos la oración y la Verdad/Belleza; en uno de ellos (*La verdadera religión*) sólo aparece la Verdad/Belleza, sin mención de la oración; en otros dos (*Carta 48* y *Sermones sobre la Cuaresma*) san Agustín habla sólo de la oración, silenciando el tema de la Verdad/Belleza. Pero aun estos textos que no asocian los conceptos sirven a nuestra causa, en cuanto que expresan por separado lo que los demás ofrecen juntos. Tienen el valor de prueba ulterior de cómo en la estructura del pensamiento de san Agustín ambos conceptos van unidos, aunque, por razones coyunturales, en un momento pueda echar mano de uno, en otro de otro y en un tercero de los dos. Veamos ahora más detenidamente aquellos en que aparecen asociados.

En la descripción que hace san Agustín en *Las costumbres de la Iglesia católica* de los monjes cenobitas orientales, refiere de ellos que pasan su vida en oraciones <sup>31</sup>, lecturas y debates <sup>32</sup>. La simple asociación indica la cercanía y relación de unos conceptos con otros. Un poco más adelante, refiere que al caer del día se reúnen para escuchar al «padre». Lo hacen en gran silencio y por sus gemidos, lágrimas y alegría manifiestan los sentimientos que en su espíritu despierta su discurso <sup>33</sup>. El texto no menciona ni la verdad ni la oración, pero es evidente que una y otra están subliminarmente presentes: la verdad en el discurso de quien habla, la oración en los gemidos y lágrimas de

---

30. Cf. SAGE, 55; TRAPÈ, 178.

31. No obstante, cf. a propósito de estas «oraciones», *Estructura (VII)*, en *Estudio Agustiniano* 34 (1999), 556, n. 72.

32. «Simul aetatem agunt, uiuentes in orationibus, in lectionibus, in disputationibus» (*mor.* 1,31,67).

33. «Conueniunt autem diei tempore extremo de suis quisque habitaculis, dum adhuc ieiuni sunt, ad audiendum illum patrem, et conueniunt ad singulos patres terna, ut minimum, hominum millia; nam enim multo numerosiores sub uno agunt. Audiunt enim incredibili studio, summo silentio; affectiones animorum suorum, prout eos pepulerit disserentis oratio, uel gemitu, uel fletu, uel modesto et omni clamori uacuo gaudio significantes...» (*mor.* 31,67).

quienes le escuchan. Ante la verdad conocida, se despierta el vivo deseo de poseerla –téngase en cuenta que san Agustín define la oración por el deseo– y de ahí brotan los gemidos y las lágrimas.

En la misma obra menciona poco antes a los anacoretas. En relación con ellos alude a una realidad cuya contemplación les permite, no obstante ser hombres, vivir sin la compañía de los hombres <sup>34</sup>. De una parte, el concepto «contemplación» remite en la tradición monástica a una forma de oración; de otra, la contemplación tiene por objeto la verdad, aunque también la belleza. Los tres conceptos: oración, belleza y verdad aparecen unidos en la nueva información que sobre ellos da a continuación san Agustín <sup>35</sup>. Según ella, los anacoretas tienen su máximo gozo en el diálogo con Dios a quien se han adherido por la pureza de su espíritu, y la contemplación de su belleza, sólo perceptible a la inteligencia de los santos, los hace sumamente felices <sup>36</sup>. La oración está expresada en el diálogo con Dios; la belleza aparece en todas sus letras y la verdad aludida en el instrumento de percepción de la belleza: la inteligencia. Evidentemente la belleza que contemplan y los hace felices es la de la verdad de Dios con quien se mantienen en diálogo.

Pasemos ahora a las *Confesiones*. Dentro de su primera parte, los libros tercero y séptimo pueden considerarse los equivalentes al capítulo segundo de la Regla <sup>37</sup>. El tercero comienza <sup>38</sup> refiriendo el efecto que produjo en él la lectura del Hortensio de Cicerón. El libro mudó sus afectos y orientó hacia el Señor sus súplicas e hizo que sus anhelos y deseos fueran otros. Con increíble ardor de su corazón, suspiraba por la Sabiduría inmortal, y comenzó a levantarse para volver a Dios <sup>39</sup>. De nuevo, oración y verdad aparecen unidos. El protréptico de Cicerón le excitaba, encendía e inflamaba a amar, buscar,

---

34. «Profecto illud, quidquid est, praestantius est rebus humanis, cuius contemplatione potest homo sine homine uiuere» (*mor.* 1,31,65).

35. Como en *conf.*, verdad y belleza van unidas (cf. 10,26,37-27,38).

36. «Nihil de his dicam quos paulo ante commemorauit, qui secretissimi penitus ab omni hominum conspectu, // pane solo, qui eis per certa intervalla temporum affertur, et aqua contenti, desertissimas terras incolunt; // perfruentes colloquio dei, cui puris mentibus inhaeserunt, et eius pulchritudinis contemplatione beatissimi, quae nisi sanctorum intellectu percipi non potest» (1, 31,66).

37. cf. *Estructura (IV)*, en *Estudio Agustiniiano* 33 (1998) 502-507.

38. Los tres primeros capítulos presentan el panorama general de sometimiento a las tres *cupiditates* o concupiscencias; con el cuarto empieza el tratamiento más detenido del sometimiento a la curiosidad o concupiscencia de los ojos.

39. Cf. *Conf.* 3,4,7-8.

lograr, retener y abrazar la Sabiduría <sup>40</sup>. El objeto del deseo es el de la sabiduría, más adelante designada como la verdad <sup>41</sup>, y el lenguaje del deseo es, para san Agustín –repetimos–, el de la oración. Sabiduría y verdad que se identifican con Jesucristo, el Hijo de Dios <sup>42</sup>. El otro libro equivalente es el séptimo. En él relata el descubrimiento, gracias a la ayuda de los libros neoplatónicos, de Dios como luz o verdad incommutable. De nuevo presenta estrechamente vinculadas oración y verdad. El deseo de san Agustín es el deseo de la verdad y dicho deseo se convierte en oración. Traigamos aquí el hermoso texto:

¡Oh eterna verdad, y verdadera caridad, y amada eternidad! Tú eres mi Dios; por ti suspiro día y noche, y cuando por vez primera te conocí, tú me tomaste para que viera que existía lo que había de ver y que aún no estaba en condiciones de ver. Y reverberaste la debilidad de mi vista, dirigiendo tus rayos con fuerza hacia mí, y me estremecí de amor y de horror. Y advertí que me hallaba lejos de ti en la región de la desemejanza, como si oyera tu voz de lo alto: *Manjar soy de grandes; crece y me comerás. Ni tú me mudarás en ti como al manjar de tu carne, sino tú te mudarás en mí* <sup>43</sup>.

También en el libro décimo hemos descubierto una estructura y contenidos paralelos a los de la Regla. Dentro de dicho paralelismo, el equivalente al capítulo segundo de la Regla lo advertimos en el examen a que se somete respecto de la concupiscencia de los ojos. Y es precisamente en ese contexto donde san Agustín somete a examen su oración. De esta manera, la oración vuelve a aparecer en relación con el ámbito de la verdad, aunque en este caso

---

40. «Hoc tamen solo delectabar in illa exhortatione, quod non illam aut illam sectam, sed ipsam quaecumque esset sapientiam ut diligerem et quaererem et adsequerem et tenerem atque amplexarer fortiter, excitabar sermone illo; et accendebar et ardebam» (*Conf.* 3,4,8). Este vocabulario del enamoramiento lleva implícita la idea de belleza de la verdad.

41. «O ueritas, ueritas, quam intime etiam tum medullae animi mei suspirabant tibi...» (*conf.* 3,6,10).

42. Cf. *conf.* 3,4,8: no le agradaba ningún libro en que no encontrara el nombre de Jesucristo.

43. «O aeterna ueritas et uera caritas et cara aeternitas! Tu es Deus meus, tibi suspiro die ac nocte. Et cum te primum cognoui, tu assumpsisti me, ut uiderem esse, quod uiderem, et nondum me esse, qui uiderem. Et reuerberasti infirmitatem aspectus mei radians in me uehementer, et contremui amore et horrore: et inueni me esse longe a te in regione dissimilitudinis, tamquam audirem uocem tuam de excelso: "Cibus sum grandium: cresce et manducabis me. Nec tu me in te mutabis sicut cibus carnis tuae, sed tu mutaberis in me"» (*conf.* 7,10,16).

acontezca a través de la puerta trasera de la mencionada concupiscencia <sup>44</sup>, que se esconde «bajo el nombre de conocimiento y ciencia» <sup>45</sup>. Al mismo tiempo refiere cómo bellos espectáculos de la naturaleza física le impiden la contemplación de otros de categoría superior <sup>46</sup>.

El último texto que procede examinar es el *Comentario al salmo 37*. Entre los males que afligen al espíritu, el texto señala el de las «ilusiones», el de tomar por verdad lo que es sólo apariencia de verdad. Lo más importante aquí, sin embargo, es que el santo vincula inmediatamente ese dato con la oración:

¡Cuántas son las «ilusiones» del espíritu! Si quisiera contarlas, ¿cuándo hallaría el tiempo suficiente? ¿Qué persona no las sufre en su espíritu? El espíritu está lleno de «ilusiones»: esta es mi breve advertencia. A causa de las mismas «ilusiones», apenas de vez en cuando se nos permite hacer auténtica oración <sup>47</sup>.

No es esto lo único que refiere a propósito de la oración. Al hilo, por supuesto, del texto del salmo, pero siempre en relación con el mencionado mal del espíritu, el *Comentario* se ocupa largamente de ella <sup>48</sup>.

En los textos examinados resulta innegable la vinculación entre oración y Verdad/Belleza. Aunque no siempre aparezca mención explícita de los términos y aunque la modalidad de esa vinculación varíe de unos textos a otros, la realidad se mantiene. El paso siguiente consiste, pues, en determinar cuál es, ya en concreto, la relación entre una y otra. Los mismos textos examinados orientan la respuesta.

En un pasaje de la descripción de la vida cenobítica que hace en *Las costumbres de la Iglesia católica* la oración es juxtapuesta a las lecturas y discusiones o debates sobre temas intelectuales <sup>49</sup>. La yuxtaposición hay que enten-

---

44. Cf. *Estructura (III)*, en *Estudio Agustiniano* 33 (1998) 227-270: 231-234.

45. «Praeter enim concupiscentiam carnis... inest animae per eosdem sensus corporis quaedam non se oblectandi in carne, sed experiendi per carnem uana et curiosa cupiditas nomine cognitionis et scientiae palliata» (*Conf.* 10,35,54).

46. Cf. *conf.* 19,35,57.

47. «Quantae sint autem illusiones animae, si uoluerò dicere, tempus quando sufficit? Cuius enim anima ista non patitur? Breue est quod admoneo, quomodo anima nostra completa est illusionibus. A facie ipsarum illusionum, aliquando uix orare permittitur» (*en. Ps.* 37,11).

48. Cf. *en. Ps.* 37, 11-14.

49. Cf. *mor.* 1,31,67 y notas 152 y 153.

derla en el sentido de que la oración es, una forma de actividad intelectual, igual que lo es la lectura y la discusión. Si la lectura y las discusiones o debates conducen a la Verdad/Belleza, y ese es su sentido, se entiende que la oración, coordinada con ellas, conduzca igualmente y ponga en contacto con ellas. El movimiento aquí parece ir de la oración a la verdad. Otro pasaje de la misma obra y en el mismo contexto presenta el movimiento inverso: de la verdad a la oración. En efecto, se supone que la conferencia del «padre» introduce a los siervos de Dios en la verdad, siendo el contacto con ella lo que suscita los gemidos y lágrimas, expresión de la oración<sup>50</sup>. En relación con los anacoretas, siempre en *Las costumbres de la Iglesia católica*, la verdad da contenido a la oración; esta aparece como contemplación de la verdad. La verdad es realidad ya presente que cautiva la mente del anacoreta y lo llena de felicidad. En cambio, tanto en el libro tercero como en el séptimo de las *Confesiones* la verdad se deja ver pero no se entrega totalmente, hecho que suscita la oración como deseo de poseerla y gozar de ella. En este caso la oración se presenta como camino hacia la verdad<sup>51</sup>. Por último, en el libro décimo de la misma obra, igual que en el *Comentario al salmo 37*, la oración se manifiesta impedida en su deseo de entrar en contacto y disfrutar de la verdad.

No cabe dudar, pues, de la íntima relación que san Agustín establece entre oración y Verdad/Belleza, como tampoco de la existente entre Verdad/Belleza y Dios y, más en concreto, entre Verdad/Belleza y Jesucristo. Esta triple relación coloca al hombre que busca la verdad en un nivel superior al del mundo sensible. Al mismo tiempo, establecida la identidad entre Dios/Jesucristo y la Verdad/Belleza, el ansia de Dios constitutiva del hombre adquiere en determinados casos la forma de ansia de verdad o de belleza<sup>52</sup>.

Si la oración está en relación con la Verdad/Belleza, ya sea como camino, ya sea como término, según los casos, la oración goza del mismo nivel en la escala axiológica que la verdad. En consecuencia, si la oración está ubicada en lugar de preferencia en la Regla es debido, creemos, de una parte, a su relación con Dios y, de otra, a su relación con la verdad que, a su vez, recibe una

---

50. «... et hic gemitus est: in psallendo exultatio, *in orando gemitus*. Geme de praesentibus, psalle de futuris: ora de re, psalle de spe» (*en. Ps. 29,16*). Cf. también *en. Ps. 37,13*.

51. «Das Gebet soll Kenntnisse vermitteln, es soll uns in den Stand versetzen, diesen Kenntnissen gemäß zu leben, und es soll unser Verhalten in die richtige Bahn lenken (*de ciu. dei 19,14*: ut mente aliquid contempletur et secundum hoc aliquid agat) (M. SCHRAMA, *Praeposito tamquam patri oboediatur. Augustinus über Frieden und Gehorsam*, en *Augustiniana 41* [1991] 847-878: 862).

52. Cf. *conf. 10,27,38*.

valoración privilegiada por estar en relación con la dimensión más elevada de la persona, la espiritual.

7.2.2. *Problemática común del acceso a la Verdad/Belleza y de la práctica de la oración.*

Según acabamos de ver, la Verdad/Belleza y la oración aparecen asociadas en buena parte de los textos con estructura paralela o similar a la de la Regla y en los demás se presentan como opciones alternativas. La consideración de los mismos textos permite advertir también cuál es el aspecto que más centra la atención del santo. Examinamos primero los textos que se refieren a la Verdad/Belleza y luego los referentes a la oración.

La sección de *La verdadera religión* que juzgamos equivalente al capítulo segundo de la Regla corresponde a los capítulos 49,94-52,101a. El contexto es el siguiente: tras haber mostrado al hombre esclavo de las tres *cupiditates* o concupiscencias (placer, curiosidad y orgullo), san Agustín se propone mostrar cómo es posible redimirse de ellas. Defiende la tesis de que el punto de apoyo para tal redención está en el vicio mismo. Este, siendo perversión de un valor, lleva siempre consigo la indicación del valor que pervierte<sup>53</sup>. Con el objetivo de señalar el modo de superarlo, describe qué pretende cada vicio. La curiosidad, en concreto, no aspira a otra cosa que a conseguir el gozo que produce el conocimiento de las cosas. Todo el que se deja arrastrar por dicho vicio desea llegar a la Verdad/Belleza, más digna de admiración y más bella que todo lo que existe<sup>54</sup>. Al hablar así, el santo tiene en mente la Verdad/Belleza que es eterna, espiritual y, por tanto, no perceptible por los sentidos<sup>55</sup>. Ahora bien, su percepción es impedida precisamente por la curiosidad (o concupiscencia de los ojos). Este vicio tiene dos manifestaciones: una exte-

53. Su lógica la recogen estas dos preguntas: «Quid igitur restat, unde non possit anima recordari primam pulchritudinem, quam reliquit, quando de ipsis suis uitiis potest?» (*uera rel.* 39,72); «Quid est autem, unde homo commemorari non possit ad uirtutes capesendas, quando de ipsis uitiis possit?» (*ib.* 52,101).

54. «... et omnis illa quae appellatur *curiositas* quid quaerit quam de rerum cognitione laetitiam? Quid ergo admirabilius, quid speciosius ipsa ueritate, ad quam spectator omnis peruenire se cupere confitetur, cum uehementer ne fallatur inuigilat...?» (*uera rel.* 49,94).

55. Cf. *uera rel.* 49,97.

rior, la pasión por los espectáculos, y otra interior, las creaciones de nuestra propia imaginación (*nostra phantasmata*)<sup>56</sup>. En capítulo posterior san Agustín vuelve sobre lo mismo indicando el error que subyace en el vicio: confundir los medios con el fin, optando por aquellos y olvidando este<sup>57</sup>.

Lo que nos interesa del texto es, sobre todo, que la consecución del objetivo apetecido de todos, el gozo del encuentro con la verdad<sup>58</sup>, o el de la contemplación de su belleza<sup>59</sup>, se frustra porque el hombre no discierne bien ni el instrumento del conocimiento –la mente, no los sentidos– ni el objeto de conocimiento pleno –la Verdad/Belleza, no simples participaciones en esa Verdad/Belleza–.

Como ya indicamos, en el libro tercero de las *Confesiones* san Agustín narra cómo el Hortensio de Cicerón le desveló el rostro de la Sabiduría de la que él se enamoró, ardiendo en vivos deseos de poseerla y gozarla. Pero a continuación refiere también cómo su deseo no halló satisfacción. Señala dos momentos consecutivos y relacionados entre sí: el repudio de la Escritura católica y la adhesión al maniqueísmo. Con relación a la primera afirma que se quedó en el revestimiento exterior porque su orgullo le impidió acceder a su interior; respecto de su fe maniquea, que le ofrecía, en lugar de Dios, el sol y la luna, esplendorosos *phantasmata*<sup>60</sup>. En un contexto muy concreto, tenemos lo mismo que en *La verdadera religión*. Entre Dios, realidad espiritual, y

---

56. «Sed diligendo talia excedimus a uero et non iam inuenimus, quarum rerum imitamenta sint, quibus tamquam pulchris inhiamus, et ab eis recedentes amplexamur *nostra phantasmata*. Nam redeuntibus nobis ad inuestigandam ueritatem *ipsa in itinere occurrunt et nos transire non sinunt* nullis uiribus, sed magnis insidiis latrocinantia, non intelligentibus quam late pateat, quod dictum est: "Cauete a simulacris" (1 Jn 5,21)» (*uera rel.* 49,95).

57. «Sed miseri homines, quibus cognita uilescunt, et nouitatibus gaudent, libentius discunt quam norunt, cum cognitio sit finis discendi» (*uera rel.* 53,102).

58. «Iam uero cuncta *spectacula*, et omnis illa quae appellatur *curiositas* quid quaerit quam de rerum cognitione *laetitiam?*» (*uera rel.* 49,94).

59. El deleite que produce la belleza de la verdad lo expresa el santo en un sermón en estos términos: «Delectatio enim cordis humani de lumine ueritatis, de affluentia sapientiae, delectatio cordis humani, cordis fidelis, cordis sancti, non inuenitur voluptas, cui possit aliqua ex parte comparari, ut vel minor dicatur. Quod enim dicis: Minus est, quasi crescendo par erit. Nolo dicere: Minor; non comparo; alterius generis est, longe aliud est. Quid est enim modo quod omnes attenditis, omnes auditis, omnes excitamini, et quando verum aliquid dicitur, delectamini? Quid uidistis? Quid tenuistis? Quis color apparuit oculis uestris? Quae forma, quae figura, quae statura, quae lineamenta membrorum, quae corporis pulchritudo? Nihil horum, et tamen amatis. Quando enim sic laudaretis, si non amaretis? Quando amaretis, si non uideretis? Me itaque non ostendente formam corporis, lineamenta, colorem, pulchros motus, me non ostendente, vos tamen uidetis, amatis, laudatis. Sic haec *delectatio ueritatis* dulcis est nunc, multo dulcior erit tunc» (*s.* 179,6,6).

60. Cf. *conf.* 3,6,10.

san Agustín se interponen, aquí unidas inseparablemente, realidades físicas y creaciones de la imaginación humana (*phantasmata*), esto es, el sol y la luna, creídos como presencia de Dios. El error reconocido consistió en no haber buscado a Dios con la inteligencia, sino con los sentidos de la carne. Error craso, habida cuenta que Dios es más interior que lo más íntimo del hombre y está por encima de lo más elevado de él. O, con otras palabras, se debió a haber vagado fuera de sí, bajo el imperio del sentido carnal de la vista, rumiando en su interior cosas iguales a las que por él devoraba <sup>61</sup>. Aunque estén íntimamente unidos, repetimos, san Agustín no deja de distinguir los dos momentos: el exterior (el sentido carnal de la vista) y el «interior», pero resultado de lo exterior (rumiando dentro cuanto por aquel entraba). Anhelando y buscando la Verdad/Belleza, san Agustín aceptó como verdad las creaciones de la imaginación maniquea (*phantasmata*). Y ello porque, debiendo buscarla con la inteligencia, se fio de los sentidos de la carne; en lugar de mantener limpio su interior para acceder a la verdad, que allí tiene su morada, lo llenó de las inmundicias de que le surtían los sentidos y que le impedían el contacto con ella.

En la primera parte del libro séptimo, siempre de las *Confesiones*, la situación del espíritu de san Agustín no ha variado en lo fundamental: el puesto de la verdad lo ocupa una ficción; la exterioridad se ha adueñado del lugar que, respecto del acceso a la verdad, compete a la interioridad; los sentidos, del de la inteligencia <sup>62</sup>. Pero en la segunda se da un vuelco. San Agustín abandona la ruta emprendida años atrás y procede al revés; desanda el camino emprendido entonces. Como resultado de la lectura de «los libros de los platónicos», la exterioridad cedió el puesto a la interioridad <sup>63</sup> y los sentidos a la inteligencia <sup>64</sup>

---

61. «... cum te non secundum intellectum mentis,... sed secundum sensum carnis quaerem. Tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo... Offendi illam mulierem audacem, inopem prudentiae, aenigma Salomonis... (Prov 9,17). Quae me seduxit, quia inuenit foris habitantem in oculo carnis meae et talia ruminantem apud me, qualia per illum uorassem» (*conf.* 3,6,11).

62. Cf. *conf.* 7,1,1-2.

63. «Et inde admonitus redire ad memet ipsum intraui in intima mea duce te et potui, quoniam factus es adiutor meus» (*conf.* 7,10,16).

64. «Intraui et uidi *qualicumque oculo animae* meae supra eundem oculum animae meae, supra mentem meam lucem incommutabilem, *non hanc uulgarem et conspicuam omni carni* nec quasi ex eodem genere grandior erat, tamquam si ista multo multoque clarior claresceret totumque occuparet magnitudine» (*conf.* 7,10,16).

como medio de percepción de la verdad auténtica <sup>65</sup>, ya no ficciones en su lugar<sup>66</sup>. Dios es descubierto en su realidad puramente espiritual<sup>67</sup>.

Un último texto, el *Comentario al salmo 37*, se ocupa todavía de cuanto impide al hombre llegar a la verdad. «(El hombre) recibió el castigo de la "ilusión", perdió la verdad. Así como la "ilusión" es el castigo para el espíritu, así la verdad es su premio» <sup>68</sup>. Entre el hombre y la verdad se interponen las «ilusiones». Estas no son otra cosa que los *phantasmata* de que hablan los textos filosóficos vistos con anterioridad. Aquí san Agustín abandona su terminología habitual y se atiene al modo de expresarse el salmo. Y, como siempre, estas «ilusiones» tienen su origen en los sentidos <sup>69</sup>.

Resumiendo: dos obstáculos ha de vencer el hombre que sinceramente desea entrar en contacto con la Verdad/Belleza. Ha de guardarse de los *phantasmata*, de las «ilusiones», las imágenes o ficciones que fabrica la misma mente y que bloquean el paso del espíritu hacia la Verdad/Belleza trascendente, porque le hacen quedarse. Mas estos *phantasmata* o «ilusiones» no surgen en el espíritu por generación espontánea. Se sabe dónde tienen su origen: en los sentidos de la carne. Estos no dan necesariamente origen a *phantasmata*; pero todo *phantasma* surge de lo que ha entrado en el interior del hombre a través de ellos. Por tanto, el acceso a la verdad y su disfrute reclaman el control y dominio sobre ellos, porque son la fuente de las imágenes o ficciones que bloquean el paso hacia ella. La misma exterioridad se cuela en el interior del hombre.

Hasta aquí los obstáculos que encuentra el camino hacia la verdad. ¿Cuáles son los que encuentra la oración? Repasemos los textos que nos quedan.

Ninguno de los pasajes de *Las costumbres de la Iglesia católica* que hablan de la oración de los siervos de Dios, sean anacoretas o cenobitas, hacen

---

65. «Qui nouit ueritatem, nouit eam, et qui nouit eam, nouit aeternitatem. O aeterna ueritas et uera caritas et cara aeternitas! Tu es Deus meus» (*conf.* 7,10,16).

66. «Et mirabar, quod iam te amabam, non pro te phantasma...» (*conf.* 7,17,23). De las once veces que san Agustín habla en *conf.* de sus propios *phantasmata*, ocho aparecen en los dos libros examinados: cinco en *conf.* 3 (3,6 [cuatro veces] y 3,7), y tres en *conf.* 7,1,1 y 7,17,23 [dos veces]. La gran mayoría, pues. Las otras presencias en *conf.* 4,4,9,12; 5,9,16 y 9,3,6.

67. Los importantes cambios que se produjeron en su comprensión metafísica de la realidad, los expone en los capítulos siguientes (cf. *conf.* 7,11,17).

68. «Accepit enim poenam illusionis, amisit ueritatem. Sicut enim poena est animae illusio, sic praemium animae ueritas» (*en. Ps.* 37,11).

69. «De corporibus cogitare non nouimus nisi imagines; et saepe irruunt quas non quaerimus...» (*en. Ps.* 37,11).

referencia a dificultad alguna en la oración. Nada extraño, dado el carácter del escrito. Siendo de naturaleza apologética, no cuadraba introducir elementos negativos en la vida de aquellas personas superiores en todo a los elegidos maniqueos. En todo caso, san Agustín hablaba allí de otras personas, además muy distantes. En el libro décimo de las *Confesiones*, en cambio, habla de sí mismo. Del penetrante examen a que se somete no escapa tampoco su vida de oración. Como ya indicamos, lo lleva a cabo en el marco de la concupiscencia de los ojos.

El santo se confiesa libre de las manifestaciones más visibles de dicha concupiscencia, pero no de otras menores. Uno de los ejemplos es la distracción que, cuando se halla entregado a algún tipo de reflexión, le causan algunas escenas protagonizadas por determinados animales. Y concluye:

De detalles como estos está llena mi vida. Mi única esperanza es tu extraordinaria misericordia. Porque cuando nuestro corazón se convierte en un asilo de tales cosas y alberga ese montón de vanidad, es perfectamente explicable que *con frecuencia se interrumpen y perturben* nuestras oraciones. Y, mientras en tu presencia dirigimos a tus oídos la voz, *una bandada de pensamientos frívolos* sale de no sé donde y corta en seco un acto de tanta importancia <sup>70</sup>.

En estas líneas encontramos formulado en distintos términos lo ya visto a propósito de la verdad. La oración es interrumpida o perturbada por la aparición en el interior del hombre de pensamientos frívolos, que acceden allí a través de los sentidos de la carne.

El conjunto de la predicación agustiniana sobre la cuaresma presenta una situación similar. Uno de los temas constantes es el de la oración. Y, a propósito de ella, alude también a los obstáculos a que ha de hacer frente. Menciona, en concreto, los *phantasmata* que impiden que se haga con la atención debida <sup>71</sup>. Y, como siempre, tales *phantasmata* tienen su origen en la satisfacción indebida de los sentidos <sup>72</sup>.

---

70. «Et talibus uita mea plena est, et una spes mea magna ualde misericordia tua. Cum enim huiuscemodi rerum conceptaculum fit cor nostrum et portat copiosae uanitatis cate-ruas, hinc et orationes nostrae *saepe interrumpuntur atque turbantur*, et ante conspectum tuum, dum ad aures tuas uocem cordis intendimus, nescio unde *inruentibus nugatoriis cogitationibus* res tanta praeciditur» (*conf.* 10,35,57).

71. «... nec serena cordis petentis intentio carnalium voluptatum phantasmatibus nubilis impeditur» (*s.* 207,3).

72. Cf. *s.* 207,3. En este texto, va asociado al exceso en la comida.

En las breves indicaciones que en la *Carta* 48 da a los monjes de la isla Cabrera no afirma nada explícito al respecto. Un texto, sin embargo, es interesante por su similitud con el párrafo tercero del capítulo de la Regla que nos ocupa. En él habla de la oración hecha «con palabras que no disuenan del corazón»<sup>73</sup>. Más que ayudar a aclarar el texto de la Regla, se esclarecerá junto con él.

### 7.2.3. *Verdad/belleza y oración, y Escritura*

Ya indicamos cómo en varios de los textos de estructura y contenidos paralelos a la Regla aparece un tercer elemento: la Sagrada Escritura. Como en el apartado anterior, nos ocuparemos primero de su relación con la Verdad/Belleza y luego de su relación con la oración.

#### 7.2.3.1. *Verdad/belleza y Escritura*

Comenzamos con *La verdadera religión*. A propósito de la Verdad/Belleza, san Agustín habla de peldaños que Dios ha puesto a disposición del hombre que, por sí sólo, no puede adherirse a la verdad eterna. Más aún, los presenta como alternativa a los *phantasmata* interiores, los espectáculos que, originados en los sentidos, contempla la mente. Así escribe:

Si aún no somos capaces de unirnos a dicha Eternidad, plantemos cara al menos a nuestras imaginaciones (*phantasmata*) y expulsemos del escenario de nuestro espíritu juegos tan fútiles como engañosos. Hagamos uso de los peldaños que la divina Providencia se dignó construirnos. Como, deleitándonos demasiado en las ficciones de los espectáculos públicos, nos desvanecíamos con nuestros pensamientos y reducíamos la vida entera a ciertas vanas quimeras, la inefable misericordia de Dios, sirviéndose de la criatura racional sometida a sus leyes, por medio de sonidos y letras, el fuego, el humo, la nube, la columna, cual palabras visibles, no ha desdeñado jugar en cierto modo con nuestra infancia sirviéndose de parábolas y semejanzas y curar con este barro nuestros ojos interiores»<sup>74</sup>.

73. «... uel uocibus a corde non dissonis» (*ep.* 48,3).

74. «Cui si nondum possumus inhaerere, obiurgemus saltem nostra *phantasmata* et tan nugatorios et deceptorios ludos de *spectaculo mentis* eiciamus. Utamur gradibus quos nobis diuina Providentia fabricare dignata est. Cum enim figmentis ludicris nimium delect-

San Agustín presenta la Escritura como un conjunto de espectáculos en que puede complacerse la mente humana que, como fruto de la costumbre, no puede pasar sin ellos. Por lo que respecta a su espíritu, el hombre vive una etapa semejante a la de la infancia que, en cuanto tal, necesita juegos. Constituyen el instrumento a través del cual es educado y llevado hacia la verdad. La interpretación alegórica de la Escritura brinda esos nuevos juegos y espectáculos que, produciendo deleite, conducen progresivamente hacia la verdad a quien no puede contemplarla directamente.

Este carácter de alternativa que san Agustín atribuye a la Escritura lo expresa claramente el siguiente texto:

Así pues, dejadas de lado y rechazadas todas las fruslerías del teatro y de la poesía, demos de comer y de beber, *con la meditación y estudio de las divinas Escrituras*, al espíritu al que el hambre y sed de vanas curiosidades ha dejado agotado y sitibundo y que inútilmente desea reponerse y saciarse con las vanas creaciones de su imaginación, semejantes a alimentos pintados. Instruyámonos con este juego en verdad liberal y noble, portador de salud. Si nos deleita lo prodigioso y la belleza de los espectáculos, deseemos ver aquella Sabiduría que se extiende de un extremo a otro con fortaleza y dispone todo con suavidad... (Sab 8,1). ¿Hay algo más asombroso que ella que con fuerza incorpórea fabrica y administra el mundo corpóreo? ¿Hay algo más hermoso que ella que lo ordena y lo embellece? <sup>75</sup>.

---

tati evanesceremus in cogitationibus nostris, et totam vitam in quaedam vana somnia verteremus; rationali creatura serviente legibus eius, per sonos ac litteras, ignem, fumum, nubem, columnam, quasi quaedam verba visibilia, cum infantia nostra parabolis ac similitudinibus quodammodo ludere et interiores oculos nostros luto huiusmodi curare non aspernata est ineffabilis misericordia Dei» (*uera rel.* 50,98).

75. «Omissis igitur et repudiatis nugis theatricis et poeticis *diuinarum scripturarum consideratione et tractatione* pascamus animum atque potemus uanae curiositatis fame ac siti fessum et aestuantem et inanibus phantasmatis tamquam pictis epulis frustra refici satiarique cupientem. Hoc uere liberaliter et ingenuo ludo salubriter erudiamur. Si nos miracula spectaculorum et *pulchritudo* delectant, illam desideremus uidere sapientiam, quae "pertendit a fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suauius" (Sab 8,1). Quid enim mirabilius ui incorporea mundum corporeum fabricante et administrante? aut quid *pulchrius* ordinante et ornante?» (*uera rel.* 51,100).

A entender el pensamiento del santo nos puede ayudar, por contraste, este texto de un sermón: «frigescent ibi (in regno diaboli) corda hominum, et frigida facta ab illo igne diuinae sapientiae spiritualia sapere non possunt. Itaque incipiunt sola corpora cogitare, ut ipsam etiam diuinitatem in corporibus quaerant...» (*Tractatus Augustini episcopi contra paganos*, en *Recherches Augustiniennes* 26 (1992) 90-141: 110; *Vingt-six sermons au peuple d'Afrique*, p. 366-417: 386.

La Escritura es, pues, el instrumento pensado por Dios para reconducir a la Verdad/Belleza al hombre, incapaz de llegar a ella por sí sólo. El santo la considera como un juego y un espectáculo; no como fin en sí misma, sino como medio al servicio de un objetivo.

En el libro tercero de las *Confesiones* san Agustín refiere cómo pasó hambre de esa misma verdad de que se había enamorado al leer el Hortensio, por haber aceptado como alimento de su espíritu los *phantasmata* maniqueos. Pero indica asimismo a qué se debió todo ello. Su desgracia la atribuye a un inadecuado trato con la Escritura.

San Agustín presupone, una vez más, lo que hemos visto afirmado en *La verdadera religión*: que la Escritura es ese juego y espectáculo que, a la vez que deleita, conduce a la Verdad/Belleza. Un espectáculo que no se brinda a los ojos del cuerpo, sino a los del espíritu, porque el hombre sólo puede percibirlo en su interior. Juego y espectáculo adaptados a la capacidad aún infantil del hombre, por lo que se refiere a las cosas de Dios. Al no ser capaz de penetrar en su interior, san Agustín la juzgó sólo por su pobre porte exterior y la rechazó <sup>76</sup>. La mente de san Agustín, necesitada de espectáculos, incapaz de contemplar el de la verdad en sí misma, ignorante del adecuado acceso a ella que le ofrecía la Escritura, se entregó a los forjados por la calenturienta mente maniquea. La conclusión resulta clara: un medio adecuado a un fin puede resultar inútil, si no se le usa en la forma debida.

Entre el libro tercero y el séptimo de las *Confesiones* existe un paralelismo antitético. Si aquel significa el alejamiento de la verdad por la fuga de la interioridad y la caída en la exterioridad, este significa el retorno a la verdad por la fuga de la exterioridad y la entrada en la interioridad. Pero el paralelismo va todavía más lejos: en el libro tercero, como acabamos de señalar, la Escritura es un elemento que contribuyó al alejamiento; en el séptimo, en cambio, es elemento que contribuyó al regreso <sup>77</sup> y, sobre todo, a la permanencia en la verdad. La lectura, en el momento justo, de la misma libró a san Agustín de eventuales efectos negativos derivados de la lectura de los neoplatónicos <sup>78</sup>. Podemos concluir: la verdad conquistada se retiene y se purifica merced a la Escritura.

---

76. Cf. *conf.* 3,5,9.

77. No olvidar que san Agustín, tras leer los «libros de los filósofos platónicos» los comparó con el prólogo de san Juan advirtiendo notables convergencias, aunque también divergencias (cf. *conf.* 7,9,13-14).

78. cf. *conf.* 7,20,26.

### 7.2.3.2. Oración y Escritura

A decir verdad, una relación específica entre la oración y la Escritura no ocupa un lugar preferente en los textos estudiados. Leyendo entre líneas, sin embargo, se detecta su presencia.

En *Las costumbres de la Iglesia católica* hay que distinguir entre lo que san Agustín dice de los anacoretas y lo que afirma de los cenobitas. A los primeros los presenta ya disfrutando de la contemplación de Dios <sup>79</sup>. Parecen hallarse entre aquellos de quienes dice el santo en la obra *La doctrina cristiana* que no necesitan de la Escritura a no ser para enseñar a los demás <sup>80</sup>, algo que en ellos no se da por su condición de anacoretas. Los cenobitas, en cambio, aún necesitan de la Escritura. De hecho, como actividad paralela a las oraciones, el santo introduce las lecturas y las discusiones. En el contexto monástico de que se trata, esas lecturas no pueden ser otras que las de la Sagrada Escritura y quizá haya que decir lo mismo de las discusiones. La oración se alimenta del estudio de la Sagrada Escritura, ya sea mediante la lectura personal, ya sea mediante el debate intelectual, ya sea mediante la escucha de un maestro que en el texto es el «padre». El texto habla sólo de la *oratio*, de la «conferencia», sin indicar sobre qué versaba. Pero tal conferencia diaria en un ámbito monástico es difícil que tratase sobre otra cosa que no fuese la Escritura. Por otra parte, aunque se limita a señalar que una de las actividades que llenaban la jornada eran la oraciones, sin especificar más, leído el texto con los ojos puestos en su fuente más que probable, san Jerónimo, estas oraciones se identifican con el oficio divino cuya base es fundamentalmente bíblica.

El texto aporta dos datos: primero, que los siervos de Dios oraban, leían la Escritura y debatían sobre ella; segundo, que la oración debía ser fundamentalmente de contenido bíblico.

En el texto del libro décimo de las *Confesiones* que juzgamos paralelo al capítulo segundo de la Regla, san Agustín no menciona la Escritura en contexto de oración. No obstante, estamos legitimados a suponer, por lo que conocemos del santo, que su oración tenía una base bíblica muy fuerte <sup>81</sup>. A propósito de la *Carta* 48 hay que decir algo parecido: en ella no se hace mención explícita de la Escritura, pero la oración a que alude consta de cánticos,

---

79 . Cf. *mor.* 1, 31,66; el texto, en nota 36.

80. Cf. *doctr. chr.* I, 39,43.

81. La prueba más evidente son las *Confesiones* mismas.

que probablemente eran himnos bíblicos, y de salmos <sup>82</sup>. Los sermones sobre la Cuaresma, por su parte, exhortan constantemente a la oración, pero sin hacer referencia alguna a la Escritura en relación con ella. Tampoco el *Comentario al salmo 37*, por último, la menciona. Este texto habla preferentemente de la oración de deseo.

#### 7.2.4. *Síntesis de lo expuesto y aplicación general al capítulo segundo de la Regla.*

El examen de la sección de los textos agustinianos con estructura y contenidos idénticos o similares a los de la Regla que consideramos correlativa a su segundo capítulo nos ha permitido: a) descubrir un marco espiritual, intelectual y estético para la oración; b) advertir cómo el acceso a la Verdad/Belleza y la oración tienen un mismo problema: el de la curiosidad o concupiscencia de los ojos; o, con otras palabras, el equivocar el camino, haciendo prevalecer la exterioridad sobre la interioridad y haciendo claudicar la atención ante la distracción; c) verificar el papel de la Escritura en el acceso a la Verdad/Belleza y en la oración. A partir de estas constataciones, se nos abre expedito el camino para interpretar el capítulo segundo de la Regla. Hallamos en ellas como su esqueleto espiritual. A nuestro parecer, no andamos muy lejos de la verdad, si interpretamos los cuatro párrafos desde a); los párrafos segundo al cuarto, también desde b); y los párrafos tercero y cuarto también desde c).

Los cuatro párrafos tratan evidentemente de la oración; por ello los colocamos en relación con el apartado a). Pero sobre todo el párrafo primero en su formulación general. La insistencia en la práctica de la oración se entiende dentro de la relación anotada entre verdad y oración. La oración es, de una parte, camino a la Verdad/Belleza; de otra, gozo de la Verdad/Belleza. En síntesis: la Verdad/Belleza y la oración <sup>83</sup> aparecen íntimamente relacionadas, cada una sirviendo a la otra: la oración sirve a la Verdad/Belleza y la Verdad/Belleza a la oración. Ninguna de las dos puede prescindir de la otra.

En los párrafos segundo al cuarto el legislador tiene en mente las dificultades de la oración. De ahí su relación con la anterior sección b). El segun-

---

82. «siue cantantes et psallentes» (*ep.* 48,3). Cf. más adelante p. 63-64.

83. De las dos realidades, una, la oración es la que aparece en la superficie; la otra, la Verdad/Belleza, está en el trasfondo como ámbito que da sentido a la oración.

do toma en consideración y sale al paso al obstáculo que, para la oración, significa la exterioridad inmediata, el mundo de los sentidos de la carne. Sólo que, en vez de exhortar al orante a que se guarde de no concederles más de lo necesario, se dirige a los que pueden solicitar la atención de los sentidos de aquel y, de esta manera, obstaculizar su oración. El tercer párrafo toma en consideración y sale al paso a la exterioridad derivada, esto es, al mundo interior en cuanto invadido por las imágenes provenientes del exterior a través de los sentidos de la carne. Es el segundo obstáculo, íntimamente relacionado con el anterior e, incluso, su consecuencia, que ha de vencer la oración. También el párrafo cuarto apunta a la dificultad en la oración. De lo contrario, no se entenderían los límites puestos al canto. En síntesis: tanto la consecución de la Verdad/Belleza como el ejercicio de la oración se hallan impedidos por dos obstáculos: uno, la excesiva dependencia del mundo de los sentidos de la carne; otro, las imágenes que procedentes del mundo de los sentidos y las ficciones que, a partir de ellas, crea la imaginación. Si lo uno y lo otro son obstáculos, se debe a la naturaleza espiritual tanto de la verdad como de la oración.

Los párrafos tercero y cuarto tienen los ojos puestos en la Escritura. De ahí que los hayamos puesto en relación con la anterior sección c). Evidentemente hay que leerlos, primero, en clave de oración; luego, en clave de obstáculos a la oración, como acabamos de indicar. Por último, en clave de Escritura. A la Escritura remiten con toda certeza los salmos y los himnos y con toda probabilidad «lo que leéis» y «lo que está escrito»<sup>84</sup>. Tanto la conquista de la verdad como el ejercicio de la oración hallan en la Escritura un aliado necesario en la actual situación postlapsaria del hombre. Pero siendo esto verdad, hay que añadir que también ella puede convertirse en obstáculo, cuando no se la usa como es debido, cuando se la convierte en espectáculo para los sentidos, no para el espíritu, en fin y no en medio.

## **8. Aplicación concreta al capítulo segundo de la Regla**

A partir de este momento, sin abandonar el padrinazgo de los textos paralelos o similares en estructura y contenidos a la Regla, ampliamos el horizonte y nos abrimos a otros escritos del santo.

---

84. Sobre ello, cf. más adelante.

### 8.1. Una ambientación.

Un texto del libro décimo de las *Confesiones* nos puede introducir, aunque de una forma muy genérica, en lo que san Agustín tiene en mente al escribir el capítulo segundo de la Regla. Es el célebre pasaje, «una de las cimas de las *Confesiones* y de la obra entera de san Agustín»<sup>85</sup>, en que llega a su término el largo proceso de ascensión a Dios de la primera parte del libro. Su tenor literal es el siguiente:

Tarde te amé, hermosura tan antigua y tan nueva, tarde te amé. Y he aquí que tú estabas dentro de mí y yo fuera, y por fuera te buscaba; y, deforme como era, me lanzaba sobre estas cosas hermosas que creaste<sup>86</sup>.

Aunque el paralelismo con el capítulo segundo de la Regla no alcanza a los detalles, sí alcanza a la inspiración. El primer punto, la evocada e invocada belleza siempre antigua y siempre nueva de la verdad, de Dios, puede dar razón del primer párrafo del capítulo segundo de la Regla; el segundo punto, de los tres restantes. La invitación hecha por san Agustín a orar con insistencia se entiende perfectamente desde la experiencia de la belleza de Dios; las recomendaciones a no sucumbir a la exterioridad de una u otra forma, se comprenden igualmente desde la experiencia personal de que el abandono de la propia interioridad y la fuga hacia el mundo exterior le apartaron de la contemplación y disfrute de esa belleza. En el mencionado capítulo, pues, el santo trata de que los siervos de Dios no le busquen fuera, no vaguen fuera de sí, si no que se resguarden en su interior donde se halla Dios y único lugar donde pueden encontrarle.

### 8.2. Principio general (Parágrafo primero)

El párrafo da pie para una breve reflexión sobre la oración y sobre algunos aspectos de la misma: ha de ser comunitaria, litúrgica, asidua, vocal, distribuida en el tiempo, ininterrumpida. En efecto, aunque el párrafo es breve, textos

---

85. 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: 108 NA II,137.

86. «Sero te amaui, pulchritudo tam antiqua et tam noua, sero te amaui! Et ecce intus eras et ego foris et ibi te quaerebam et in ista formosa, quae fecisti, deformis inruebam» (*conf.* 10,27,38).

paralelos o afines nos permitirán ampliar su horizonte. Los términos y conceptos utilizados están cargados de significado, perceptible desde otros textos.

### 8.2.1. *La oración en sí misma*

La oración constituye el argumento del capítulo. Siendo un tema básico de la espiritualidad cristiana y específicamente agustiniana, la bibliografía al respecto es abundante <sup>87</sup>. Aquí nos limitamos a dar algunas pinceladas.

La oración ocupa un lugar insustituible en la vida del siervo de Dios. En la historia del monacato el monje aparece definido por la oración <sup>88</sup>. San Agustín la presenta como la voz del corazón y la pondera como una realidad grandiosa <sup>89</sup>. Como se ha indicado desde los textos paralelos, el santo la considera, a la vez, como vía de acceso a la Verdad/Belleza, descanso en ella y disfrute de ella; vía de acceso a Dios, reposo en Él y contemplación de Él. Primero es esfuerzo, luego descanso. Es significativo que en la *Carta* 48 a los monjes de Cabrera se refiera a ella como una *actividad* que les es propia, aunque, por supuesto, no exclusiva <sup>90</sup>. Una actividad a la que, como otras, da sentido la gloria de Dios <sup>91</sup>, pero cuyo beneficiario es siempre el hombre, que encuentra en ella un cierto anticipo del futuro descanso en Él. Como fuego y luz que es, Dios no gana ni pierde nada con que el hombre se le acerque; quien obtiene el beneficio es el hombre pues, si se acerca, recibe su luz y su calor <sup>92</sup>.

87. Cf., entre otros títulos, por lo que se refiere a san Agustín, F. CAYRÉ, *L'oraison selon l'esprit de saint Augustin*, en *La vie spirituelle* 46 (1935) 255-263; C. KANNENGIESSER, *Enarratio in psalmum CXVIII: Science de la révélation et progrès spirituel*, en *Recherches Augustiniennes* 2 (1962), 359-381; A.M. BESNARD, *Saint Augustin: Prier Dieu*, Paris 1964; M. PELLEGRINO, *La preghiera dei salmi in S. Agostino*, Magnano 1984; M. VINCENT, *Saint Augustin, maître de prière*, Paris 1990; ID. *La prière selon saint Augustin d'après les «Enarrationes in psalmos»*, en *Nouvelle Revue Théologique* 110 (1988) 371-402; ID. *Le vocabulaire de la prière chez saint Augustin*, en *Augustiniana* 41 (1991) 783-804; J. GARCÍA ALVAREZ, *Oremos con S. Agustín. La voz del corazón*, Madrid 1996; A. SÁNCHEZ CARAZO, *Mendigo de Dios. Agustín, maestro de oración*. Dabar, México 1996; G. ANTONI, *La prière chez saint Augustin. D'une philosophie du langage à la théologie du Verbe*, Vrin, Paris 1997.

88. DE VOGÜÉ, 3,334. Cf. CASIANO, *Conlationes* 9,2,1.

89. *Conf.* 10,35,57: «dum ad aures tuas vocem cordis intendimus... res tanta praeciditur»; *ep.* 130,1,1: «... petitio tua, in qua cognoui quantam rei tantae curas geras».

90. *Ep.* 48,3: «... et cum aliquid strenue atque alacriter agitis et impigre operamini sive in orationibus...». Cf. L. VERHEIJEN, *Saint Augustin, un moine devenu prêtre et évêque*, en *Estudio Agustiniano* 12 (1977) 281-334: 294 NA 1,251-299: 263.

91. *Ep.* 48,3: «... omnia in gloriam Dei agite (1 Cor 10,31)».

92. *S.* 170,11: «... se a Deo avertit: quomodo qui vult recedere ab igne, ignis calidus remanet, sed ille frigescit; quomodo qui vult recedere a lumine, si recesserit, lumen in se lucidum manet, sed ille tenebratur. Non recedamus a calore Spiritus, a lumine veritatis».

De ahí que, si la oración tiene una cara «teológica», en cuanto acto de piedad y de culto, tiene otra «antropológica» en cuanto medio de plenificación del hombre. Si el primer aspecto se puede juzgar como obligación del hombre respecto de Dios, el segundo es una exigencia de su propia naturaleza. Precisamente de esa doble condición provienen sus diversos aspectos. Lejos de ser una realidad monolítica, adquiere tantas modalidades cuantos son los sentimientos del hombre ante Dios: alabanza, gratitud, petición de perdón, súplica de ayuda, júbilo, etc.

### 8.2.2. *Distintos aspectos de la oración*

*Comunitaria.* El texto no afirma explícitamente este aspecto de la oración ni se sigue de forma necesaria de sus términos. La misma prescripción cuadraría también en una regla para anacoretas. Sin embargo, el tenor general de la Regla, otros textos del santo y su pensamiento en general nos permiten deducir que el legislador tiene en mente una oración hecha en común. Es una exigencia de la misma vida en comunidad, que difícilmente puede desarrollarse sin un horario prefijado para las diversas actividades. Insistimos aquí en algo ya dicho: no nos parece que haya que ver en la oración comunitaria una consecuencia directa del ideal de la comunidad apostólica primitiva, sino del simple hecho de vivir en común unos cristianos. Aunque el modelo tomado por el legislador no hubiese sido el que fue, probablemente el precepto hubiese sido el mismo. Pero en ningún modo sólo por razones prácticas; tiene también un sentido espiritual. Este es menos directamente teológico que antropológico. También para los siervos de Dios vale lo que san Agustín afirma para todos los cristianos en general: la reunión de los hermanos para orar excita el fervor y, además, su misma vida en paz y armonía les merece ser escuchados por Dios <sup>93</sup>.

---

93. *Sermo Mayence* 62 (= Dolbeau 26), 11, en *Vingt-six Sermons au peuple d'Afrique*, ed. par F. Dolbeau, Paris 1996, 375: «... congregatio fraterna ardorem facit in orando et laudando deum... Veni ergo ad ecclesiam, ut excitetur feruor orandi, ut devotio pacatae congregationis faciat meritum exauditionis ad deum». Cf. M. KLÖCKENER, *Die Bedeutung der neu entdeckten Augustinus-Predigten* (Sermones Dolbeau) für die liturgiegeschichtliche Forschung, en *Augustin prédicateur (395-411)*. Actes du Colloque International de Chantilly (5-7 septembre 1996), ed. par G. Madec, Paris 1998, p. 129-170; en especial el apartado 2.1: *Die liturgische Versammlung als theologische Größe*, p. 132-134. «In diesem Sinn kommt der liturgischen Versammlung primär die Funktion zu, das religiöse Leben der einzelnen und ihre Gottesbeziehung zu intensivieren. Damit steht sie in Dienst des Anliegens des individuellen religiösen Vertiefung und wird noch nicht so sehr in ihrem theologischen Eigenwert gesehen» (p. 133).

*Litúrgica.* De este aspecto de la oración ha de decirse lo mismo que del anterior: el texto no lo afirma explícitamente. Pero el hecho de que se trate de una oración regulada en sus «horas y tiempos», la mención en el párrafo tercero de los salmos e himnos, la referencia a la tradición monástica en general y al *Ordo Monasterii* en particular, así como otros datos de la obra del santo, permiten deducir, y así lo hacen los diversos comentaristas, que se trata precisamente de la oración litúrgica. Y al carácter litúrgico, aunque no sea exclusivo, va íntimamente unido el cristológico y eclesial. Al respecto, procede traer a colación un conocido texto del santo: «Cuando nos dirigimos a Dios en la oración, no separemos de Él al Hijo; y cuando ora el cuerpo del Hijo, no separa de sí a su cabeza. Y, de esta manera, sea el mismo Salvador único de su cuerpo, nuestro Señor Jesucristo, el Hijo de Dios, quien también ore por nosotros, ore en nosotros y sea destinatario de nuestra oración. Ora por nosotros en cuanto sacerdote nuestro; ora en nosotros en cuanto cabeza nuestra, y es destinatario de nuestra oración en cuanto Dios nuestro»<sup>94</sup>.

*Asidua.* Al recomendar la asiduidad en la oración, san Agustín no hace sino recoger un precepto paulino, como ya se indicó<sup>95</sup>. El santo no sólo lo recomienda en la Regla monástica, sino también en esa otra regla para un monacato temporal de todos los fieles en que san Agustín juzgaba que consistía el tiempo de cuaresma<sup>96</sup>. Además de ser un precepto apostólico, la asiduidad va unida a la naturaleza de la oración. Esta no admite un tope en ninguna de sus modalidades. Si se trata de alabar a Dios, su grandeza no pone límites; si se trata de contemplar su belleza, esta es siempre antigua y siempre nueva; si se trata de agradecer sus dones, estos son incesantes; si se trata de suplicar la ayuda o el perdón de Dios, el hombre es siempre mendigo y siempre pecador. De por sí no hay motivo para que el hombre cese ni un momento en su diálogo con Dios.

---

94. «...quando loquimur ad Deum decrecantes, non inde Filium separemus; et quando precatur corpus Filii, non a se separet caput suum; sitque ipse unus salvator corporis sui Dominus noster Iesus Christus Filius dei, qui et oret pro nobis, et oret in nobis, et oretur a nobis. Orat pro nobis, ut sacerdos noster; orat in nobis, ut caput nostrum; oratur a nobis, ut Deus noster» (*en. Ps.* 85,1).

95. Cf. capítulo anterior.

96. *S.* 206,1: «Nunc itaque orationibus ingemiscamus *instantius*...» *s.* 210,4,5-5,6: «Unde ieiunandum et orandum est. Et quando potius, quando *instantius*...»; *s.* 208,1: «... ieiuniis, orationibus et elemosynis solito *instantius* et *alacrius* ferveatis»; *s.* 205,2: «Per hos (dies) crebrioribus et intentioribus inhaerete orationibus»; *s.* 210,6,9: «orationes ferventiores»; *s.* 206,1: «ferventius exercere». También *s.* 179,7: «quam instanter ores». Cf. L. VERHEIJEN, *Les sermons de saint Augustin pour la carême (205-211) et sa motivation de la vie «ascétique»*, en *Augustiniana* 21 (1971) 358-404 NA I,153-200.

*Vocal.* La Regla no prescribe la perseverancia en la oración, sino en las «oraciones». Con el término no sólo se alude al número sino al tipo de oración: aquella que, sentida sin duda en el corazón, se hace con la boca, con palabras sonoras. El uso de estas en la oración no está exento de valor específico. Su fundamentación es, de nuevo, más antropológica que teológica. Como dice un autor, «en su despliegue lingüístico y verbal, la oración está hecha para el hombre antes que para Dios, ordenada al interés de la criatura antes que a magnificar la gloria de Dios»<sup>97</sup>. De la oración vocal se beneficia tanto quien la hace como la comunidad que la escucha. En efecto, la oración hablada hace que el orante fije su atención personal en el objeto de la misma; al mismo tiempo, la conciencia y la fe de quienes la escuchan se ve despertada por las mismas palabras que orientan la mirada del espíritu hacia la palabra interior<sup>98</sup>. De forma muy clara lo expresa en la célebre carta 130, a Proba, dedicada toda ella a la oración. El texto aparecerá de inmediato. Se puede decir que, mediante las palabras, el cuerpo viene en ayuda del espíritu, las palabras de la boca en ayuda del afecto del corazón.

*Distribuida en el tiempo.* El párrafo indica que en la comunidad destinataria de la Regla la oración estaba regulada según «horas y tiempos». El hecho en sí no debe extrañar; ya dijimos que es exigencia de una vida en comunidad. Más significativa es la fundamentación espiritual de la praxis por parte del obispo de Hipona. San Agustín no sigue la línea que se impondrá en la tradición monástica, es decir, el deseo de santificar el tiempo. Él no la ve en clave, por así decir, cosmológica, sino, una vez más, antropológica. La naturaleza y la brevedad de la Regla no le permitían detenerse en esas consideraciones, pero sí lo hace en la mencionada carta 130. En ella aduce tres razones por las que los cristianos oran al Señor no sólo vocalmente, sino también a ciertos intervalos de horas y tiempos, a saber: a) para amonestarse a sí mismos con los signos -las palabras- de las realidades que se desean, b) para adquirir conciencia de los progresos que se hacen en el deseo, y c) para, de este modo, animarse con mayor entusiasmo a realizarlo<sup>99</sup>. La oración distribuida a lo

---

97. G. ANTONI, *La prière chez saint Augustin*, p. 52, que lo considera como uno de los temas mayores de la reflexión agustiniana.

98. *Ib.* El autor añade: «Il y a ici, intrinsèquement attaché a la prière, un aspect politique: le langage priant s'inscrit non seulement dans la dimension verticale du rapport à Dieu, mais aussi dans l'horizontalité du lien de charité entre les âmes et de l'encouragement mutuel dans la marche in *via...*» (*ib.*, remitiendo a *mag.* 1,2).

99. «Sed ideo per certa intervalla horarum et temporum etiam uerbis rogamus Deum, ut illis rerum signis nos ipsos admoneamus, quantumque in hoc desiderio profecerimus, nobis ipsis innotescamus et ad hoc augendum nos ipsos acius excitemus» (*ep.* 130,9,18).

largo de las horas del día la entiende el santo al servicio de una actitud interior. En su concepción no subyace «liturgismo» alguno, sino más bien una concepción interiorista.

*Ininterrumpida.* La Regla no menciona en absoluto la oración ininterrumpida, pero son dos los motivos por la que la traemos aquí. De una parte, la carta 130; de otra, el *Comentario al salmo 37*, texto de estructura paralela a la Regla. La carta 130, en la continuación del texto de que nos acabamos de ocupar, vincula las oraciones vocales en determinadas horas y tiempos con la vigorización del deseo <sup>100</sup>. Leemos en ella:

A ciertas horas sustraemos la atención a las preocupaciones y negocios que nos entibian en cierto modo el deseo, y nos entregamos a la ocupación de orar. Y nos excitamos con las mismas palabras de la oración a atender mejor al bien que deseamos, no sea que lo que comenzó a entibiarse se enfríe del todo y se extinga por no renovar el fervor con frecuencia <sup>101</sup>.

Pero inmediatamente antes ha vinculado también dicha praxis con el precepto paulino de orar sin interrupción (1 Tes 5,17). Aquí san Agustín no se detiene, como hace en el *Comentario al salmo 37*, en demostrar que tal precepto es imposible de cumplir físicamente; luego pasa a mostrar cómo ha de entenderse, dando por hecho que ha de ser factible, pues es obvio que el Apóstol no podía mandar cosas impracticables. Su hábil recurso consiste en considerar oración el deseo de Dios <sup>102</sup>; cómo este puede estar siempre en el corazón, el corazón está ininterrumpidamente en oración.

---

100. Concepto clave en la antropología agustiniana. En su obra se contabilizan 1396 presencias del sustantivo *desiderium*, más 996 del verbo *desiderare*, a los que hay que añadir numerosos otros conceptos o imágenes que vienen a significar lo mismo (*suspirare, anhelare, inhiare, gemere, esurire, sitire, inflamari, ardere, aestuari, flagare, currere, peregrinari*, etc). Cf. M. ROSENBERGER, *Der Weg des Lebens. Zum Zusammenhang von Christologie und Spiritualität in der Verkündigung des hl. Augustinus*, Regensburg 1996, e I. BOCHET, *Saint Augustin et le désir de Dieu*, Paris 1982; J. DOIGNON, *Desiderare, desiderium*, en *Augustinus-Lexikon*, 2, 306-310.

101. *Ep.* 130,9,18. Cf. también *en. Ps.* 37,14, citado más adelante y s. 80,7. Con el mismo argumento de que estimulan el afecto justifica la celebración anual de las fiestas de los mártires: de no ser así los hombres los olvidarían: «Excideret enim fortasse de cordibus hominum, quod non anniversarius ordo repeteret... Sed ferventiores sollemnitates si continuae essent, afferrent fastidium; intervalla autem renovant affectum» (s. 305 A,1 MA I,56).

102. «Ac per hoc et quod ait apostolus: *Sine intermissione orate* (1 Thess 5,17), quid est aliud quam... "sine intermissione desiderate"?» (*Ib.*). La oración ininterrumpida «implica sin duda para san Agustín una tendencia a explicitar este deseo profundo por actos conscientes, tan fervientes y repetidos como sea posible» (DE VOGÜÉ, 5,260-261).

De forma, si no más explícita, sí más amplia, expresa lo mismo el *Comentario al salmo 37*, al tratar de los males del espíritu. He aquí sus palabras:

Tu deseo es tu oración. Si el deseo es continuo, continua es la oración. No en vano dijo el Apóstol: *Orad inintermptidamente* (1 Tes 5,17). Pero ¿acaso nos arrodillamos, nos postramos y levantamos inintermptidamente, y por eso se dice: *Orad inintermptidamente*? Si decimos que oramos así, pienso que no podemos afirmar que lo hacemos inintermptidamente. Existe otra oración interior y continua, cual es el deseo. Cualquier cosa que hagas, si deseas aquel sábado, no interrumpes la oración. Si no quieres dejar de orar, no interrumpas el deseo. Tu deseo continuo es tu voz, esto es, tu oración continua. Callas si dejas de amar.... El frío de la caridad es el silencio del corazón. Si la caridad permanece continuamente, continuamente clamas; si clamas siempre, siempre deseas; si deseas, te acuerdas del descanso. Pero es conveniente que sepas delante de quién debe estar el rugido del corazón <sup>103</sup>.

Es cierto que estas reflexiones se las sugieren dos versículos del salmo 37. Uno: *Rugía con el rugido de mi corazón* (Sal 37,9); otro: *Y ante ti está todo mi deseo* (Sal 37,10); pero también lo es que el santo lo trata en relación con los males que se dan en el espíritu, precisamente la sección correlativa al capítulo segundo de la Regla.

Ambos textos iluminan también el núcleo de lo que, según san Agustín, se ha de pedir al Señor. Sean los que sean los contenidos concretos de las

---

103. «Ipsum tuum desiderium, oratio tua es: et si continuum desiderium, continua oratio. Non enim frustra dixit Apostolus, *Sine intermissione orantes* (1 Thess 5,17). Numquid sine intermissione genu flectimus, corpus prosternimus, aut manus levamus, ut dicat, *Sine intermissione orate*? Aut si sic dicimus nos orare, hoc puto sine intermissione non possumus facere. Est alia interior sine intermissione oratio, quae est desiderium. Quidquid aliud agas, si desideras illud sabbatum, non intermittis orare. Si non vis intermittere orare, noli intermittere desiderare. Continuum desiderium tuum, continua vox tua est. Tacebis si amare destiteris... Frigus caritatis, silentium cordis est: flagrantia caritatis, clamor cordis est. Si semper manet caritas, semper clamas; si semper clamas, semper desideras; si desideras, requiem recordaris» (En. Ps. 37,14). En este contexto, hasta el sueño es oración. Cf. s. 80,7 (*quando dormitat oratio?*) y en la tradición cristiana, MARIO VICTORINO, *In Eph.* 6,18; JERÓNIMO, *Vita Hilarionis* 3,12. Al respecto, cf. N. ADKIN, *Augustine, Sermon 80,7: Quando dormitat oratio?*, en *Augustiniana* 46 (1996) 61-66.

súplicas, todos se resumen en las diversas peticiones del Padrenuestro <sup>104</sup>, cláusulas formuladas por el jurisperito celeste, Cristo <sup>105</sup>. Esas peticiones, a su vez, se resumen en una sola: la vida eterna <sup>106</sup>. De donde resulta evidente el rol unificador que san Agustín asigna a la oración <sup>107</sup>. Esta pide lo mismo que desea: el Sábado eterno, la vida bienaventurada, Dios. Dios con sabor de plenitud para el hombre.

A la espera de esa plenitud, el siervo de Dios anhela disfrutar ya en esta tierra de la contemplación de la belleza de Dios que hacía sumamente felices, según san Agustín, a los anacoretas de Egipto que coloquiaban con Él, tras haber purificado su espíritu <sup>108</sup>. Aunque no sea ese el móvil de su oración, ésta está abierta a las experiencias anticipadoras que puede tener el cristiano <sup>109</sup> o san Agustín mismo <sup>110</sup>; experiencias en todo caso pasajeras porque la propia debilidad, como si de un peso se tratase, tira hacia abajo. Aquí se percibe el *otium sanctum* de la Carta 48, «la vida en que viven los siervos de Dios» <sup>111</sup>. Puesta en relación con el deseo, la oración es fundamentalmente gemido <sup>112</sup>. No tanto, aunque también, gemido por un pasado envuelto en tinieblas, cuanto por un futuro vivamente anhelado que tarda en llegar.

Ese deseo ha de ser excitado desde el exterior; a ese fin sirven las oraciones vocales en las horas y tiempos establecidos en el horario de la comunidad.

---

104. *Ep.* 130,12,22: «Nam quaelibet alia uerba dicamus, quae affectus orantis uel praecedendo format, ut clareat, uel consequendo adtendit, ut crescat, nihil aliud dicimus, quam quod in ista dominica oratione positum est, si recte et congruenter oramus».

105. Cf. s. 114,5; 352,2,7; 386,1.

106. *Epist.* 130,9,18. 14,27.

107. DE VOGÜÈ, 5,257-258. Y añade que esas líneas anuncian no sólo la definición de monje como hombre de unidad que se lee en el Comentario a los Reyes, atribuido a Gregorio Magno (*In I Reg* I 61,1-6), sino que hacen pensar en la primera interpretación que san Agustín ha dado del *anima una et cor unum* de los cristianos de Jerusalén.

108. Cf. *mor.* 31,66.

109. S. 52,16: «Et forte uerba quisquam nostrum, cui fulgor ueritatis aliqua mentem quasi coruscatione perstringit, potest dicere uerba illa: *Ego dixi in extasi mea* (Ps 30,23)».

110. Cf. *conf.* 9,10,23-25; 10,40,65.

111. *Ep.* 220,3.

112. Cf. *mor.* 1,31,67.

## 9. Complementos al principio general: parágrafos segundo, tercero y cuarto

### 9.1. Contexto doctrinal: *La concupiscencia de los ojos* <sup>113</sup>

Orar es necesario; hacerlo bien es difícil. A quien se compromete con tan elevada tarea las dificultades le llegan de fuera y de dentro de sí mismo. Esta experiencia parece orientar el contenido de los siguientes parágrafos del capítulo. Por ello, antes de entrar en el comentario de los mismos, nos ocuparemos genéricamente del obstáculo principal para la oración.

Una de las claves de lectura de la sección B de la Regla (cap. 2-7) es el esquema de las tres concupiscencias mencionadas por 1 Jn 2,16 <sup>114</sup>. Una de ellas, la de los ojos, tiene su correlato en el capítulo segundo. Así resulta tanto de la consideración de *La verdadera religión*, como de los nueve primeros libros de *conf.* y, sobre todo, del décimo. Es aquí, en el contexto del examen de conciencia sobre dicha concupiscencia, donde el obispo de Hipona saca a relucir la oración. Por tanto, es al menos útil conocer antes qué entiende san Agustín por concupiscencia de los ojos.

Por tratarse de una concupiscencia estamos ante un deseo; por tratarse de concupiscencia de los ojos estamos ante el deseo de conocer; pero si estamos ante un vicio es sólo por tratarse de un deseo desordenado <sup>115</sup>. El tratamiento más amplio de esta concupiscencia como vicio nos lo ofrece en el mencionado libro décimo. Allí la describe como «la vana y curiosa concupiscencia, paliada con el nombre de conocimiento y ciencia, que radica en el alma, llegando a ella a través de los mismos sentidos del cuerpo, y que no consiste en deleitarse en la carne, sino en experimentar cosas por mediación de la carne» <sup>116</sup>, o como «el apetito desordenado de experimentar y conocer» <sup>117</sup>. Aunque actúa sirviéndose de todos los sentidos, se la denomina concupiscencia de los ojos por la primacía del sentido de la vista sobre todos los demás en

113. El lector ha de tener en cuenta que esta clave de interpretación es inseparable de otras como la apertura del hombre a la Verdad, la dimensión espiritual del hombre, la relación con Dios y específicamente con el Hijo.

114. Cf. *Estructura (X)*, en *Estudio Agustiniano* 35 (2000) 449.

115. Es san Agustín mismo quien señala que no siempre el término «concupiscencia» tiene connotaciones negativas (cf. *ciu.* 14,7,2).

116. «Praeter enim concupiscentiam carnis... inest animae per eosdem sensus corporis quaedam non se oblectandi in carne, sed experiendi per carnem uana et curiosa cupiditas nomine cognitionis et scientiae palliata» (*conf.* 10,35,54).

117. «... experiendi noscendique libidine» (*conf.* 10,35,55); «cognoscendarum rerum est aviditas» (*Qu. eu.* I,47). Cf. H. BLUMENBERG, *Curiositas und Veritas, zur Ideengeschichte von Augustin, Confessiones X,35*, en *Studia Patristica* 6, n° 4 (1959) 294-302.

cuanto al conocimiento. Este sentido ofrece, en efecto, el modelo para toda experiencia sensual y es el medio principal para acrecentar la experiencia empírica <sup>118</sup>. Hasta el punto que a todos los otros sentidos se les aplica la terminología del de la vista <sup>119</sup>. El vicio que mejor la encarna es el de la curiosidad. Los dos términos aparecen como intercambiables en las páginas del santo.

El punto de partida hay que ponerlo, de una parte, en el mismo origen del hombre en Dios; de otra, en el pecado de origen. Por creación, el hombre está capacitado para conocer el mundo exterior, por medio de los sentidos, y el mundo interior, por medio de la inteligencia <sup>120</sup>. San Agustín, fiel a la tradición platónica, distingue el auténtico conocimiento de las verdades inmutables de la experiencia de las imágenes sensuales pasajeras <sup>121</sup>. El pecado de origen quebró dicho orden cognoscitivo <sup>122</sup>. Con frecuencia el hombre actúa como si no tuviera otra fuente de conocimiento que los sentidos del cuerpo.

Propio de esta concupiscencia es su actuar en este ámbito del conocer, cuyo único objeto se puede designar tanto con el término de verdad como con el de belleza, y no tener en la práctica más órgano de conocimiento que los sentidos del cuerpo. Las implicaciones son metafísicas, epistemológicas, religiosas y éticas.

118. Cf. N. J. Torchia señala cómo detrás está la analogía platónica del conocimiento con la visión (*St. Augustin's Triadic Interpretation of Iniquity in the Confessiones*, en *Collectanea Augustiniana, Augustine: Second Founder of the Faith*. Ed. J.C. Schnaubelt, F. van Fleteren, New York - Bern - Frankfurt an Maim- Paris, Peter Lang 1990, 159-173: 161).

119. *Conf.* 10,35,54; *ep.* 147,2,7; *s.* 112,7.

120. *Trin.* 11,1,1: «Nemini dubium est, sicut interiorem hominem intelligentia, sic exteriorem sensu corporis praeditum».

121. Una imagen que utiliza es la de las sendas trazadas por el mar que luego se borran (cf. *en. Ps.* 8,13).

122. San Agustín la ve aludida en el castigo impuesto al hombre de trabajar la tierra con sudor, interpretándolo como la dificultad que experimenta para hallar la verdad (cf. *Gn. adu. Man.* 2,20,30: «... difficultatem inveniendae veritatis habet ex corruptibili corpore... Et quoniam necessitate iam per hos oculos et per has aures de ipsa veritate admonemur, et difficile est resistere phantasmatis quae per istos sensus intrans in animam, quamvis per illos intret etiam ipsa admonitio veritatis»). De aquí procede la abundante cosecha de error en las doctrinas de los filósofos paganos (cf. *ciu.* 18,41,1-2): el dualismo y exagerado racionalismo de los maniqueos (*conf.* 8,10,22; 3,6,10; 5,3,6; *mor.* 2,3-10), el escepticismo de la nueva Academia (*Acad.* 2,5,11; *ciu.* 19,18), el inepto sensismo de estoicos y epicúreos (*ciu.* 8,5). También los neoplatónicos, aunque se acercan mucho más a la doctrina cristiana, fracasaron en el aprehender la auténtica naturaleza de la sabiduría que es la Palabra encarnada y, como tal, el verdadero fin de la búsqueda de la felicidad y el único camino hacia ella (*uera rel.* 24,45; *ciu.* 9,17; *en. Ps.* 8,8; *conf.* 5,3,5; 7,21,27) (cf. D. J. MACQUEEN, *Contemptus Dei: St. Augustine on the disorder of Pride in Society, and its Remedies*, en *Recherches Augustiniennes* 9 [1973] 227-293: 275).

Toda la metafísica agustiniana del conocimiento puede quedar resumida en estos dos temas: presencia de Dios y autoconsciencia humana <sup>123</sup>. Por la autoconsciencia del espíritu, hecha a imagen de Dios, se revela la presencia de la verdad inmutable y la presencia de Dios como fundamento de esa verdad. Condición necesaria es que el espíritu se conozca como lo que realmente es. Pero el espíritu enredado en esa concupiscencia no se reconoce como tal. Adherido por el amor a las realidades sensibles, cuando intenta conocerse, se identifica con las cosas que ama y se trata de acuerdo con lo que juzga ser <sup>124</sup>. Como consecuencia, al no llegar al núcleo de su ser, tampoco llega a la sede de la verdad ni, por tanto, a la verdad misma. Es el problema que, poniendo ya nombre a la verdad, denunciaba san Agustín a propósito de sí mismo, cuando afirmaba que Dios estaba dentro de sí, pero él estaba fuera, o que Dios estaba con él, pero él no estaba consigo <sup>125</sup> o cuando deducía que no encontrándose a sí mismo, menos podía encontrar a Dios <sup>126</sup>.

El hombre que se deja llevar por la curiosidad pierde la consciencia de las realidades espirituales, subordinando la razón superior a la inferior, la sabiduría a la ciencia y, por tanto, la contemplación a la acción, que va a consistir en un uso desordenado del mundo temporal <sup>127</sup>. Está capacitado para conocer las cosas y su belleza y la causa última y razón de ellas, la Verdad y Belleza absolutas, pero cercena esta segunda posibilidad. El hombre se automutila, inutilizando, en lo que se refiere al ámbito cognoscitivo, su dimensión espiritual. Se entrega al mundo exterior <sup>128</sup>. La mirada de su mente queda extraviada, fuera del camino, del horizonte y de las perspectivas de su actividad específica, y cada nuevo objeto y cada nuevo afán son otros cepos y ligaduras con que se va cerrando y oscureciendo la pupila del corazón. En el favorecer esta actitud de extravío concurren todas las pasiones y apetencias humanas, multiplicando las solicitudes y alicientes por los que el hombre seguirá desvaneciéndose hasta llegar a la total alienación <sup>129</sup>.

Respecto a esta concupiscencia, los sentidos, su único órgano de conocimiento, tienen dos funciones. Una mira al mundo exterior, otra al mundo interior del hombre. En cuanto al mundo exterior, ellos posibilitan que el hombre lo conozca. Es el aspecto positivo. Pero, al mismo tiempo, le ofrecen un sin fin

123. R. FLÓREZ, *Presencia de la verdad*, Madrid 1971, p. 235.

124. Cf. *Trin.* 12,8,13.

125. *Conf.* 10,27,38.

126. *Conf.* 5,2,2.

127. D. J. MACQUENN, *Contemptus Dei*, p. 277. Remite a *Trin.* 12,14,22. Cf. también *Io. eu. tr.* 25,15-16; *mus.* 6,13,40; *trin.* 12,4,4; 12,10,15; 12,15,25.

128. Cf. *Trin.* 11,1,1.

129. Cf. R. FLOREZ, *Presencia de la verdad*, p. 236.

de espectáculos que pueden dejarlo preso en la realidad sensible. Es el aspecto negativo. En efecto, cuando el hombre se halla cautivo de los espectáculos exteriores, pierden interés para él los espectáculos de la mente, como llama el santo a la contemplación de la verdad y belleza espirituales. Ni le interesan ni los conoce <sup>130</sup>. Cree que le bastan los sentidos del cuerpo para vivir feliz. Es una ceguera parcial y congénita en el estado actual del hombre, consecuencia del pecado de origen. La inteligencia, lo que en verdad le engrandece, apenas tiene espacio de acción. Las verdades del espíritu a las que ella otorga el acceso no suscitan su amor. Una posibilidad a que renuncia.

A partir de aquí se comprende que la concupiscencia de los ojos se manifieste principalmente en la búsqueda de espectáculos con sus exhibiciones de *monstra et miracula* <sup>131</sup>, en el conocimiento inútil de la naturaleza, en las artes mágicas, en el tentar a Dios pidiéndole signos y prodigios por el sólo deseo de verlos <sup>132</sup>.

En relación con el mundo interior, lo propio de la concupiscencia de los ojos es alimentarlo desde lo sentidos. Por medio de ellos entran en el interior del hombre las imágenes de la realidad exterior, suministrando el material para que la imaginación cree sus propias fantasías. Con él produce sus propios espectáculos que, de una parte, le distraen y, de otra, le impiden contemplar la verdad que mora en el interior del hombre <sup>133</sup>.

El santo ve la curiosidad ilícita como una pestilente carencia de verdad <sup>134</sup>. De hecho, califica este vicio de vanidad <sup>135</sup> o vaciedad <sup>136</sup>. Dejarse llevar de la concupiscencia de los ojos o de la curiosidad significa renunciar a la plenitud de la verdad en favor de lo que sólo es, en el mejor de los casos, una

---

130. Una forma de conocer el concepto que tenía san Agustín de la concupiscencia de los ojos o concupiscencia es ver la simbología zoomórfica a que recurre. En unos casos la asocia con los peces, «que pasan una y mil veces por las sendas secretas del abismo» (*conf.* 5,3,4), «demostrando el pertinacísimo empeño de quienes buscan las cosas vanas y pasajeras» (*en. Ps.* 8,13); en otros, con la serpiente, viendo una alusión a dicho vicio en las palabras que el Dios le dirigió en el paraíso: *comerás tierra* (Gen 3,14), aduciendo como razón que «quien se alimenta de tierra penetra en abismos profundos y oscuros, pero temporales y terrenos» (*Gn. adu. Man.* 2,18,27).

131. Al respecto cf. M. TASINATO, *Sulla curiosità. Apuleio e Agostino*, Parma 1994, p. 28-29.

132. *Conf.* 10,35,55; s. 313 A,3: «Quae mala facit turpis curiositas, concupiscentia vana oculorum, aviditas nugacium spectaculorum, insania stadiorum, nullo praemio conflictus certaminum».

133. Cf. *uera rel.* 39,72.

134. «Omnis enim curiositas illicita pestilens inopia est veritatis» (s. 112 A,3).

135. «... vanitate rerum quae foris sunt» (*exp. prop. Rom.* 58; s. 313 A,3).

136. «Inanis curiositas» (*exp. prop. Rom.* 58).

participación minúscula de ella (cualquier realidad creada percibida por los sentidos), o más pequeña aún (sus imágenes) o prácticamente nula (las creaciones de la imaginación). La curiosidad pre-ocupa al espíritu con imágenes vacías, disfrazándolas con los engañosos títulos de conocimiento y ciencia. En su polémica antimaniquea, cuando acusa a sus antiguos correligionarios de materialismo y sensualismo, san Agustín pone en contraste las vanidades perseguidas por el espíritu curioso con la adherencia a la eterna verdad del espíritu unificado <sup>137</sup>.

A nivel de fe, la concupiscencia de los ojos se caracteriza por negarse a aceptar nada que no entre por los sentidos. Y como los contenidos de la fe no siguen ese cauce, quien se halla dominado por tal concupiscencia renuncia a creer. Es el caso de los maniqueos. Dios es un ser puramente espiritual; por tanto, quien no tiene o, mejor, no usa el órgano de conocimiento adecuado no puede llegar a Él. Además, Dios tiene su morada en la más profunda intimidad del hombre; en consecuencia, quien ha renunciado a entrar en ella o es incapaz de hacerlo, tampoco puede acceder a Él. Por otra parte, Dios está enraizado en el ser del hombre y el hombre pretende llegar a Él. La consecuencia, negativa, de lo dicho es que la imagen que se tiene de Dios se forma a tono con el instrumento con que se le quiere conocer y del lugar donde se le pretende hallar. De aquí nace la idolatría, al identificar a Dios ya con alguna de sus obras, ya con alguna de las obras del hombre. Tal ciencia a menudo degenera en una virtual autodivinización que degrada totalmente la noción de divinidad reduciendo a Dios incluso a un nivel ocasionalmente infrahumano <sup>138</sup>.

La concupiscencia de los ojos no hace sino cegar el ojo interior del espíritu, por medio del cual san Agustín descubrió por primera vez la espiritualidad y trascendencia de Dios <sup>139</sup>. Por tanto, la verdadera labor del hombre, como ser capacitado para conocer, ha de consistir en sanar y fortalecer el ojo interior y a ese objetivo mira toda la actividad de la Iglesia <sup>140</sup>.

137. Cf. J. TORCHIA, *St. Augustin's Triadic Interpretation of Iniquity*, p. 161.

138. D. J. MACQUEEN, *Contemptus Dei*, p. 277. Referencia a *conf.* 5,3,5. Cf. también *Gn. adu. Man.* 2,15,38 donde san Agustín refiere la concupiscencia de los ojos a la adoración del sol por los maniqueos, a propósito del hecho de que, tras la caída, a Adán y a Eva se le abrieron los ojos.

139. Cf. *conf.* 7,10,16.

140. *S.* 88,5,5: «Tota igitur opera nostra, fratres, in hac vita est sanare oculum cordis, unde videatur Deus. Ad hoc sacrosancta mysteria celebrantur; ad hoc sermo Dei praedicatur; ad hoc exhortationes Ecclesiae morales, id est, pertinentes ad corrigendos mores, ad emendandas carnales concupiscentias, ad renuntiandum non voce tantum, sed mutata vita huic saeculo; ad hoc agunt quidquid agunt divinae sanctaeque Litterae, ut purgetur illud interius ab ea re quae nos impedit ab aspectu Dei».

Es el momento de considerar ya, desde esta perspectiva, uno a uno los párrafos siguientes del capítulo segundo de la Regla.

## 9.2. Aplicación al párrafo segundo

Tres aspectos cabe considerar: el campo de aplicación, el principio aplicado y la aplicación misma.

### 9.2.1. Campo de aplicación: la oración privada en el oratorio.

Como ya se habló en su momento de otros aspectos relacionados con el oratorio <sup>141</sup>, ahora sólo nos ocuparemos brevemente de la oración privada que los siervos de Dios pueden hacer en él.

El santo, decíamos, entiende la oración en común al servicio de la oración personal. Es propio de ella excitar el fervor, mantener vivo y acrecentar el deseo de Dios de los participantes <sup>142</sup>. La doctrina agustiniana sobre la oración tiene carácter genérico y vale para cualquier modalidad de la misma. Con todo, el santo habla también de la oración privada como contrapuesta a la oración en común. El texto más explícito lo encontramos, una vez más, en la carta a Proba. Se trata de un pasaje en el que se percibe el eco del segundo párrafo del capítulo segundo de la Regla. Helo aquí:

Siendo esto así, tampoco será inútil o vituperable dedicarse largamente a la oración cuando hay tiempo, es decir, cuando no lo impide el deber de realizar otras acciones buenas y necesarias, aunque también en ellas, como he dicho, hemos de orar con aquel deseo. Pues, contra lo que algunos piensan, el orar largo tiempo no equivale a decir muchas palabras. Una cosa es un largo discurso y otra un afecto sostenido. En efecto, también del Señor mismo está escrito que pernoctaba en oración y que oraba prolijamente <sup>143</sup>.

Además de abogar por la oración privada, el texto es rico en matices. De él parece desprenderse que no faltaban quienes la consideraban vituperable

141. Cf. capítulo anterior.

142 . Cf. *ep.* 130,9,18 y *s. Mayence* 62 (= Dolbeau 26), 11, ya citados.

143. «Quae cum ita sint, etiam diu orare, cum uacat, id est cum alia bonarum et necessarium actionum non impediuntur officia, quamuis et in eis, ut dixi, desiderio illo semper orandum sit, non sit improbum nec inutile. Neque enim ut nonnulli putant, hoc est orare in

e inútil <sup>144</sup>, esto es, moralmente reprobable (*improbum*) y religiosamente infructuosa (*inutile*). San Agustín sale en su defensa rechazando ambos calificativos. Pero matiza bien en qué circunstancias es aceptable esa oración privada: cuando otros deberes no reclaman el tiempo que se pensaba dedicarle. De hecho puede darse el caso de que alguien, bajo pretexto de entregarse a la oración, abandone lo que estrictamente constituye su deber. En tal circunstancia esa oración privada se convierte en un acto moralmente censurable. Pero san Agustín todavía puntualiza más respecto de las acciones: no cualquier actividad ha de prevalecer sobre la oración privada, sino sólo aquellas que sean buenas. Más aún, ni siquiera debe prevalecer cualquier acción buena sobre la oración, sino sólo aquella que sea necesaria. Llegados aquí quisiéramos saber el criterio para juzgar como necesaria una acción, pero san Agustín no lo indica.

A la oración privada se la critica también por su presunta inutilidad. Suponemos que la referencia se orienta al ámbito religioso. Lo deducimos de la continuación del texto. La objeción que parece derivarse de él sonaría más o menos así: hasta el trabajo se puede convertir en oración; por tanto, carece de sentido renunciar al trabajo en favor de ella. San Agustín concede lo primero, esto es, que también en la actividad se puede orar con el deseo, pero no la conclusión extraída, y por eso reafirma la utilidad de la oración privada, a pesar de ello. Otra objeción tenía base bíblica: sería caer en el mucho hablar, rechazado por Jesús (Mt 6,7). A lo que san Agustín responde, primero, distinguiendo entre orar y decir muchas palabras, y, luego, aduciendo como ejemplo la conducta del Señor. Hay que añadir, además, que estas reflexiones sobre la oración privada aparecen, en la carta como en la Regla, relacionadas con lo que ha dicho inmediatamente antes acerca de los «intervalos de horas y tiempos» dedicados a la oración <sup>145</sup>.

---

multiloquio (cf. Mt 6,7), si diutius oretur. Aliud est sermo multus aliud diuturnus affectus. Nam et de ipso domino scriptum est, quod penoetauerit orando (cf. Lc 6,12) et quod prolixius orauerit (cf. *ib.* 22,43)» (*ep.* 130,10,19).

144. En realidad la crítica parece centrarse en el dedicar largo tiempo a la oración, no tanto en el simple hecho de orar. Pero como no se indica qué se entiende por «largo tiempo» en la práctica puede convertirse en crítica a la oración misma.

145. Resulta claro del comienzo de la frase: «Quae cum ita sint...».

### 9.2.2. *El principio aplicado.*

El segundo párrafo del capítulo segundo de la Regla contempla el primer campo de dificultades, el mundo exterior que penetra por los sentidos, en el ámbito específico de la oración privada.

El mundo exterior es ambivalente respecto de la oración. En principio, en cuanto hechura de Dios de quien conserva las huellas, puede y debe elevar el hombre hacia Él <sup>146</sup>. La belleza que nuestros ojos contemplan o los demás sentidos perciben, por tratarse de una participación de la Belleza suprema, que es Dios, debería conducir al hombre a Él <sup>147</sup>. En la práctica, sin embargo, y debido a los efectos nocivos del pecado de origen, se convierte muchas veces en obstáculo <sup>148</sup>. El hombre se da por satisfecho con esa belleza sensible y no siente la necesidad de elevarse a su fuente, la suprema Belleza espiritual.

Un concepto clave en este contexto es el de espectáculo. San Agustín recurre a una realidad social, la pasión del mundo romano por los ellos, para explicar una realidad espiritual. Con anterioridad señalamos el afán de espectáculos como una de las manifestaciones de la concupiscencia de los ojos, la primera de las indicadas por san Agustín. Ya en la más temprana literatura cristiana latina fueron frecuentemente condenados por su carácter inmoral, por estar vinculados a la idolatría y en cuanto derrochadores de riquezas a las que se podría dar un uso más humanitario <sup>149</sup>. A nuestro interés sirve, sobre

---

146. Cf. *conf.* 5,1,1: «Non cessat nec tacet laudes tuas uniuersa creatura tua nec spiritus omnis por os conuersum ad te nec animalia nec corporalia per os considerantium ea, ut exurgat in te a lassitudine anima nostra innitens eis, quae fecisti, et transiens ad te, qui fecisti haec mirabiliter...».

147. «Creatura tua spectaculum mihi facta est: quaesivi in opere artificem, et in conditis omnibus conditorem» (*en. Ps.* 142,10; también *en. Ps.* 144,13; 145,12; *s.* 197, 223 A,1; 241,2; *ep.* 6\*,3; *Gn. adu. Man.* 1,16,26. Cf. G. MADEC, *Connaissance de Dieu et action de grâces. Essai sur les citations de l'Ép. aux Romains I,18-25 dans l'oeuvre de saint Augustin*, en *Recherches Augustiniennes* 2 (1962). 273-309).

148. También frente al espectáculo de la naturaleza vale la distinción que establece san Agustín entre espectadores carnales y espectadores espirituales, según lo que son capaces de contemplar en los tormentos de los mártires (cf. *s.* 51,1,2). La diferencia quedaría establecida en este otro texto: «Sunt enim et hi multi sunt, qui plus tenentur admiratione rerum quam cognitione causarum, ubi miracula mira esse desistunt, et opus est eos ad invisibilem fidem visibilibus mirabilibus excitari, ut puritate purgati eo perveniant ubi familiaritate veritatis mirari desinant...» (*ep.* 120,1,5).

149. Al respecto puede verse H. JÜRGENS, *Pompa diaboli. Die lateinischen Kirchenväter und das antike Theater*, Stuttgart-Berlin- Köln-Mainz 1972; W. WEISMANN, *Kirche und Schauspiele in Urteil der lateinischen Kirchenväter unter besonderer Berücksichtigung von Augustin*, Würzburg 1972; F. VAN DER MEER, *San Agustín pastor de almas*, Barcelona 1965, p. 82-94; A. HAMMAN, *La vida cotidiana en Africa en tiempos de san Agustín*, Iquitos-Madrid 1989, p. 177-239.

todo, una expresión con que, entre otras, el obispo de Hipona describe a quienes asisten a ellos: alimentan su memoria con cosas no sólo inútiles, sino también dañinas<sup>150</sup>. Es decir, ocupan de antemano con tales cosas lo que debe ser morada de otras de categoría superior.

Pero cuando san Agustín menciona los espectáculos en este contexto no está pensando sólo en los que mueven a las masas. Una acción, la que sea, puede ser considerada como espectáculo, con tal que alguien la contemple (*spectat*), aunque ese alguien sea una sola persona. La vida diaria ofrece ejemplos a cada momento. La misma naturaleza, tanto la animada como la inanimada, es pródiga en ellos. En el examen personal de conciencia que sobre la concupiscencia de los ojos hace el santo en el libro décimo de las *Confesiones* menciona tres de estos: el galgo persiguiendo a la liebre, la salamandrea que anda a la caza de moscas y la araña que envuelve a las atrapadas en sus redes<sup>151</sup>.

Tales espectáculos deberían elevar el corazón del hombre a Dios, del que hablan sus obras<sup>152</sup>. Sin embargo, con frecuencia, si no de ordinario, producen el efecto contrario. San Agustín lo expresa de esta manera: «hasta me distrae tal vez de algún gran pensamiento y me hace salir del camino, no porque salga de él el jumento que me lleva, sino por la nueva dirección que toma el corazón»<sup>153</sup>. El texto contiene la realidad y la imagen; la imagen es el desviar del camino; la realidad, el apartar la inteligencia o el corazón de las altas cuestiones que le puedan estar ocupando. Inteligencia y corazón: dos esferas en que ejerce su influjo negativo, que se puede interpretar como el ámbito epistemológico y el de la experiencia religiosa. El corazón vuelto hacia Dios en la plegaria, de repente le da la espalda para mirar en otra dirección. El espectáculo interior y divino, percibido por lo más sublime que posee el hombre, cede su puesto al espectáculo exterior y terreno, captado por los sentidos. A veces acontece sólo de forma momentánea, pero, como dice el mismo san Agustín, el rápido levantarse no anula la caída<sup>154</sup>.

Con su lucidez habitual, el santo recuerda que el problema no se mide en valores de cantidad, sino de calidad. El espectáculo puede ser de dimensiones ridículas, pero el efecto que produce no es por eso menor. «¿Acaso porque

150. «... aliquando tenentes in animo phantasias vanitatis suae, et memoriam suam pascentes rebus non solum inutilibus, sed etiam pernitosius, gaudentes in eis tanquam in dulcibus, sed pestiferis» (*en. Ps.* 147,8).

151. *Conf.* 10,35,57.

152. «Tacet Deus, sed loquuntur opera Dei» (*s.* 313 D,2).

153. *Ib.*: «auertit me fortassis et ab aliqua magna cogitatione atque ad se conuertit illa uenatio, non deuiare cogens corpore iumentu, sed cordis inclinatione...».

154. *Ib.*: «Aliud est cito surgere, alud est non cadere»; cf. también *exp. Gal.* 20.

son animales pequeños no es el efecto el mismo?»<sup>155</sup>. Hasta aquí el contexto doctrinal en que creemos ha de leerse la recomendación contenida en el segundo párrafo del capítulo segundo de la Regla.

### 9.2.3. Aplicación del principio

San Agustín podía haber aplicado el principio a otros ámbitos relacionados de un modo u otro con la oración. De hecho lo aplica al ámbito de la oración privada en el oratorio del monasterio. La aplicación responde, sin duda, a un problema concreto relacionado con el trabajo, pero cuyos detalles nos resultan desconocidos.

El legislador trata de evitar que en el oratorio se produzcan espectáculos que impidan la oración del siervo de Dios que, sin otra obligación que cumplir, quiera dedicar su tiempo a ella<sup>156</sup>. La diferencia está en que el espectáculo en que piensa san Agustín es producido por otros siervos de Dios. No se trata, obviamente, de que estos pretendan montar un espectáculo en toda regla. Pero la actividad que pudieran realizar en el oratorio, al caer bajo la acción de la vista o de otro sentido del siervo de Dios que quisiera orar, se convierte de hecho para él en espectáculo. Queriendo o sin quererlo, él se convierte en espectador de algo que acontece a su lado. Y, flaco como es todo hombre<sup>157</sup>, su corazón puede dejar de lado a Dios y fijar su mente en dicha acción. Como en los espectáculos más llamativos, la curiosidad le retiene en ella<sup>158</sup>.

En un sermón san Agustín se ocupa en señalar cuán importante es la necesaria adecuación del lugar destinado a la oración y de cómo ha de resultar agradable la estancia en él. Lo que en dicho lugar refiere al corazón del que ora, vale también para el local físico<sup>159</sup>. En ese contexto hay que entender la recomendación del párrafo que nos ocupa.

El silencio exterior es, como norma, requisito para que pueda producirse el silencio interior, condición, a su vez, imprescindible para el encuentro con Dios en la oración. El dejarse arrastrar por cualquier tipo de espectáculo

---

155. *Ib.*: «Num quia parua sunt animalia, ideo non res eadem geritur?».

156. Igual que en *ep.* 130, 10, 19 (cf. antes, nota 143).

157. *Conf.* 10, 35, 57: «... et demonstrata infirmitate mea...».

158. *Ep.* 120, 1, 5: «Nam et in theatris homines funiambulū mirantur, musicis delectantur...; in illo stupetur difficultas, in his retinet pascitque iucunditas».

159. *En. Ps.* 33, 2, 8; texto latino más adelante, en nota 229.

exterior destruye la atención del espíritu necesaria para orar <sup>160</sup>. Echando mano de la prudencia, los siervos de Dios han de discernir qué cosas facilitan el encuentro con Dios y cuáles lo impiden <sup>161</sup>, con referencia tanto a sí mismos como a los demás <sup>162</sup>. El texto de la Regla, sin embargo, sólo contempla la segunda posibilidad.

En este capítulo san Agustín se limita a lo negativo: no dejarse seducir por los espectáculos. Pero eso sabe a poco. Una sana pedagogía tiene en cuenta que el simple prohibir raramente lleva a buen puerto; requiere ser completado con un estímulo positivo. ¿Puede el hombre renunciar sin más a los espectáculos? San Agustín está convencido de que no. Por eso, su propuesta consiste en llamar la atención sobre otros espectáculos. Pero no lo hace en este capítulo segundo, sino en el lugar que le corresponde según la estructura pensada para la Regla, esto es, en su capítulo octavo. Pero no es eso lo que nos ocupa en este momento.

### 9.3. Aplicación al párrafo tercero

Este párrafo suele centrar de modo especial la atención de los comentaristas. También nosotros le dedicaremos más espacio que a los demás. Pero no porque lo consideremos más importante, ni la esencia de lo que afirma la Regla sobre la oración <sup>163</sup>, sino porque la obra del santo suministra copioso material para el comentario. Obviamente, esta riqueza se debe a la importancia del aspecto de la oración que toma en consideración. Como en el apartado anterior distinguimos el principio aplicado, su campo de aplicación y la aplicación misma.

---

160. Cf. *S.* 51,1,1: «... pro his qui nondum intenti sunt spectacula veritatis, sed dediti sunt spectaculis carnis...».

161. *Mor.* 15,25: «... prudentiam, amorem bene discernentem ea quibus adiuvetur in deum, ab his quibus impediri potest».

162. Aunque determinada actividad pueda no ser impedimento para la oración de quien la realiza (hablando de los cenobitas de Egipto, san Agustín afirma que realizaban un trabajo «que no aparta la mente de Dios»: *mor.* 1, 31,67, puede serlo para quien, en determinado contexto, es espectador involuntario de la misma.

163. Cf. VAN BAVEL, 50.

### 9.3.1. *El principio aplicado*

El principio es el siguiente: el mundo exterior que, a través de los sentidos, ha penetrado en el interior del hombre se convierte en impedimento para la oración.

El texto latino dice: *hoc uersetur in corde quod profertur in uoce*. A la hora de traducirlo, la variante principal entre los diversos autores se concentra en el verbo *uersetur*<sup>164</sup>. Los verbos usados para expresar su significado son varios: sentir<sup>165</sup>, vivre<sup>166</sup>, be alive<sup>167</sup>, meditate<sup>168</sup>, essere vivo<sup>169</sup>, meditare<sup>170</sup>, etc. Si exceptuamos el *meditate* y el *meditare*, los demás parecen indicar con distintos matices la misma realidad: la presencia en el corazón de lo que se profiere con la voz. Por supuesto, hay que pensar en una presencia cualificada, sentida, activa en la persona, más que en un simple almacenaje en el corazón. Se trata de matices recogidos en los verbos utilizados; todos indican algo más que el puro hecho de la presencia. Pero eso no lo dice el texto agustiniano. El «meditar», por el contrario, no apunta en primer lugar a la presencia de algo en un lugar sino a una actividad de la persona. El recurso a este verbo parece reflejar una concepción de la oración de carácter discursivo que quizá se ajuste mejor a otro tipo de oración que a la hecha con himnos y salmos. Es una opción que juzgamos hay que descartar porque no refleja el contenido del texto. A nuestro parecer, en efecto, la frase agustiniana únicamente expresa el deseo de que cuanto profiere la voz –señal de que se trata de oración oral, no necesariamente en común o pública– encuentre lugar en el corazón del siervo de Dios. Un deseo que halla su justificación en el hecho de que el corazón, como veremos, puede estar ya ocupado por otros inquilinos indeseados.

Esta asociación entre voz u otros términos que fundamentalmente hacen referencia a la misma realidad (lengua, labios, sonido) y corazón y sus equivalentes (afecto, obras) aparece con frecuencia en la obra agustiniana, sobre todo en los comentarios a los salmos. Téngase en cuenta, al respecto, que la recomendación de la Regla tiene lugar en el contexto de la oración hecha con

---

164. También existe cierta divergencia respecto de *uoce*. Algunos traducen el término por «labios» (L. VERHEIJEN, en NA I, 20), corazón (G. LAWLESS, *Augustine of Hippo and his Monastic Rule*, Oxford 1987, p. 85).

165. *Constituciones de la Orden de Hermanos de san Agustín*, Madrid 1991.

166. L. VERHEIJEN, en NA I, 20.

167. G. LAWLESS, *Augustine of Hippo and his Monastic Rule*, Oxford 1987, p. 85

168. AGATHA MARY, 103.

169. AGOSTINO D'IPPONA, *La regola*. Testo Latino-Italiano, Palermo 1986, p. 27.

170. TRAPÈ, 245.

salmos <sup>171</sup>. Para una mejor intelección, procede advertir que, como ya acontece en la Biblia, en la obra agustiniana «corazón» (*cor*) es un término cargado de significado <sup>172</sup>. Para el santo, el «corazón» representa el nivel más profundo del propio ser <sup>173</sup>. Él lo identifica con el «hombre interior» <sup>174</sup> y, en cuanto tal, le asigna boca, lengua, voz, <sup>175</sup> etc. Mas para nuestro caso lo importante es recordar que san Agustín lo interpreta como el aposento a que Jesús manda retirarse para hacer oración (Mt 6,6) <sup>176</sup>. El corazón es el lugar de la morada de Dios. En él nos escucha, porque en él tiene sus oídos <sup>177</sup>. En consecuencia, es necesario que cuanto dicen los labios llegue a Él.

Esta idea la formula el santo de diversas maneras. O bien pone de relieve el sentido de la acción de cada una de las partes: cantamos con la voz para encendernos en llamas, cantamos con el corazón para agradar a Dios <sup>178</sup>. O bien saca a la luz el engaño de quien no mira más que a las palabras: no basta con afirmar que se bendice a Dios con la lengua, si el corazón se mantiene

171. «Hymnis et psalmis cum oratis Deum...».

172. Cf. E. DE LA PEZZA, *El significado de «cor» en san Agustín*, París 1962; G. MADEC, *Cor*, en *Augustinus-Lexikon*, 2/1, p. 1; V. GROSSI, *Il «Cor» nella spiritualità di sant'Agostino*, in AAVV., *L'antropologia dei maestri spirituali*, Roma 1991, p. 125-142; I. BOCHET, *Le coeur dans saint Augustin*, en *À l'aube du troisième millénaire: pour une civilisation du coeur*, Éditions de l'Emmanuel, Paray-le-Monial 2000; L. VERHEIJEN, «*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: 109-111.

173. Cf. C. H. GOWANS, *The Identity of the True Believer in the Sermons of Augustine of Hippo: A Dimension of his Christian Anthropology*, Lewiston, NY, 1998, p. 29; véase todo el capítulo segundo).

174. En toda la literatura patristica «le mot *cor* es un equivalente lyrique du mot *anima* et il apparaît spontanément lorsqu'à la langue philosophique se substitue le style poétique et biblique» (A. GULLAUMONT, *Le sens des noms du coeur dans l'Antiquité*, en *Études Carmélites* 29 [1965] 41-81:73).

175. Para boca, cf. *en. Ps.* 125,5,6,8; 137,2; 141; 106,1; para lengua, *en. Ps.* 125,5; para voz, *en. Ps.* 31 II,15 y M. VINCENT, *La prière selon saint Augustin d'après les «Enarrationes in psalmos»*, en *Nouvelle Revue Théologique* 110 (1988) 371-402: 376.

176. «Ubi exaudivit Dominus? Intus. Ubi dat? Intus. Ibi oras, ibi exaudiris, ibi beatificaris. Orasti, exauditus es, beatificatus es; et non scit qui iusta te stat; gestum est totum in occulto, sicut Dominus in evangelio dicit: *Intra in cubiculum tuum, claude ostium tuum, et ora in occulto...* Cum ergo intras in cubiculum tuum, intras cor tuum» (*en. Ps.* 33,2,8). Cf. también *en. Ps.* 35,5; *s. dom. m.* 2,3,11; *mag.* 1,2 («quo nomine significatur mentis penetralia»).

177. Cf. *en. Ps.* 35,14; 147,5 y M. VINCENT, *La prière selon saint Augustin*, p. 376.

178. «Non enim tantum cantamus, quando voce et labiis sonamus canticum; est et canticum intus, quia sunt et aures cuiusdam intus. Voce cantamus ut nos excitemus; corde cantamus, ut illi placeamus» (*en. Ps.* 147,5).

silencioso, si se bendice con la boca y se maldice con el corazón (Sal 61,5) <sup>179</sup>. Otras veces trata de disuadir de que cada elemento vaya por su lado, por ejemplo, desgañitándose de tanto gritar, mientras queda mudo el corazón <sup>180</sup>. O, de forma más positiva, procura estimular a que vayan juntos, invitando, por ejemplo, a que las plegarias que oyen quienes están al lado sean gritos de afecto que lleguen a los oídos de Dios <sup>181</sup>. También gusta de contraponer a los hombres y a Dios como receptores respectivos del grito exterior y del clamor del corazón <sup>182</sup>. En algunos textos opta por indicar el éxito o fracaso asegurados según que vayan de acuerdo o no la boca y el corazón, el sonido y el afecto. Muchos, en efecto, clamaron con su corazón sin mover los labios, mientras que otros, atronando con su boca, por tener el corazón lejos de Dios no recibieron nada <sup>183</sup>. Es que a Dios se clama con el corazón, no con la voz, y Dios sólo escucha si se le grita desde el corazón <sup>184</sup>. Manteniendo la misma dialéctica entre lengua y corazón, se detiene para indicar cuándo se da esa armonía necesaria. Un caso concreto: cuando hace el corazón lo que se canta en el salmo <sup>185</sup>. En esta misma línea, identifica el corazón con las obras: el acuerdo debe darse entre voz y obras <sup>186</sup>. Por último, san Agustín recurre también a la

---

179. «Sine causa dicis quia lingua tua sonat benedictionem Domini, si corde non sones; ore benedicis et corde maledicis (Ps 61,5)» (*en. Ps.* 132,13).

180. «... ut etiam atque etiam meminertis quod modo cantabatis, ne sit lingua persreprens corde muto» (*s. Mayence* 62 [Dolbeau 26],1, p. 366).

181. «sed quod sonuistis voce ad aures inuicem uestras clametis adfectu ad aures dei» (*s. Mayence* 62 [Dolbeau 26],1, p. 366)

179. «Sine causa dicis quia lingua tua sonat benedictionem Domini, si corde non sones; ore benedicis et corde maledicis (Ps 61,5)» (*en. Ps.* 132,13).

180. «... ut etiam atque etiam meminertis quod modo cantabatis, ne sit lingua persreprens corde muto» (*s. Mayence* 62 [Dolbeau 26],1, p. 366).

181. «sed quod sonuistis voce ad aures inuicem uestras clametis adfectu ad aures dei» (*s. Mayence* 62 [Dolbeau 26],1, p. 366)

182. «Voce mea ad dominum clamavi. Id est, non corporis uoce, quae cum strepitu verberati aeris promitur, sed uoce cordis, quae hominibus silet, Deo autem sicut clamor sonat (*en. Ps.* 3,4; también 4,5; 5,2; 17,7; 26 I,7; 30 II,3,10; 117,23; 125,8; 139,10; 141,2).

183. «Clamor ad Deum non est uoce, sed corde. Multi silentes labii, corde clamaverunt; multi ore strepentes, corde averso, nihil impetrare potuerunt. Si ergo clamas, clama intus, ubi audit Deus» (*en. Ps.* 30 II,3,10).

184. *Ib.*

185. «... hunc psalmus cantatur, et facit cor quod in psalmo cantatur. Quam multi enim sonant uoce et corde muti sunt? Et quam multi tacent labiis et clamant affectu. Quia ad cor hominis, aures Dei; sicut aures corporis ad os hominis, sic cor hominis ad aures Dei. Multi clauso ore exaudiuntur, et multi in magnis clamoribus non exaudiuntur» (*en. Ps.* 119,9).

186. «Vis ergo psallere? Non solum uox tua sonet laudes dei, sed opera tua concordent cum uoce tua. Cum ergo uoce cantaueris, silebis aliquando; uita sic canta ut numquam sileas» (*en. Ps.* 146,2). «Rogamus uos ut, quomodo uobis placet uerbum dei, sic placeat et in

contraposición entre exterior e interior, entre oído y corazón (mente), no sólo en el contexto de la oración humana, sino también en el de la revelación divina <sup>187</sup>.

Los textos se pueden multiplicar, pero no hace falta. Los ofrecidos son suficientes para hacer ver la insistencia del santo en la continuidad entre «boca» y «corazón» en el contexto de la oración humana y, específicamente, en el rezo de los salmos. ¿Cuál se adivina que puede ser la causa de la misma?

### 9.3.1.1. *Su experiencia personal*

Con razón se tiene a san Agustín por uno de los autores que más habla de sí en su obra, aunque sea sin alusiones explícitas. Sin ir más lejos, en la misma Regla se percibe un eco muy claro de su propia experiencia vital. En particular en este tercer párrafo, y no nos referimos ahora a su pasión religiosa por el salterio. Lo que en otros textos nos dice sobre su propia oración es clave para comprender el deseo expresado en el pasaje de la Regla que nos ocupa.

Comenzamos con un bello texto en que san Agustín se dirige a los maniqueos:

Sean crueles con vosotros quienes ignoran con cuánta fatiga se halla la verdad y cuán difícilmente se evitan los errores. Sean crueles con vosotros quienes ignoran cuán raro y arduo es superar las imaginaciones de la carne con la serenidad de una mente piadosa. Sean crueles con vosotros quienes ignoran cuán difícil es curar el ojo del hombre interior para que pueda ver el sol que le es propio... *el sol de justicia* (Mal 4,2)... *la luz verdadera que alumbra a todo hombre que viene a este mundo* (Jn 1,9). Sean crueles con vosotros quienes ignoran tras cuántos suspiros y gemidos acontece el poder comprender, siquiera un poco, a Dios. Finalmente, sean crueles con

---

moribus uestris, non in aure sola, sed et in corde, non corde solo, sed et in uita, ut sitis familia dei apta et placita oculis eius ad omne opus bonum» (s. *Mayence* 61 [Dolbeau 25], 28, p. 267).

187. «... erigit auditum in illam vocem Dei internam, audit rationabile carmen intrinsecus. Ita enim desuper in silentio sonat quiddam, non auribus sed mentibus; ut quicumque audit illud melos, taedio afficiatur ad strepitum corporalem, et tota ista vita humana tumultus ei quidam sit, impediens auditum superni cuiusdam soni nimium delectabilis, et incomparabilis, et ineffabilis (en. *Ps.* 42,7).

vosotros quienes nunca se vieron engañados en el error... Pero yo, que, errante por tanto tiempo, pude ver al fin en qué consiste esa verdad que se percibe sin relatos de fábulas vacías de contenido; yo, que, miserable, apenas merecí superar, con la ayuda del Señor, las vanas imaginaciones de mi espíritu, coleccionadas en mis variadas opiniones y errores; yo, que tan tarde me sometí a médico tan clementísimo que me llamaba y halagaba para eliminar las tinieblas de mi mente; yo, que tanto tiempo lloré para que la sustancia inmutable e incapaz de mancillarse se dignase manifestar a mi interior, testimoniándola los libros divinos; yo, en fin, que busqué con curiosidad, escuché con atención y creí con temeridad todas aquellas fantasías en que vosotros os halláis enredados y atados por la larga costumbre...; yo en ningún modo puedo ser cruel con vosotros <sup>188</sup>.

El texto es largo pero creemos que vale la pena. Primero como testimonio de la calidad humana de san Agustín; luego por su contenido. San Agustín refiere cuán difícil es la conquista de la verdad y cuáles fueron las dificultades que tuvo que superar para llegar a ella. Idéntica terminología la veremos aparecer repetidamente en las páginas que siguen. Me refiero a los conceptos siguientes: fantasías (*phantasmata*) carnales, mente clara y diáfana, sanar el ojo del hombre interior, engaño del error, oscuridad de la mente, quimeras (*figmenta*), curiosidad, etc. Podemos afirmar que, con sólo mínimas acomodaciones, tenemos indicadas también las dificultades para alcanzar la oración cristiana. No en vano, como señalamos en un apartado anterior, verdad y oración son dos temas íntimamente relacionados que ocupan el mismo compartimiento en la estructura que subyace a la Regla.

En lo que aquí refiere respecto a su lucha por la verdad, se encuadra sin dificultad lo afirmado en otros textos a propósito de su oración. La *ep.* 48 a los monjes de la isla Cabrera nos ofrece un texto iluminador. En el primer apartado se sincera con ellos, exponiéndoles sus cuitas y les pide le tengan presente en sus oraciones, suponiéndolas mejores que la suyas:

Os amonesto, suplico y pido, por la profundísima humildad y la excelsa misericordia de Cristo, que me tengáis presente en vuestras santas oraciones, pues creo que son más vigilantes y sobrias que las mías. Porque la tiniebla y el tumulto de los procedimientos judiciales seculares me las menoscaban y enervan <sup>189</sup>.

---

188. «Illi in vos saeviant, qui nesciunt quanta difficultate sanetur oculus interioris hominis, ut possit intueri solem suum; qui nesciunt quam rarum et arduum sit carnalia phantasmata piaie mentis serenitate superare... » (*c. ep. Man. 2-3*).

189. «Admonemus ergo et petimus et obsecramus per Christi altissimam humilitatem et misericordiosissimam celsitudinem, ut nostri memores sitis in sanctis orationibus uestris,

Se queja de la baja calidad de su oración y aduce la razón concreta: la múltiple actividad judicial en que se ve envuelto.

Un segundo texto lo encontramos en lo que escribe de su propia oración en el examen de conciencia del libro décimo de las *Confesiones*. Confiesa que sus oraciones se ven interrumpidas y perturbadas con frecuencia <sup>190</sup>. Causa inmediata es la «bandada de pensamientos frívolos»; causa última, el hecho de que su corazón se ha convertido en un asilo de cuanto ha aceptado la curiosidad, y alberga ese montón de vanidad. Con otras palabras: su corazón está lleno de imágenes del mundo exterior que, cuando se pone ante Dios, son las primeras en salir <sup>191</sup>. Las palabras que pronuncia con su boca no encuentran cabida en el corazón donde Dios le escucha.

### 9.3.1.2. La experiencia de todo cristiano

Aunque se trata de una confesión personal, deja bien claro que tal experiencia no es sólo suya. Habla, en efecto, de «nuestras oraciones», donde «nuestras» en ningún modo parece ser un plural de autor. Y, aunque esta última apreciación no fuera exacta, sí lo es la primera. Es una de las constantes de su tratamiento de la oración, al que sin embargo los estudiosos no suelen asignarle la debida atención <sup>192</sup>.

En un precioso texto san Agustín presenta la oración como un clamor a Dios: «El clamor del corazón es un pensamiento vehemente que, cuando se da en la oración, expresa el gran afecto del que ora y pide de suerte que no desconfía de conseguir lo que pide. Se clama con todo el corazón cuando no se piensa en ninguna otra cosa» <sup>193</sup>. Pero añade acto seguido: «Tales oraciones son raras». Es decir, tal ideal es difícil de alcanzar. Las distracciones, en efecto, son numerosas.

Los pensamientos (*cogitationes*) que irrumpen durante la oración son motivo recurrente en su boca. El interior del hombre no es comparable al pec-

---

quas uos uigilantiores et magis sobrias habere credimus; nostras enim saepe sauciat et debilitat caligo et tumultus saecularium actionum» (*ep.* 48,1).

190. Cf. *conf.* 10,35,57. El texto latino en nota 70.

191. Lo mismo en *en. Ps.* 37,11 «A facie ipsarum illusionum, aliquando uix orare permittitur».

192. No así G. Antoni en *La prière chez saint Augustin*, p. 103-115.

193. *En. Ps.* 118,29,1.

*tus* de Jesús, exento de la amargura de los malos pensamientos <sup>194</sup>. Los textos agustinianos utilizan varios términos y conceptos para describir esta realidad; mas para los efectos en la oración varía poco que se trate de *cogitationes*, *phantasiae*, *phantasma*, *illusiones*, *figmenta* <sup>195</sup>, etc. Con ligeras variantes, en todos los casos se refiere a «okupas» del corazón, que irrumpen en él desde la costumbre de una vida «carnal»; una turba de *phantasmata*, semejantes a los cuerpos, se abalanzan sobre los ojos interiores y no les dejan ver <sup>196</sup>. Imagen adecuada es la de las moscas o mosquitos que, según san Agustín, proceden de la corrupción y que se meten por los ojos <sup>197</sup> e impiden ver y que, aunque se los aleje de un manotazo, regresan al instante <sup>198</sup>. La idea de tropel, de multitud, es constante:

¡Cuántas cosas, como fruto necesario de la corrupción humana, impiden pensar en Dios con la dignidad que conviene al hombre! ¡Cuántas cosas le apartan de ello! ¡Cuántas le desvían de tan sublime intención! ¡Cuántas le solicitan! ¡Qué multitud de *phantasmata*! ¡Qué muchedumbre de sugestiones! Todo esto se halla en el corazón humano, manantial de gusanos que aflora de esta corrupción <sup>199</sup>.

La preocupación que le producen aparece en una obra tan temprana como el comentario al sermón de la montaña:

De poco sirve entrar en los aposentos, si está abierta a huéspedes inoportunos la puerta por la que se introducen descortésmente las realidades exteriores y acosan a las que están en nuestro interior. Dijimos que realidad exterior es todo lo temporal y visible que entra por la puerta, esto es, por el sentido corporal a nuestros pensamientos y perturba nuestra oración con la multitud de vanas imaginaciones (*phantasmata*) <sup>200</sup>.

194. «O secretum sine taedio, sine amaritudine malarum cogitationum, sine interpellatione tentationum et dolorum. Nonne illud secretum est quo intravit ille... (Mt 25,23)» (*Io. eu. tr.* 25,14).

195. Para *phantasma*, cf. *s.* 2,2; 4,2; 21,2; 34,3; 7,1; *ep.* 147,17,42; para *illusiones*, *en. Ps.* 37,11; para *figmenta*, *ep.* 120,2,8. Sobre la distinción entre *phantasia* y *phantasma*, cf. *mus.* 6,11,32; *ep.* 120,2,10-11; *trin.* 11,5,8; P. AGAËSE, «*Phantasia* et *phantasma*», nota compl. 10, *Bibliothèque Augustinienne* 16, p. 583.

196. *Ep.* 147,17,42: «... inruit enim de consuetudine carnalis uitae in ipsos quoque interiores oculos turba phantasmatum in similitudinibus corporum».

197. Cf. *s.* 8,18.

198. Cf. *s.* 8,6; *conf.* 7,1,1.

199. Cf. *en. Ps.* 102,6. Aunque no hable expresamente de la oración, lo dicho es plenamente aplicable a ella.

200. «Parum est intrare in cubicula, si ostium pateat importunis, per quod ostium ea quae foris sunt improbe se inmergunt, et interiora nostra appetunt. Foris autem diximus

San Agustín es muy consciente de que se trata de una experiencia universal. Al hombre que se jacta de no haber cometido ningún pecado, ni siquiera con la lengua, le reta a que le hable de la caterva y tumulto de sus pensamientos; que le diga si no le distraen cuando se halla en oración; si estando postrado el cuerpo, su espíritu no revolotea por no se sabe dónde; si en vez de estar fija en quien adora, no se ve arrebatada por los pensamientos como por olas del mar <sup>201</sup>. Más expresivo es todavía este texto:

No hay cosa más necia que halagarse y engañarse a uno mismo. Atienda y vea cuánta actividad se desarrolla en el corazón del hombre. Observe cómo los vanos pensamientos impiden la mayor parte de las veces las oraciones, de tal suerte que el corazón apenas se mantiene en presencia de Dios. Advierta también cómo, esforzándose por retenerlo junto a Dios, huye en cierto modo de sí y no encuentra cancela donde encerrarse, ni obstáculo alguno con que contener sus distracciones y errantes pensamientos... ¿Qué hombre hay, hermanos míos, que pueda tolerar al amigo que ha comenzado a hablar con él y, cuando va a responderle a lo que le ha dicho, ve que se aparta de él y comienza a hablar con otro de otra cosa? <sup>202</sup>.

La lucha es constante y con muchos adversarios a la vez <sup>203</sup>. En realidad, nada nuevo y nada viejo. El hecho es independiente de la santidad. De él no se libran ni los santos. San Jerónimo recuerda las divagaciones en la oración de san Hilarión <sup>204</sup>; san Gregorio Magno habla de la revuelta de las esclavas, cuando está ausente su ama, la razón <sup>205</sup>.

---

esse omnia temporalia et visibilia, quae per ostium, id est, per carnalem sensum in cogitationes nostras penetrant, et *turba vanorum phantasmatum* orantibus obstrepunt. Claudendum est ergo ostium, id est, carnali sensui resistendum est, ut oratio spiritalis dirigatur ad Patrem, quae fit in intimis cordis, ubi oratur Patri in abscondito» (*s. dom. m. 2,3,11*).

201. Cf. *en. Ps.* 140,8. Cf. también *en. Ps.* 99,11; 26 III,9.

202. «Nihil est enim stultius quam ut se ipsum quisque palpet atque seducat. Attendat ergo et videat *quanta aguntur in corde humano*; quaemadmodum ipsae plerumque orationes impediuntur *vanis cogitationibus*, ita ut vix stet cor ad Deum suum: et vult se tenere ut stet, et quodammodo fugit a se, nec invenit cancellos quibus se includat, aut obices quosdam quibus retineat avolationes suas et vagos quosdam motus, et stet iucundari a Deo suo. Vix est ut occurrat talis oratio inter multas orationes... Quis enim est, fratres mei, homo, cum quo si coeperit amicus eius colloqui, et voluerit ille respondere colloctioni eius, et viderit eum averti a se, et aliud loqui ad alium, qui hoc ferat? (*en. Ps.* 85,7). Cf. L. VERHEIJEN, «*In Herzen soll leben, was der Mund ausspricht*», 110-111. Cf. también *en. Ps.* 145,6.

203. «Et pugnamus quotidie in uno corde nostro: unus homo in corde suo cum turba luctatur» (*en. Ps.* 99,11).

204. Cf. DE VOGÜÉ, 2,183.

205. A propósito de esta barahúnda de pensamientos presente en el corazón humano escribe: «si la razón se aparta por un momento de la casa de la mente, se multiplica el cla-

Una frase de san Agustín, aunque escrita en un contexto diverso, describe perfectamente la causa de esta situación: «la mayoría de los hombres no tienen su corazón en el corazón, sino en los ojos»<sup>206</sup>. El mundo de los sentidos entra en aquel, se apodera de él e impide el acceso a su auténtico morador<sup>207</sup>. Por eso san Agustín proclama bienaventurados a los que se alegran cuando entran en su corazón y no hallan en él nada que esté fuera de lugar<sup>208</sup>.

### 9.3.1.3. Los «okupas»

Ya en concreto, ¿qué se puede decir de esos «okupas» o inquilinos indeseados del corazón humano? En nuestro contexto, todos tienen en común el impedir la oración o bien de forma absoluta o bien de una manera digna de Dios y del hombre. Testimonian la presencia en el corazón del hombre de las múltiples pasiones que lo agitan<sup>209</sup>. Una vez satisfechas, dejan en su interior las imágenes placenteras, que impiden al espíritu esclavizado a la pasión mirar a otra cosa que no sean ellas. En terminología agustiniana, proveniente de la tradición platónica, turban el ojo interior del hombre<sup>210</sup>. Por su propia debilidad, el hombre se vuelve incapaz de pensar otra cosa distinta de lo que acostumbra a percibir por los sentidos del cuerpo<sup>211</sup>. Por más que la mente quiera aplicarse a la alabanza de Dios, el espíritu, ocupado en sus «negocios» particulares, revolotea de un lugar para otro<sup>212</sup>.

---

mor de los pensamientos como si fuera el barullo charlatán de las criadas en ausencia de la señora. En cuanto regresa la razón a la mente, desaparece, sin embargo, la ruidosa confusión. Y así como las criadas vuelven al trabajo asignado, así también los pensamientos se someten inmediatamente prestando el servicio de utilidad que corresponde a sus tareas» (*Moralia in Iob* 1,30,42).

206. *C. ep. Parm.* 1,8,14: «... nisi quia hominum multitudo non in corde cor habet, sed in oculis».

207. «Vide ne tales aliquid persuadeant; ne per aures in cor intrent, spinas inveniant in auribus tuis; qui coeperit sic intrare, punctus abscedat. *Corrumpunt enim mores colloquia mala* (1 Cor 15,32-33) (*en. Ps.* 145,19).

208. *En. Ps.* 33,2,8: «Beati qui gaudent quando intrant ad cor suum, et nihil mali ibi inveniunt».

209. Cf. *en. Ps.* 99,11; s. 88,5,6; también A. De VOGÜÉ, 3,334, con referencia a la *Historia monachorum*.

210. Cf. s. 88,5,6.

211. Cf. *Io. eu. tr.* 40,4; *conf.* 3,6,11.

212. *En. Ps.* 145,6.

Los hombres carnales y dados a los sentidos corpóreos son incapaces de percibir con la mente la verdad <sup>213</sup>. El alma racional que se alimenta con imágenes procedentes del mundo de los sentidos se vuelve totalmente inhábil para percibir el bien sumo e inmutable <sup>214</sup>. Sab 9,15 muestra a san Agustín dos cosas: una, que el cuerpo tira del espíritu hacia abajo, la encorva y la hace más dispuesta a entablar contacto con las realidades inferiores que con las superiores, y, otra, que la multiplicidad de sus pensamientos le impide contemplar el Bien y la Verdad simples, Dios <sup>215</sup>.

Por otra parte, necesitada de Dios, el espíritu no cesa en su búsqueda <sup>216</sup>. Entregado a los desafueros de la imaginación, se fabrica su propio Dios e instala un ídolo en su corazón; se hace una representación de Él por medio de imágenes carnales, procedentes de un determinado estilo de vida <sup>217</sup>. De hecho, san Agustín no siente empacho en hablar de la idolatría del corazón <sup>218</sup>. En estas circunstancias, aunque el hombre hable de oración, no lo es en realidad, porque el Dios con quien pretende hablar no es Dios, sino una quimera de su propia invención. El recuerdo incesante de Dios, el más grande y precioso de todos los bienes <sup>219</sup>, no tiene cabida. Por sus precedentes maniqueos y porque el maniqueísmo aún pervivía en el norte de Africa, san Agustín arremete a menudo contra concepciones no espirituales de Dios <sup>220</sup>.

213 . *Vera rel.* 16,30.

214. *Ep.* 92A. Cf. G. ANTONI, *La prière chez saint Augustin*, p. 67-69.

215. *En. Ps.* 4,9: «... cum dedita temporalibus voluptatibus anima semper exardescit cupiditate, nec satiari potest, et multiplici atque aerumnosa cogitatione distenta, simplex bonum videre non sinitur; qualis est illa de qua dicitur: *Corpus enim, quod corrumpitur, aggravat animam, et deprimit terrena inhabitatio sensum multa cogitantem* (Sab 9,15)»; cf. también, entre otros textos, *en. Ps.* 6; *ep.* 131.

216. «El hecho de que el hombre no logre encontrar a su Dios o poseerle, demuestra únicamente que tampoco ha logrado poseerse a sí mismo en su auténtica verdad "porque tú, ¡oh verdad! non dignaris cum mendacio possideri" (*conf.* 10,41,66), "no te resignas a ser poseída con la mentira"... No es fácil, ni posible, que el hombre se resigne a vivir conscientemente en la mentira cuando está hecho para vivir en la verdad. San Agustín insiste en que nadie puede ser feliz en la mentira, tanto que la vida feliz se define por "el gozo de la verdad". "Porque si yo pregunto a todos, si por ventura querrían gozarse más de la verdad que de la falsedad, tales no dudarían en decir que querrían ser felices" (*ib.* 10,23,33) (R. FLÓREZ, *Presencia de la verdad*, p. 97-98).

217. *C. Faust.* 22,54: «De uetere quippe uita carnalibus sensibus dedita corporeae cogitantur imagines, etiam cum aliquid de spirituali et incommutabili substantia diuinitatis auditur». Cf. G. ANTONI, *La prière chez saint Augustin*, p. 105-106.

218. *Ep.* 120,2,7: «... ut quandam idolatriam, quam in corde nostro ex consuetudine visibilibus constituere conatur humanae cogitationis infirmitas, non dubitemus euertere...».

219. La expresión es de san Basilio (*Parvum Asceticum* 2,109-111).

220. Cf. *s.* 4,5-6; 23,5-6; 53,6,7ss; 159,3,3; 223A,2; 265A,3; *ep.* 92,3. *s. Mayence* 54 [Dolbeau 21],5; 61 [Dolbeau 25],8; *en. Ps.* 30 II,1,7.

Si la oración es un diálogo con un determinado interlocutor y éste falta, no cabe hablar de oración, acabamos de decir. Pero la oración puede desaparecer incluso cuando se reconozca al auténtico interlocutor. En el contexto que nos ocupa, san Agustín suele utilizar la imagen de quien está dialogando con otro y de buenas a primeras le da la espalda para atender a los requerimientos de un tercero <sup>221</sup>. En este caso la tercera persona son los «okupas» del corazón. Tratándose de Dios, es algo más que una falta de cortesía <sup>222</sup>.

En definitiva, la oración no se da o bien porque el espíritu humano, uno de los interlocutores, está ausente de la sede establecida para el diálogo, el propio corazón <sup>223</sup>; o bien porque se desconoce al otro interlocutor, Dios, y se le confunde con realidades distintas de Él. Otras veces acuden a la cita uno y otro interlocutor; pero, en un acto de suprema descortesía, el hombre o no dirige la palabra a Dios o se la retira, al intervenir otros «interlocutores» de rango inferior <sup>224</sup>.

#### 9.3.1.4. Guerra a los «okupas»

En esa situación la oración no logra su objetivo. En realidad, en la mayor parte de los casos, propiamente no tiene lugar, a lo que el orante ha de poner remedio. ¿Cuál puede ser? Una buena síntesis del procedimiento que se debe seguir nos la ofrece este texto: «Conviene que te vacíes de aquello de que

---

221. Cf. *en. Ps.* 85,7 (texto citado antes, nota 202); 140,18; 145,8.

222. Se puede estar aparentemente en la oración, pero no en realidad: «Qualis illa laudatio, *Psallam Deo meo quamdiu sum?* Videte fratres mei, quale erit illud esse... Ecce modo es; numquid psallis Deo tuo quamdiu es? Ecce psallebas; avertisti te ad aliquod negotium, iam non psallis et es; ecce es et non psallis. Fortassis enim cupiditate inclinatus ad aliquid, non solum non psallis, sed et offendis auditum eius; et es tamen...» (*en. Ps.* 145,8). El mismo Pelagio escribía a una virgen: «Cum orationem celebrare desideras, talem te exhibe, quasi quae sis cum Deo locutura» (*De uirginitate* 15).

223. *S. Mayence* 59 (= *Dolbeau* 23),6 [p. 598]: «Animus fit absens, fenestrae corporis etsi pateant, non habent qui per illas uideant. Patent oculi, patent aures: si habitator abest, quid prosunt reseratae fores? Ergo animus per oculos certa quaeque... Intus est habitator, habet alios oculos suos».

224. Como expresiva descripción de lo que acontece en esas circunstancias en el corazón del hombre pueden enterderse las siguientes palabras: «Vide contra Verbum ranas, contra rationem strepitum, contra veritatem vanitatem» (s. 8,18). *En. Ps.* 5,2: «*Intellige clamorem meum* (Ps 5,2): bene ostendit quis iste sit clamor, quam interior de cordis cubili sine strepitu corporis perveniat ad Deum; quandoquidem vox corporalis auditur, spiritualis intelligitur. Quamquam hoc sit etiam exaudire Dei, non aure carnali, sed maiestatis praesentia».

estás lleno, para que puedas llenarte de lo aquello de que estás vacío»<sup>225</sup>. Algo sólo posible si se opta por los valores interiores en detrimento de los exteriores<sup>226</sup>, estimando a unos y a otros en su justo valor. Ahora bien, a veces el hombre está lleno de malas apetencias y vacío de Dios y de los valores del espíritu, hasta el punto de que cuando se le habla de ellos, no sabe de qué va el asunto<sup>227</sup>.

Esas malas apetencias, que perviven a través de las imágenes de satisfacciones anteriores o fantasías de otras futuras, son los inquilinos indeseados del corazón del hombre. Lamentablemente no se limitan a morar en él, sino que se manifiestan muy activos: o bien producen allí un sonido atronador que impide oír, o bien dañan o ciegan el ojo interior, o bien manchan ese lugar que siempre debería estar limpio. Ninguno de estos tres efectos puede decirse que sea positivo. Comenzamos por el tercero, pues los dos primeros se pueden interpretar en relación con él.

Para estimular a los fieles a echar fuera a esos inquilinos, san Agustín recurre a dos imágenes cuyo punto de referencia es, en la primera, el hombre mismo, como propietario de la morada, y en la segunda, Dios, en cuanto huésped invitado.

En la primera imagen el santo compara el corazón de hombre con la propia casa. No hay persona que, fatigada por el continuo bregar de la jornada, no desee el momento de regresar al hogar para disfrutar en él del descanso merecido. Pero si, al entrar en él, no encuentra más que caras largas, reproches y refunfuños, vuelve a salir a la calle, por incómoda que le haya sido la estancia en ella. Mientras entrar en casa signifique topar con odios, envidias, celos, etc, nunca podrá hallar descanso allí. Condición indispensable, pues, para que pueda volver gustosamente a ella es limpiarla, «eliminar el humo de la mala conciencia»<sup>228</sup>.

---

225. *En. Ps.* 136,10: «Plenus es malis cupiditatibus: si dicam bona illa Ierusalem, non ea capis; oportet ut exinaniaris quo plenus es, ut possis impleri quo inanis es».

226. *En. Ps.* 139,15: «Non ergo amemus magis exteriora, sed interiora; de interioribus gaudeamus; in exterioribus autem necessitatem habeamus, non voluntatem». El principio vale aquí, aunque san Agustín lo formule en otro contexto algo diverso.

227. *En. Ps.* 136,10.

228. *En. Ps.* 35,5: «Novit caritas vestra quam multa multi patiuntur in publico, in foro, in iurgiis, in contentionibus, in molestiis negotiorum: quomodo quisque fatigatus negotiis foris, currit ad domum suam ut ibi requiescat, et dat operam cito finire negotia quae foris sunt, et tollere se ad requiem in domum suam. Ideo enim unusquisque domum suam habet, quia ibi requiescit. Si vero et ibi molestias patitur, ubi potest requiescere? Quid ergo? Bonum est ut vel in domo sua requiem habeat. Si autem patitur foris inimicos, intus forte malam uxorem; procedit in publicum: cum vult requiescere ab his quae foris sunt, intrat in domum; quando vero nec ibi requiescit, nec foris requiescit, ubi erit requies? Saltem in cubiculo

En el texto anterior, la imagen tomaba en consideración a los demás moradores del hogar. En otros t xtos, manteniendo la imagen en lo sustancial, piensa más bien en la limpieza de la casa misma. Quien la halla limpia, encuentra en ella su gozo. Y es el mismo santo quien hace la aplicación a la oración:

Y cuando empieces a sentir gozo, la misma limpieza de tu corazón te deleitar  y te llevará a orar. Es lo mismo que si llegas a un lugar determinado, en el que reina el silencio, donde quizá hay descanso y est  limpio. Pongámonos a orar aquí, dices. Te agradan las condiciones del lugar (*compositio loci*) y crees que allí te ha de oir Dios. Si, pues, te deleita la limpieza de ese lugar visible,  por qué no te ofende la inmundicia de tu corazón? Entra en él, l mpialo enteramente y al instante te escuchar  <sup>229</sup>.

Las «personas indeseables» que habitan en una casa ahuyentan de ella hasta al propietario que justamente buscaba su descanso; a su vez, la limpieza de la casa hace más grata la estancia en ella, sobre todo después del ajetreo del día. De igual manera, el corazón limpio posibilita que su propietario descanse en él gozoso y se halle en las mejores condiciones para orar.

En la segunda imagen el propio corazón es el lugar a donde el hombre que quiere orar invita a Dios. Un mínimo de cortesía pide que el lugar donde se le va a recibir se encuentre limpio. Si eso se hace con cualquier hombre, siempre un siervo de Dios,  qu  no se debe hacer con el señor de tales siervos? San Agustín se complace en poner en boca de Dios las palabras que dirigi a a quien no se ha mostrado a la altura de las circunstancias:

Si invitas a uno de mis servidores,  no te tomarás la molestia de poner todo en orden? En cambio, me llamas a mí a tu corazón y est  todo repleto de rapi as. El corazón al que me llamas con tus invocaciones est  lleno de blasfemias, de pensamientos impuros, de deslealtad, de malos deseos, y t  me llamas para que vaya a ti! <sup>230</sup>.

cordis, ut tollas te ad interiora conscientiae tuae. Si ibi invenisti forte coniugem, quae tibi non faciat amaritudinem, sapientiam Dei; cum ipsam coniungere, quiesce intus in cubiculo tuo, non inde te eiciat fumus malae conscientiae».

229. *En. Ps.* 33,2,8: «Cum ibi coeperis gaudere, ipsa munditia cordis tui delectabit te, et faciet orare: quomodo si venias ad aliquem locum, silentium est ibi, forte quies est ibi, mundus est locus; oremus hic, dicitis: et delectat te compositio loci, et credis quod ibi te exaudiat Deus. Si ergo loci visibilis te delectat munditia, quaere te non offendit immunditia cordis tui? Intra, munda omnia, leva oculos tuos ad Deum, et statim te exaudiet». Para un proceso de purificación similar, cf. *quant. an.* 33,70ss.

230. *En. Ps.* 30,II,3,4: «Si enim tibi dicat Deus: Ecce invocasti me, venio ad te, quo intrabo? Tantaesordes conscientiae tuae sustinebo? Si servum meum in domum tuam invi-

Y es que a Dios no le gusta, por ejemplo, encontrarse en la casa a que va invitado con la avaricia, mujer impúdica e insaciable, a quien esté sometido su anfitrión, que quiere verle a Él <sup>231</sup>. Por eso, cuando se le curse la invitación, hay que acondicionar el lugar. Es decir, cuando se quiere orar a Dios en el propio corazón, procede hacer una limpieza a fondo para que en él se encuentre a gusto tan distinguido huésped y nada le desagrade. Limpiar el corazón consiste en no aprobar ningún deleite pecaminoso y en no consentir cuando algún mal deseo pellizca <sup>232</sup>. Una limpieza que se ha de emprender sin miedo, porque él mismo nos echará una mano: «Quizá te fatigues en la tarea de limpiar tu corazón; invócale a Él que no desdeñará limpiar el lugar a donde va a ir, y se considerará digno de habitar a tu lado» <sup>233</sup>.

En otra ocasión tomará como ejemplo el esmero que se pone en limpiar el lugar físico en que se hace la oración. No, añade, en atención a los ojos de Dios, sino para que los ojos humanos no se sientan molestos y se disipe su atención. ¡Cuánto más se debe limpiar el lugar desde donde se invoca a Dios y al que se le invoca! <sup>234</sup>.

Conforme a la tradición clásica, san Agustín considera preferentemente la vista como el sentido privilegiado para expresar el conocimiento de Dios. Conocer a Dios es ver a Dios. El instrumento de la visión es el ojo interior. Y el corazón del hombre es el lugar en que tiene su sede el ojo con que se ve a ese Dios a quien se habla y, también, el oído con el que se le oye. A uno y otro sentido interior impiden su acción los pensamientos que invaden la casa del corazón. Es el segundo lamentable efecto de los «okupas» del corazón, antes

---

tares, nonne prius eam mundare curares? Invocas me in cor tuum, et plenum est rapinis. Quo invocatur Deus plenum est blasphemiiis, plenum est adulteriis, plenum est fraudibus, plenum est malis concupiscentiis, et invocas me!». El texto aquí transcrito es más amplio de la traducción que aparece arriba. Cf. también *s. Mayence* 62 [Dolbeau 26], 11 [p. 374-375]; M. VINCENT, *La prière selon saint Augustin*, p. 389.

231. *S.* 261,5: «Non amat habitare cum avaritia, cum muliere inmundata et insatiabili, cui tu iubenti serviebas, et deum videre quaerebas».

232. *S.* 53 A,11: «Quicquid est quod illic te delectat in corde tuo, non approbetur, non laudetur; et si titillat mala concupiscentia, non ei consentiatur; et si multum ardescit, deus contra illam rogetur, ut intus aliquid agatur, et cor mundetur, ubi ipse deus rogetur».

233. *Ib.*: «Si forte labores in mundando corde tuo: ipsum invoca qui non dedignabitur sibi locum mundare, et apud te dignabitur habitare».

234. *S.* *Mayence* 62 (Dolbeau 26),11 [p. 374-375]: «Nam templum orationis tuae cor tuum est. Munda locum ubi oras, et exaudieris. Si enim visibilem locum ubi facis orationem mundas, non propter oculos dei –nam ipse sic omnia uidet, sicut omnia creavit–, sed ne offendantur oculi tui et auertant intentionem tuam, quanto magis mundare debes ubi inuocas et quo inuocas Deum?».

mencionado. El daño admite grados. San Agustín habla de enturbiar, cerrar y cegar <sup>235</sup>, tres niveles de menos a más. Por ejemplo, mientras la ira sólo enturbia el ojo, el odio lo ciega <sup>236</sup>.

Un sólido apoyo bíblico se lo ofrecen al santo las palabras de Jesús que proclaman bienaventurados a los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios (Mt 5,8). Si ello es así, la principal tarea de la vida consiste en sanar el ojo del corazón con que ver a Dios <sup>237</sup>:

Piensa primero en purificar el corazón; sea esta tu ocupación, convócate a esta obra, aplícate a esta tarea. Lo que quieres ver es puro, impuro aquello con que quieres verlo. Consideras a Dios como una luz adecuada para estos ojos... Estas fantasías son la impureza de tu corazón. Quítala, elimínala. Si te cayera tierra en los ojos buscarías antes que nada quien te los limpiase. Muchas son las impurezas que hay en tu corazón. Una, y no pequeña, es la avaricia que hay en él... ¿Ignoras que, cuando acumulas, traes barro a tu corazón? <sup>238</sup>.

Tenemos aquí la imagen del polvo o del barro que salpica el ojo y lo ciega, símbolo del apego a lo terreno <sup>239</sup>. Porque los deseos terrenos iban a manchar y enturbiar su ojo interior, Dios dijo a Adán tras el pecado: *Tierra eres y a la tierra irás* (Gen 3,19) <sup>240</sup>.

235. Cf. s. 88,5,5.

236. *En. Ps.* 30 II,2,4: «Non ergo ait, Extinctus est oculus meus prae ira, sed *turbatus*; nam si extinguitur, iam odium est, non ira».

237. Pero nótese que la fe por la que participa el espíritu de cierta elevación y aptitud para mirar a Dios es en sí misma un *oculus contemplationis*, un órgano de contemplación, que admite un desarrollo perpetuo, en el que el *tangere* sea tal vez un trámite o un término de gloriosa posesión (V. CAPÁNAGA, *Voto por el alma contemplativa de san Agustín*, en *Revista Agustiniiana de Espiritualidad*. 15 [1974] 311-336:320).

238. *S.* 261,4: «Prius ergo cogita de corde mundando: hoc habeto negotium, ad hoc te auoca, insta huic operi. Quod uis uidere mundum est, immundum est unde uis uidere. Cogitas deum quasi aliquam istorum oculorum immensam uel multiplicem lucem... Phantasmata sunt ista cordis tui, immunditia est ista cordis tui. Tolle, abice. Si terra tibi in oculum caderet, et velles ut ostenderem tibi lucem; prius tui oculi quaerent mundatorem. Tantum munditiae est in corde tuo: ibi auaritia non parua immunditia est... Nescis quia cum congeris, ad cor tuum lutum trahis? Unde videbis ergo quod quaeris?». Aunque habla específicamente del corazón, la comparación que pone, indica que lo considera como ojo del espíritu.

239. *Ep.* 95,2: «ita pulueris quibusdam, uel etiam luteis affectibus nostras animas praegravantes laboriosius et pigrius leuamus ad deum...».

240. *S. Mayence* 61 [Dolbeau 25],7, [p. 252]: «Est ergo..., dilectissimi, oculus interior quem sauciant perturbantque peccata, carnales concupiscentiae et terrena desideria, ut ipse homo peccans audierit: *Terra es et in terram ibis...*».

En este contexto tiene su valor otra imagen frecuente en san Agustín. Según él, la oración tiene dos alas: el ayuno y la limosna <sup>241</sup>. El sentido de esta imagen es claro. Como las alas permiten al ave elevarse de la tierra, del fango terreno, así el ayuno y la limosna favorecen el que el hombre se vea libre de dos de las causas que dan origen al gran número de pensamientos que perturban su oración. El espíritu liberado de la apetencia del placer carnal, sobre todo del que deriva del alimento y de la sexualidad, de un lado, y de la apetencia de riquezas <sup>242</sup> y honores, de otro, ciega la fuente de buena parte de esos pensamientos. De esta manera el contenido de la unidad segunda de la sección B de la Regla <sup>243</sup>, en cuyo contenido entra precisamente la regulación del alimento y de la sexualidad, se pone al servicio de la oración. Asociar oración y continencia es un dato tradicional cristiano que parte ya de san Pablo, que aconseja a los esposos privarse uno del otro por un tiempo con vistas a la oración <sup>244</sup>. Dígase lo mismo de la asociación entre ayuno y oración <sup>245</sup>. No es menor el poder purificador de la limosna, tanto la material como la del perdón; ella posibilita el ver con pura inteligencia, cuanto es posible en esta vida, la inmutable sustancia de Dios <sup>246</sup>.

Otra de las imágenes es la de la bandada de moscas o mosquitos que obstaculizan la visión o bien por ponerse entre el ojo y el objeto de visión, o bien porque se introducen en el ojo mismo e impiden, al menos momentáneamente, la visión <sup>247</sup>. Símbolo del pensamiento carnal, de pensar en lo invisible con

---

241. «Hae sunt duo alae orationis, quibus volat ad deum» (s. 205,3; cf. también, s. 206,2). En otros textos, en vez de hablar de alas, habla de apoyos (*adminicula*): cf. s. 206,3; 207,3; 209,2). La idea aparece expresada en otros contextos también: cf. *en. Ps.* 42,8; s. 58,9,10.

242. Como escribía san Juan Clímaco: «El que ha conquistado este vicio está libre de cuidados. El atrapado por el vicio nunca puede orar a Dios sin distracción» (*Escala espiritual*, 16 (*avaricia*), 7, p. 148).

243. Capítulos tercero y cuarto.

244. Cf. 1 Cor 7,5; 1 Tes 5,17; la idea la recoge a menudo la tradición patrística. Para la tradición latina, puede verse TERTULIANO, *Exhortatio castitatis* 10,2; JERÓNIMO, *Adversus Iovinianum* 1,7; cf. DE VOGÜÉ, 2,308.

245. Ya san Jerónimo exhortaba a pensar cuando se estaba en la mesa que a continuación había que leer y orar (*ep.* 54,11) y a quedarse con hambre para estar en condiciones, después de la comida, para leer, orar y salmodiar (*ep.* 107,10; cf. DE VOGÜÉ, 3,95-96; 141). Y san Juan Clímaco escribía: «El que ayuna ora con sobriedad. La mente del glotón está siempre llena de imágenes impuras» (*Escala espiritual*, 14 (*Glotonería*), 21, p. 127).

246. *Ep.* 171 A,1: «Hoc autem opus ad mundationem cordis ualet, ut, quantum in hac uita licet, incommutabilem dei substantiam pura intellegentia cernere ualeamus».

247. Cf. *conf.* 7,1,1: «Clamabat uiolenter cor meum aduersus omnia phantasmata mea et hoc uno ictu conabar abigere circumuolantem turbam immunditiae ab acie mentis meae: et uix demota in ictu oculi ecce conglobata rursus aderat et iunruebat in adspectum meum et obnubilabat eum...».

categorías visibles, de poner siempre por delante semejanzas corpóreas<sup>248</sup> en la reflexión sobre Dios. En este caso se trata de romper los ídolos del corazón<sup>249</sup>; de arrojar de allí los ídolos ya arrojados de los templos<sup>250</sup>.

En efecto, a veces la ceguera es específica: aquella por la que el ojo no es capaz de ver la naturaleza verdadera de Dios y le confunde con otras criaturas o quimeras. Al espíritu que no tiene limpio el ojo del corazón o de la mente, Dios le retira su rostro al no ofrecerle el conocimiento de sí<sup>251</sup>. Dios no deja ver al corazón impuro lo que sólo puede verse con corazón puro. Gesto que cabe valorar como un signo de misericordia, pues, si al ojo sano la luz produce gozo, para el enfermo le resulta un tormento<sup>252</sup>. Para eliminar esa ceguera existe un camino fácil y expedito, un tratamiento específico: la fe. Ella opera una primera curación de los ojos espirituales<sup>253</sup>.

Por último, los «okupas» del corazón producen un sonido atronador de efectos deplorables. En efecto, también el oído interior del hombre tiene su sede en el corazón. Allí escucha a Dios y es escuchado por Dios. Acción que es impedida por el estrépito de los pensamientos procedentes del mundo exterior, que seducen y arrastran. San Agustín se agarra a las palabras de Jesús en el sermón de la montaña: entra en tu aposento y cierra tu puerta (Mt 6,9). El sentido del cerrar la puerta no es otro que defenderse de dicho estrépito. Si se deja abierta esa puerta, penetra todo el ruido exterior que impide,

---

248. S. 223A,3: «Impedimenta, fratres, carnalis cogitationis auferte: invisibilia invisibiliter cogitate: non vobis versentur ante oculos mentis similitudines corporis». Cf. también *ep.* 120,2,8.

249. Cf. *conf.* 7,14,20: «Et inde rediens fecerat sibi deum per infinita spatia locorum omnium et eum putauerat esse te et eum conlocauerat in corde suo et facta erat rursus templum idoli sui abominandum tibi». Cf. E. FELDMANN, «*Et inde rediens facerat sibi Deum*» (*Conf.* 7,20). *Beobachtungen zur Genese des augustinischen Gottesbegriffes und dessen Funktion in den "Confessiones"*, en *Melanges T.J. van Bavel, Augustiniana* 40/41 (1990) 881-904.

250. *Io. eu. tr.* 19,1: «... quae omnia idola cordis sunt: quae si iam deiecta sunt de templis suis, quanto magis deiicienda sunt de pectoribus christianis?». El texto se refiere en concreto a modos carnales de comprender el misterio trinitario.

251. *En. Ps.* 12,1: «avertere autem Deus faciem dicitur, dum non dat animae notitiam sui, quae adhuc purum mentis oculum non habet».

252. S. 53,6,6: «Sani sint oculi, et erit lux illa gaudium; non sint oculi sani, erit lux illa tormentum. Non enim corde non mundo videre permitteris, quod non videtur nisi corde mundo».

253. Cf. *s.* 4,7; 53,6,6; 118,1,1; 308A,4; *Mayence* 61 (Dolbeau 25),7; *Io. eu. tr.* 48,1; 29,6; *ep.* 120,2,8; *trin.* 1,1,3.

dice san Agustín, a Dios oír como quiere oír; además, permite que se cuelen todas las inmundicias que hacen desagradable la estancia en el corazón <sup>254</sup>.

Cuando la desatención ha dejado la puerta abierta, por poco tiempo que haya sido, es difícil que no se hayan introducido furtivamente los agentes del ruido. Como ejemplos pone san Agustín el halago de las criaturas, la voz del oro y de la plata, el brillo de las joyas e incluso el atractivo de la luz física. Son voces que hay que acallar. ¿Para quedarse en el silencio más absoluto? Para eso no se va a la oración. No, sino para poder escuchar otra voz:

Tengo una voz más nítida a la que seguir, que me mueve más, que me excita más, que se me acerca más íntimamente. No escucho el estrépito de las cosas terrenas <sup>255</sup>.

Al noble Panmaquio escribe san Agustín:

Después de leerla, trasciende tú la carta con vuelo invisible, que se realiza en el interior. Llégate con el pensamiento hasta mi corazón y mira lo que allí se piensa de ti. Al ojo de la caridad se abrirá el sagrario de la caridad, que tengo cerrado para las bagatelas del mundo, cuando allí adoro a Dios. Aquí descubrirás cuanto me deleita y alegra tan buena obra tuya, que no puedo manifestar con la palabra ni expresar con la pluma <sup>256</sup>.

El texto es bello por varias razones: por la imagen que utiliza, por la confesión sobre su oración, y porque marca el camino que se ha de seguir: el mundo exterior (la carta), impulso para entrar en el mundo interior (corazón), quedando ella fuera (ha sido trascendida) para allí encontrarse en la pureza misma, sin ningún aditivo ajeno.

---

254. *En. Ps* 35,5: «¿Quid est non claudere ostium? Qui talia petit a Deo pro magno et ibi constituit omnes preces suas, ut accipiat ea quae sunt huius saeculi bona... Qui enim de iustitia sua placere vult hominibus, ... ea intentione ut ipse laudetur, non claudit ostium contra strepitum: quia patet ostium illi strepitu, et non audit Deus quomodo audire vult».

255. *S.* 65 A,4: «Sileant ergo blandimenta rerum morticinorum, sileat vox auri et argenti, sileant gemmarum nitorem, sileant postremo illecebrae huius lucis, omnia sileant. Habeo clariorem vocem quam sequar, quae me plus moveat, quae me plus excitet, quae me accedat artius. Non audio strepitum terrenarum rerum».

256. *Ep.* 58,2: «Perlectam transi hanc epistulam transitu inuisibili, qui intus fit, et perge cogitando in pectus meum et cerne, quid illic de te agatur. Patebit enim oculo caritatis cubiculum caritatis, quod claudimus aduersus nugas tumultuosas saeculi, cum illic Dominum adoramus, et uidebis illic delicias laetitiae meae de tam bono opere tuo, quas nec lingua effari nec stilo exprimere ualeo».

Hasta aquí la descripción agustiniana de los efectos nocivos de la concupiscencia de los ojos sobre la oración y la necesidad de eliminarlos. El mal de las «ilusiones», específico del espíritu, manifiesta su poder destructor. Desaparece la verdad, todo se vuelve ficción. Dios mismo se vuelve ficción, cuando se le confunde con las quimeras creadas por la propia imaginación. Ficción se vuelve el mismo sujeto, en cuanto se cree lo que no es: olvidado de su ser espiritual, se confunde con sus propios deseos corpóreos. En consecuencia, es ficción el encuentro: más que diálogo entre Dios y el hombre, se da un monólogo propio de los deseos de esa ficción de hombre.

### 9.3.2. Campo de aplicación

El campo de aplicación del principio examinado es específicamente el de la oración dirigida a Dios mediante «salmos e himnos».

El problema consiste en saber qué entiende san Agustín por «himnos». La cuestión no se plantea en el aspecto formal, puesto que él señala con toda claridad los elementos que lo constituyen. Son estos tres: el canto, la alabanza y que esta sea de Dios <sup>257</sup>. Lo que no está ya tan claro es a qué himnos se refiere el legislador en el párrafo tercero del capítulo segundo de la Regla. Caben dos posibilidades: una, pensar en textos que satisfagan las condiciones señaladas, pero de origen no inspirado. Aunque así lo creen algunos comentaristas <sup>258</sup>, no es seguro y ni siquiera probable <sup>259</sup>. La otra posibilidad es pen-

---

257. *En. Ps.* 148,17: «Hymnus scitis quid est: cantus est cum laude dei. Si laudas deum et non cantas, non dicis hymnum; si cantas et non laudas deum, non dicis hymnum; si laudas aliud quod non pertinet ad laudem dei, etsi cantando laudes, non dicis hymnum. Hymnus ergo tria ista habet, et cantum, et laudem, et dei»; también *en. Ps.* 72,1. De los tres elementos, aquel al que san Agustín asigna menos peso es el del canto: «Le troisième élément de la définition, le *cantus*, est l'élément le moins essentiel. Pour l'interiorisme d'Augustin, le chant vrai concerne la pensée que le chant exprime, et plus encore la vie qui lui assure son authenticité». Algún texto como *en. Ps.* 53,3, en que considera a Job 1,21 como himno «nous fait croire que pour Augustin toute louange de Dieu, surtout chantée dans le "coeur", ou même exclusivement dans le "coeur", était un *hymnus* et que ce mot ne désignait pas chez lui une série déterminée de louanges de Dieu» (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) 5-37:13.17 NA II, 290-322: 298.302 respectivamente. El artículo contiene un detallado estudio del concepto de «himno» en la obra agustiniana).*

258. Cf. MANRIQUE - SALAS, 136. Y piensan en himnos como el *Deus creator omnium* de san Ambrosio (cf. *conf.* 9,12,32).

259. San Agustín no suele emplear el término «himno» para designar textos no bíblicos. Sólo en *conf.* 10,34,52 parece darse el caso, donde, al hacer mención de un himno, es probable que se esté refiriendo al conocido texto ambrosiano que inicia con las palabras

sar en himnos bíblicos. Pero en este caso ¿a qué textos se refiere en concreto el santo? También aquí podemos señalar dos posibilidades, que no se excluyen entre sí. La primera considera textos como el cántico de Ana, la madre de Samuel (1 S 2,1-10), o el himno de los tres jóvenes en el horno ardiendo (Dan 3), a los que san Agustín designa explícitamente como himnos <sup>260</sup>. La segunda piensa en determinados salmos, esto es, aquellos cuyo contenido es la alabanza de Dios, dado que este aspecto entra en la misma definición de «himno». Ciertamente la terminología empleada por el santo no ayuda mucho, puesto que es todo menos técnica <sup>261</sup>. Pero lo que resulta claro de los textos es que muchos salmos son himnos <sup>262</sup> y no pueden ser otros que los de alabanza. Así, pues, bajo «salmos e himnos» habría que entender: salmos no de alabanza, salmos de alabanza y otros himnos bíblicos. Lo que une a los tres es su condición de textos cantados, incluidos los salmos no de alabanza. Además de la naturaleza misma de los textos, apuntan en esa dirección el empleo del término voz <sup>263</sup>, y la referencia al canto en el párrafo siguiente.

---

*Deus creator omnium* (cf. L. VERHEIJEN, *Prier Dieu*, p. 34-35 NA II,319,320); texto al que, por otra parte, alude en varias otras ocasiones, sin designarlo como himno: cf. *mus.* 6,2,2; 6,9,23; 6,17,57; *conf.* 9,12,32; 11,27,35 y del que, además, san Agustín nunca afirma que fuera usado en la liturgia de su tiempo. Otro texto significativo puede ser la *ep.* 55,18,34 en que, refiriéndose a determinados cánticos litúrgicos donatistas, habla de ellos como *canticum psalmorum humano ingenio compositorum*. Es decir, rehúsa designar como himnos a estas composiciones humanas y no tiene dificultad en considerarlas como salmos. Aplicando su criterio, quizá porque no eran cánticos de alabanza. Sin que el santo lo afirme expresamente, del contexto se desprende que no era favorable al uso en la liturgia de piezas de composición simplemente humana. «Quoi qu'il en soit, Augustin n'a pas l'air de connaître un emploi liturgique des hymnes d'Ambroise ou d'autres poètes orthodoxes. Mais de toutes façons les oeuvres d'Augustin ne renferment aucune condamnation explicite d'une telle utilisation» (L. VERHEIJEN, *ib.*, p. 37 NA II,322).

260. Cf. *ciu.* 11,9; 17,4; *ep.* 36,6; 227; *en. Ps.* 33,2,22; 68,1,5; 144,13. En este caso, *hymnus* tendría un sentido litúrgico técnico (L. VERHEIJEN, *Prier Dieu*, p. 17, NA 2, 302. Este autor recuerda que en los manuscritos griegos y latinos el salterio iba seguido, a veces, por un conjunto de cánticos bíblicos, del que formaban parte, entre otros, el de Ana y el de los tres jóvenes en el horno).

261. L. VERHEIJEN, *Prier Dieu*, *passim*.

262. Los textos que muestran con claridad que un texto puede ser a la vez «salmo» e «himno» son numerosos. Por ejemplo, entre otros, *en. Ps.* 6,1, comentando *In finem, in hymnis de octavo, psalmus David*; *retr.* 2,11 (*hymni de psalmorum libro*). Cf. L. VERHEIJEN, «*Prier Dieu*», p. 9.35 NA II, 295.320.

263. Y no «palabra», «boca», «lengua», etc. Ahora bien, la «voz» responde a una de las tras modalidades del canto que san Agustín repetidamente presenta: con la voz, con instrumentos de viento, con instrumentos de cuerda (cf. *ord.* 2,14,39; *doctr. chr.* 2,17,27; *en. Ps.* 150,8), como ya indicamos en otra ocasión. Cf. G. ANTONI, *La prière chez saint Augustin*, p. 90-91.

### 9.3.3. La aplicación del principio

Normalmente los comentaristas de la Regla establecen una relación entre el pasaje del libro décimo de las *Confesiones*, en el que el santo expone los pros y los contras de la música litúrgica y el párrafo cuarto del capítulo segundo. Pero quizá sea más adecuado establecer dicha relación con el párrafo tercero. Ciertamente san Agustín no menciona explícitamente el canto, pero, como hemos señalado, varios datos lo insinúan. De las dos realidades que van unidas, el canto y la oración, el obispo de Hipona explicita la más importante, la oración, dejando sobreentendida la otra, el canto.

Lo que parece interesar al legislador san Agustín es salvar la oración, que puede verse amenazada precisamente por el canto. Esta realidad se podría expresar modificando levemente en la forma, pero sustancialmente en su contenido, un aforismo atribuido al mismo san Agustín,<sup>264</sup>: *qui cantat bis orat* (quien canta ora dos veces). A juzgar por algunos de sus textos<sup>265</sup>, él se sentiría quizá más cercano a esta otra formulación: *qui cantat vix orat* (quien canta apenas ora). Lo sabía por propia experiencia: el sentido no se resigna a acompañar a la razón, yendo tras ella, sino que pretende tomar la delantera<sup>266</sup>; le afecta más el canto que lo que se canta<sup>267</sup>. Esto es, el centro de la atención del siervo de Dios que ora lo constituye la música, no el mensaje de

---

264. Hasta el mismo Catecismo de la Iglesia Romana (nº. 1156) asigna el dicho al santo, remitiendo a *en. Ps. 72,1*. Pero no es fácil encontrar en dicho lugar su contenido, no ya el tenor literal.

265. Son los textos más personales, como *conf. 10,33,49-50*; en cambio en otros en que san Agustín habla desde su función institucional-eclesial, no duda en defender el canto (cf. *ep. 55,18,34-35; retr. 2,11*).

266. *Conf. 10,33,49*: «Sed delectatio carnis meae, cui mentem eneruandam non oportet dari, saepe me fallit, dum rationi sensus non ita comitatur, ut patienter sit posterior, sed tantum, quia propter illam meruit admitti, etiam praecurrere ac ducere conatur».

267. *Conf. 10,33,50*: «Tamen cum mihi accidit, ut me amplius cantus quam res, quae canitur moueat...». Al respecto escribe J. Fontaine: «Se tutti i sensi di Agostino erano molto affinati, egli fu, come Virgilio, particolarmente sensibile alla bellezza dei suoni» (*Sant'Agostino, Le Confessioni*, Vol I. Introduzione generale de J. Fontaine, bibliografía generale di J. Guirau, texto criticamente riveduto e apparati scrituristici a cura di M. Simonetti, traduzione di G. Chiarini, commento a cura di L.F. Pizzolato, M. Cristiani, P. Siniscalco. Fondazione Lorenzo Valla, Vicenza 1992, p. CXX). C. E. Quillen aduce otra razón menos ligada a la subjetividad de san Agustín: «The allure of the Latin Psalter, with its rhythms so different from classical metre, yet nonetheless poetry, must have been all the more captivating because they were read aloud» (*Consentius as a Reader of Augustine's Confessions*, en *Revue des Études Augustiniennes* 37 (1991) 87-109: 94). Cf. G. ANTONI, *La prière chez saint Augustin*, p. 88.

los himnos y salmos; en su corazón no halla cabida lo que lleva en la voz <sup>268</sup>. Intentemos ser más explícitos.

Partimos del aspecto fundamental de la comprensión teológica del salmo que tiene san Agustín, a saber, su condición de voz de Cristo y de la Iglesia <sup>269</sup>. En cuanto voz de la Iglesia, el salterio recoge todos los sentimientos que, en relación con Dios, pueden surgir en el corazón del cristiano <sup>270</sup>. Por otra parte, junto al canto, el concepto agustiniano de himno incluye siempre el de alabanza y, especialmente, de alabanza a Dios <sup>271</sup>. Léida la prescripción del párrafo tercero del capítulo segundo de la Regla en este contexto, el santo bien podría estar invitando a los destinatarios del documento monástico a que recen los salmos como oración propia en cuanto miembros del cuerpo del único Cristo, del *totus Christus* <sup>272</sup>. Y todo ello, porque el deleite que produce la música puede distraer la atención. Dicho con otras palabras: los siervos de Dios han de contarse entre el pueblo bienaventurado qui *intelligit iubilationem* (Sal 88,16). Esto significa, según el santo, que lo que han cantado con voces acordes lo han de conocer y ver en su corazón, lo cual será posible a

---

268. La música ha sido objeto de repetida consideración por parte de los maestros espirituales, con valoración distinta. Mientras Nicetas (*De psalmodiae bono* 5.12-13) y Zaqueo (*Consultationes III,6,5.10*) juzgan que no hay que rechazar el deleite musical en cuanto placer sensual, opuesto a la gravedad religiosa, sino que hay que utilizarlo como un don providencial que facilita la audición y la repetición de la palabra divina (cf. DE VOGÜÉ, 5,156), san Juan Clímaco ve el canto como un impedimento para la oración en su obra *Escala espiritual*: «Aprovecha más la oración secreta que el rezo de los salmos en comunidad, porque la fusión de voces en el canto impide la reflexión» (*Ib.* 4 (obediencia), 98, [p. 70]); «Otros (demonios) en cambio nos inducen a cantar despacio para que en ello hallemos placer» (*Ib.* 19 (oración y salmodia), 3, p. 155). Lo cual no obsta para que reconozca su utilidad en otros aspectos: «La música serena puede ocasionalmente aplacar la ira. Pero utilizada desmesuradamente puede abrir camino a los placeres. Tengamos, pues, determinados motivos para cantar y hagamos un buen uso de la música» (*Ib.* 8 (Apacibilidad y mansedumbre), 23, p. 108). De esta actitud positiva es buen ejemplo el autor medieval Ruperto de Deutz, quien escribe: «Valet enim auditus musicae dulcedinis psallendo atque orando ad invitandam sive excitandam in pectore nostro Spiritus sancti gratiam... Fit denique nescio qua naturae vi, ut multo amplius afficiat audiendo sublimiter canentem ecclesiae chorum cum multitudine sonorum... quam si simplicem eiusdem orationis litteraturam... legam vel audiam» (*Matth.* 5,787-809).

269. M. FIEDROWICZ, *Psalmus vox totius Christi. Studien zu Augustins «Enarrationes in Psalmos»*, Herder, Freiburg in Breisgau 1997, p. 298-378.

270. *Ib.* Cf. las secciones B y C del capítulo 2: *Speculum et medicamentum nostrum*: B) *Die Psalmen als Spiegel menschlicher Existenz*; C) *Das Psalmengebet als Therapie der Affekte*.

271. Cf. nota 257.

272. Entre los sujetos que cantan el «himno» en los textos agustinianos en que aparece el término, está la Iglesia, Cuerpo de Cristo (cf. L. VERHEIJEN, *Prier Dieu*, p. 19-25 NA II,304-310).

condición de que se mantenga sereno, esto es, sin las nubes de las fantasías e imaginaciones <sup>273</sup>. No excluye el júbilo ni la alegría <sup>274</sup>, pero ha de comprender el motivo de la misma, que sólo lo percibe un corazón despejado de cualquier telaraña proveniente del mundo de los sentidos. Se trata, como indica poco antes en el mismo texto, de un leer *scienter*, don concedido por voluntad divina a la naturaleza humana <sup>275</sup>.

Los salmos, precisamente en cuanto voz de Cristo y de la Iglesia, incluyen una amplia diversidad de sentimientos. Uno de ellos es el sentimiento de alabanza a Dios. Cuando estos salmos de alabanza son cantados se convierten en himnos. Leído el precepto de la Regla desde aquí, san Agustín podría estar exhortando a sus fieles a que en su corazón tenga efectivamente lugar esa alabanza de Dios, esencial al himno. El siguiente texto puede ser el mejor comentario al pasaje de la Regla:

¿Qué decir, hermanos? ¿Acaso no cantamos himnos a diario? ¿Acaso no canta nuestra boca, según nuestra capacidad, las alabanzas de Dios? ¿Acaso nos las alumbró con dificultad? Realidad sublime es lo que alabamos, pero aún es débil aquello con lo que lo alabamos. ¿Cuándo satisface a perfección el que alaba la excelencia del alabado? He aquí que el hombre se mantiene en pie, canta a Dios un poco más prolijamente; y con frecuencia los labios se mueven para cantar, más el pensamiento vuela por no sé qué deseos. Así pues, nuestra mente se mantenía en cierto modo decidida a alabar a Dios, mas nuestro espíritu vagaba inestable de acá para allá entre las diversas apetencias (*cupiditates*) y las preocupaciones provenientes de sus actividades... <sup>276</sup>.

---

273. *En. Ps.* 18,2,1: «Nos autem qui in Ecclesia divina eloquia cantare didicimus, simul etiam instare debemus esse quod scriptum est, *Beatus populus qui intelligit iubilationem* (Ps 88,16). Proinde, carissimi, quod consona voca cantavimus, sereno etiam corde nosse ac videre debemus».

274. «... laetitia in psalmis et hymnis» (s. 229 B,2).

275. *En. Ps.* 18,2,1: «... scienter cantare, naturae hominis divina voluntate concessum est». El *scienter* significa en el salmo referirlo a Cristo y a su Iglesia: «Cantatur enim de Christo; quod evidenter ibi apparet, quia illic scriptum est: *ipse tanquam sponsus procedens de thalamo suo*. Quis est enim sponsus, nisi cui desponsata est illa virgo ab Apostolo...? (ib. 2). Cf. VERHEUL, A., *La spiritualité du chant liturgique chez saint Paul et saint Augustin*, en *Les questions liturgiques* 64 (1983) 165-178: 166-178.

276. *En. Ps.* 145,6: «Et quid est, fratres? nonne quotidie hymnos nos cantamus? nonne pro modulo nostro sonat os nostrum, parturit cor nostrum laudes Dei? Magnum est quod laudamus; sed quod laudamus adhuc infirmum est. Quando implet laudator excellentiam laudati? Ecce homo stat, canta Deo aliquanto prolixius, et saepe labia moventur ad cantum, cogitatio autem per nescio quae desideria volat. Stabat ergo mens nostra quodam modo ad

Además del contenido general, que aclara bien el precepto de la Regla, aporta algunos matices dignos de ser puestos de relieve. En primer lugar, la dificultad que experimenta el corazón para alumbrar las alabanzas de Dios, expresada mediante el verbo *parturio*, que indica precisamente el aspecto de sufrimiento del acto, por otra parte gozoso, de traer al mundo una nueva vida <sup>277</sup>. De otra parte, contrapone la firme decisión de la mente (*stabat mens nostra*) a la volatilidad del alma (*anima nostra fluitabat*) <sup>278</sup>. Por último, la continuación del pasaje ve en el texto de Sab 9,15 la explicación de ello: el cuerpo corruptible y la condición terrena tira hacia abajo del espíritu invadido por una multiplicidad de pensamientos <sup>279</sup>.

Lo que se lleva en la voz, ha de hallarse en el corazón, dice la Regla. Tratemos ahora de interpretar qué puede significar en el caso concreto que nos ocupa la expresión *en el corazón*. Por supuesto y, ello es evidente, que la oración del siervo de Dios sea oración interior. Que sea lo que él llama una oración espiritual, esto es, que responda a su naturaleza, y responde tanto más cuanto más libre esté el orante de apetencias sensibles <sup>280</sup>. Pero un pasaje del comentario al salmo 141 nos introduce en otra dirección, que ilumina el texto de la Regla en la dirección indicada. El salmista proclama haber gritado con su propia voz (Sal 141). La afirmación parece una obviedad, más para san Agustín no lo es tanto. Hecha la aplicación a nuestro caso, puede darse que, cuando el siervo de Dios se ponga a orar, la voz que eleva a Dios no sea la suya propia. Comenta el predicador: «no añadió en vano *mi propia* (voz). Pues muchos claman al Señor, no con su propia voz, sino con la de su cuer-

---

laudem Dei, et anima nostra per diversas cupiditates vel curas negotiorum hac atque illac fluitabat. Quasi desuper attendit ipsa mens ad fluitantem hac atque illac, et eius inquietudinem molestiarum quasi conversa alloquitur: *Lauda, anima mea, Dominum*. Quid est quod de aliis rebus satagis? quid est quod te occupat cura rerum terrenarum atque mortalium... Quare sic laudes Dominum, non perfecte, non stabiliter? Interroga Scripturam: *Quia corpus quod corrumpitur aggravat animam, et deprimat terrena inhabitatio sensum multa cogitantem* (Sab 9,15)...; tolle mihi terrenam habitationem deprimentem sensum multa cogitantem, ut a multis in unum confluum...». El texto aquí transcrito es más amplio del que aparece traducido.

<sup>277</sup>. En este sentido, se contrapone a *pario*, que expresa el aspecto gozoso del mismo hecho. Cf. P. BORGOMEIO, *L'Église de ce temps dans la prédication de saint Agustín*. Paris 1972, p. 177, donde remite a *Io. eu. tr.* 101,5.

<sup>278</sup>. Aquí san Agustín hace referencia a dos partes del «alma»: la inferior, *anima*, y la superior, la *mens*. El *anima* pertenece aún al hombre exterior (cf. *trin.* 12,1,1).

<sup>279</sup>. El texto en nota 276.

<sup>280</sup>. S. 210,6,9: «Oratio quippe spiritualis res est, et ideo tanto est acceptior, quanto magis suae naturae implet effectum. Tanto magis autem spirituali opere funditur, quanto magis animus qui eam fundit a carnali voluptate suspenditur».

po». Al leer esto, alguien podría pensar de inmediato en el nefasto influjo platónico con su dualismo. Pero no; con la palabra cuerpo san Agustín no piensa en la realidad física en cuanto tal. Cuerpo aquí significa el hombre viejo. No es un concepto físico, sino moral-espiritual. Lo que sigue inmediatamente después muestra que piensa en el hombre exterior paulino, opuesto al hombre interior. «Luego el hombre interior, en el que comenzó a habitar Cristo por la fe, clame al Señor con el afecto de su corazón, no con simple rumor de palabras»<sup>281</sup>. La oración del siervo de Dios no ha de dejar oír el grito de las propias apetencias terrenas, sino el de Cristo que habita en el propio interior y habla a través del salmo, aunque su voz es la voz de su cuerpo.

Un texto de un sermón sobre la cuaresma dice lo mismo de otra manera: la oración ha de ser casta. Con ello quiere indicar el predicador que ha de pedir conforme a la caridad, no conforme a apetencias de otro signo<sup>282</sup>. De ser así, el espíritu demuestra haber recuperado la libertad frente a la concupiscencia de los ojos, y también frente a las otras que la alimentan<sup>283</sup>. Rotundamente afirma el santo: «Todo el que grita al Señor por otra cosa que no es Él, aún no ha dado el salto que lo libera»<sup>284</sup>.

En la medida en que la oración es también contemplación, san Agustín quiere que la mente pueda ver por sí misma lo que está hecho para que ella lo vea<sup>285</sup>. Esto es, que se encuentre con la verdad, y no con ficciones; que se dirija realmente a Dios y no a propias fantasías. Que la oración sea propiamente un clamor del corazón, sólo del corazón, merced a la máxima concentración del pensamiento. En efecto, se clama con todo el corazón cuando no

---

281. *En. Ps. 141,2*: «*Voce mea ad dominum clamavi (Ps 141,2). Sufficeret, Voce ad Dominum clamavi; forte non frustra additum est, mea. Multi enim clamant ad Dominum, non voce sua, sed voce corporis sui. Homo ergo interior, in quo coepit habitare Christus per fidem (Eph 3,17), voce sua, non in strepitu labiorum, sed in affectu cordis clamet ad Dominum. Non ubi homo audit, ibi Deus audit: nisi voce pulmonum et laterum et linguae clames, homo te non audit; cogitatio tua clamor est ad Dominum...*».

282. *S. 207,3*: «*Sit autem oratio casta, ne forte non quod caritas, sed quod cupiditas quaerit optemus*».

283. Tanto la concupiscencia de la carne como la ambición mundana alimentan la de los ojos en cuanto que, a través de la memoria, le ofrecen imágenes, concentrándose en las cuales, el espíritu se distrae de Dios.

284. *In. Ps. 76,2*: «*Quisquis ergo pro alia re qualibet clamat ad Dominum, nondum est transiliens*».

285. *S. Mayence 54 [Dolbeau 21],6*, [p. 284-285]: «*Ergo oculus habet quod uideat, auris quod audiat, nares quod alfaciant, os quod gustet, manus quod tangat, et mens non habet quae per se ipsam possit intueri?...*».

irrumpen pensamientos de ningún otro lugar que no sea él <sup>286</sup>. Un corazón tan puro y tan familiarizado con la verdad que no se deje arrastrar ya por nada, por ningún otro espectáculo sea exterior, sea interior, distinto del de la verdad <sup>287</sup>.

Todo ello lleva implícita una recomendación: hay que preparar la oración. En ella el espíritu del siervo de Dios se ocupará de lo que él haya llevado allí. Mas preparar el espíritu para la oración no se consigue con dedicar unos pocos minutos antes de iniciarla; es tarea de la jornada entera, de toda la vida. Según los casos, se ofrecen dos posibilidades. La primera, la ideal, consiste en poner la máxima atención para que la puerta del corazón se mantenga siempre lo mejor cerrada que se pueda a fin de que no entren en él «ocupas» indeseables; la segunda, en expulsarlos de él, si precedió el descuido, para que el espíritu se encuentre a gusto en su propia casa y Dios no tenga reparo en entrar y quedarse en ella. Si lo primero es difícil, no lo es menos lo segundo, puesto que, una vez que han tomado posesión de la morada, se resisten a abandonarla.

#### 9.4. Aplicación al párrafo cuarto

A diferencia de como hemos procedido a propósito de los anteriores párrafos, trataremos en conjunto los tres aspectos: principio, campo de aplicación y aplicación.

Este último párrafo es, sin duda, el más difícil de comentar. Sin embargo, ya apuntamos una línea de interpretación, que consistiría en leerlo en estrecha relación con el anterior. Después de haber advertido contra los peligros que, para la oración, se originan de las partes de la Escritura que por su naturaleza pedían ser cantadas, los salmos e himnos, san Agustín exhorta a no cantar aquellas otras partes de la misma Escritura no compuestas en origen para ser cantadas. ¿Por qué? La respuesta puede venir de los textos paralelos a la Regla en estructura y contenido.

Como punto de partida hay que traer a la memoria los tres conceptos, íntimamente relacionados, que cohabitan en el compartimiento de la estruc-

---

286. *En. Ps.* 118,29,1: «Est autem clamor cordis magna cogitationis intentio. Tunc porro toto corde clamatur quando aliunde non cogitatur».

287. *Ep.* 120,1,5: «Ut puritate purgati eo perveniant ubi familiaritate veritatis mirari desinant».

tura agustiniana al que pertenece el capítulo segundo de la Regla: la verdad, la oración y la Escritura. De ellos, los dos últimos son caminos, no equiparables, de que dispone el hombre caído para acceder al primero. Acto seguido procede tomar en cuenta la valoración que san Agustín hacía de la música desde el punto de vista religioso, y, por último, determinado aspecto de su concepción de la Escritura.

Respecto de la música ya conocemos la valoración del santo. De un lado, la considera provechosa por su capacidad de elevar el sentimiento hacia Dios <sup>288</sup>; de otro, ve en ella un obstáculo a la oración porque el placer sensible puede apartar a la mente de considerar el contenido del texto cantado <sup>289</sup>. Respecto de la Escritura, en un capítulo de *La verdadera religión* que, por su función en la estructura, juzgamos paralelo al capítulo segundo de la Regla, el santo la presenta como un pedagógico juego-espectáculo, ideado por Dios para educar distraendo la infancia espiritual del hombre, aficionado a los espectáculos <sup>290</sup>.

La ambivalencia que asigna a la música <sup>291</sup> puede darse también de forma parecida a propósito de la Sagrada Escritura. Aunque dada por Dios para llevar el hombre hacia sí, un uso indebido de ella puede convertirla en obstáculo para llegar a Él. Uso indebido que consistiría en utilizarla con un objetivo distinto de aquel para el que fue dada, acercándose a ella con criterios inadecuados. Desde muy joven tuvo san Agustín experiencia de ello. Al medirla con metro de estética literaria, ella le apartó de la verdad de que le había enamorado la lectura del protréptico ciceroniano <sup>292</sup>. No acertó a leer sus signos. O, para mantener la imagen de san Agustín, no entendió el juego-espectáculo que Dios le proponía en ella. Algo así como si un niño, fascinado por el ruido y los círculos que producen en el agua, tirase a un pozo las piezas del puzzle que le hubieran proporcionado para que desarrollase su imaginación.

---

288. *Ib.* 10,33,49: «... dum ipsis sanctis dictis religiosius et ardentius sentio moueri animos nostros in flammam pietatis...»; 10,33,50: «Verum tamen cum reminiscor lacrimas meas, quas fudi ad cantus ecclesiae in primordiis recuperatae fidei meae, et nunc ipsum quod moueor non cantu, sed rebus quas cantantur, cum liquida uoce et conuenientissima modulatione cantantur, magnam instituti huius utilitatem rursus agnosco».

289. Cf. *Ib.* 10,33,49.50. Texto en notas 266-267.

290. *Vera rel.* 50,98. Para el texto latino, cf. antes, nota 74. En el número siguiente, el 99, expone las «piezas» del juego.

291. *Conf.* 10,33,50: «Ita fluctuo inter periculum uoluptatis et experimentum salubritatis...». Cf. BURNS, P., *Augustine's Distinctive Use of Psalms in the Confessions: The Role of Music and Recitation*, en *Augustinian Studies* 24 (1994) 133-146.

292. Cf. *Conf.* 3,5,9.

Ahora san Agustín contempla la posibilidad de que a los destinatarios de la Regla les pueda pasar algo parecido; que usen mal el «juguete», impidiendo así que cumpla la función que tiene destinada. Pudiera acontecer efectivamente que, en vez de servirles para entrar en diálogo con Dios, los deje cautivos de una percepción sensible, en este caso de la percepción de la música que acompaña al texto. No cabe descartar que el siervo de Dios rechace el espectáculo que Dios ha preparado para su mente sirviéndose de los diversos sentidos escondidos en la Escritura <sup>293</sup>, y se quede con otro de naturaleza física que él mismo se ha procurado. Equivaldría a hacer de ella otro tipo de espectáculo, musical en este caso. Espectáculo de naturaleza física que obstaculiza el que el espíritu perciba el suyo propio. Complacido con la música, el siervo de Dios no busca el sentido que oculta el texto, no llega a la verdad, no entra en relación con Dios. Se trataría de una sumisión de la inteligencia a la carne. San Agustín bien puede tener aquí en mente una idea que expresa en un sermón: no puede darse que un instrumento carente de razón deleite el oído y que la palabra de Dios no deleite al corazón <sup>294</sup>.

De esta manera hemos vuelto a topar con la clave de la triple concupiscencia, en este caso la de los ojos. Si desde ella hemos interpretado los párrafos segundo y tercero, en ella hay que buscar luz también para el cuarto. Si en el segundo el legislador trata de impedir que espectáculos exteriores impidan o dificulten la oración del siervo de Dios; si en el tercero, se propone evitar que espectáculos interiores, aunque originados también en el exterior, se apoderen de su corazón y hagan imposible el diálogo con Dios, parece lógico pensar que el cuarto vaya en la misma dirección, esto es, procurando evitar que el resto de la Escritura se convierta en un espectáculo más, de naturaleza musical.

Se podría objetar que, según este criterio, habría que excluir todo canto, incluido el de los himnos y salmos. A la objeción respondería san Agustín argumentando, en primer lugar, con la naturaleza de las cosas: lo que fue hecho para ser cantado -himnos y salmos-, cántese, y, en segundo lugar, con el ejemplo de Jesucristo y los apóstoles <sup>295</sup>. De esta manera, deja el debido espacio al valor religioso de la música. Como esta tiene su valor al respecto, en

---

293. *En. Ps.* 32 II,2,25: «Spectemus nos mente ea quae dicuntur in sensibus divinarum scripturarum et gaudeamus *tali spectaculo*».

294. *En. Ps.* 98,5: «Non enim quod sonat sine ratione delectat aurem, et verbum dei non delectat cor».

295. *Ep.* 55,18,34: «Si enim eo modo impendit, ut maiora studiosorum lucra speranda sint quam calumniatorum detrimenta metuenda, sine dubitatione faciendum est, maxime id

cuanto que puede servir de ayuda para que el espíritu se eleve a Dios, la Escritura incluye himnos y salmos, que pueden y deben cantarse, porque también el Señor y sus discípulos los cantaron. Pero la música puede convertirse también en obstáculo para acceder a Dios; por eso la Escritura incluye partes que no fueron compuestas para ser cantadas y, en consecuencia, no deben cantarse.

### *10. Síntesis y reflexión conclusiva*

Dejamos ahora de lado el marco general en que se ubican las prescripciones concretas de este capítulo de la Regla y nos ocupamos sólo de su contenido. Puede sintetizarse en la necesidad para el siervo de Dios de mantenerse en la oración interior incesante, para lo que precisa la ayuda de las oraciones establecidas (2,1). Pero la oración ha de salvar diversos obstáculos (2,2-4). Entre ellos contempla explícitamente el de hacer inservible el instrumento dado por Dios para superarlos: la Escritura (2,3-4).

De lo dicho se desprende que este capítulo de la Regla posee un elemento de valor permanente (2,1) y otros que admiten una adaptación a los tiempos nuevos. Una actualización en fidelidad a su espíritu, requeriría mantener tal cual el contenido del primer párrafo. Respecto a los siguientes, cabe distinguir entre el principio doctrinal a que recurre san Agustín y la norma concreta dictada desde él. Lo importante aquí es precisamente el principio al que obedece la norma, porque la que aparece en la Regla responde a las circunstancias en que se desarrollaba la vida de los siervos de Dios de la comunidad a la que fue destinada. A un nivel general, el principio sigue siendo válido; lo que admite o pide actualización es el campo en que puede aplicarse. El término «actualización» no lo referimos sólo al tema concreto al que san Agustín lo aplica, sino también a otros muchos posibles. En este sentido, hablar de actualización implica también la extensión a nuevos ámbitos. A partir de aquí, una lectura actualizada del párrafo segundo llevaría a preguntarse qué realidades exteriores inmediatas pueden constituir un impedimento para la oración de los hermanos: pongamos, por ejemplo, lugar, horarios, actividades, etc, para actuar en consecuencia. Esto es de competencia institucional en un primer momento, y, en un segundo, de responsabilidad personal.

---

quod etiam de scripturis defendi potest sicut de hymnis et psalmis canendis, cum et ipsius domini et apostolorum habeamus exemplum et praecepta».

Respecto del párrafo tercero cabe decir lo mismo: el principio doctrinal es asumible; las aplicaciones concretas pueden cambiar. Tal como es presentado, parece más bien tarea personal que competencia institucional. El principio señala la necesidad de mantener, en la medida de lo posible, limpio el corazón de las telarañas que entran del mundo exterior y que impiden el trato con Dios. El santo habla del canto de salmos e himnos que, a pesar de ser cantados, no llegan a convertirse en oración, porque de hecho no elevan a Dios, al quedar la mente y el corazón perdidos en otras cosas. Este campo de aplicación sigue siendo válido, pero admite ser ampliado a todo tipo de oración en que interviene la música, considerando tanto el contenido de los textos como el tipo de música. Y ampliando el horizonte, implica examinar la manera como es posible llevar determinado nivel de vida interior que impida la dispersión del corazón.

Por último, tanto el párrafo tercero como el cuarto invitan a reflexionar sobre el papel de la Escritura en la oración. Dios la ha concedido al hombre para que, a través de ella, pueda llegar a Él. Hay que examinar, pues, si cumple esa función. Tal es el principio, aún válido. A nivel concreto, el santo plantea el problema de cantar o no cantar determinadas partes, exigiendo atenerse a la naturaleza del texto sagrado. La aplicación también puede extenderse considerando, de una parte, la dialéctica entre el exceso o la penuria respecto del canto; de otra, la forma de utilizar la Escritura en la oración, tanto pública como privada, evitando, por ejemplo, que su lectura pueda convertirse en un modo de pasar el rato o evitando una lectura que busque más la erudición que la piedad, etc.

P. de LUIS  
*Estudio Teológico Agustiniiano*  
Valladolid

## **Sobre la existencia de seguridad en quien cree desde la fe divina.**

### **Fe infusa y la fe católica según Fray Luis de León (1568)**

La teología católica se interesó siempre por la cuestión de si el cristiano puede obtener la seguridad de hallarse en posesión de la fe sobrenatural. Aunque fue un problema viejo de verdad, se interesaron por el mismo con especial apasionamiento quienes vivieron en las primeras décadas del siglo XVI. El hombre nuevo de la apenas nacida Edad Moderna deseó ardientemente poseer certeza de la propia justificación y salvación. Era al fin de cuentas ésta una forma de evitar las angustias producidas por la eventualidad de la propia condenación. Entre algunos protestantes llegó a enseñarse a este respecto incluso que la seguridad de la propia justificación y salvación estaba directamente vinculada con la certidumbre de la propia fe. En este contexto existencial es como nace la pregunta por saber cómo los teólogos salmantinos del siglo XVI afrontaron un problema más modesto: el de si un fiel particular puede estar cierto de ser verdaderamente creyente; es decir, de creer sobrenaturalmente a la revelación divina que le propone la fe y la autoridad de la Iglesia universal. Aquí se expondrá cómo explicó el problema uno de los salmantinos del siglo XVI: Fray Luis de León<sup>1</sup> sobre la explicación tenida por el mismo en la Universidad de Salamanca en 1568<sup>2</sup>.

---

1. Fray Luis de León nació en Belmonte (Cuenca). Fue en Salamanca donde empezó a estudiar la carrera de Derecho; pero la interrumpió bruscamente en 1544 para ingresar en el convento de San Agustín. El Derecho fue reemplazado por el estudio de Artes o Filosofía (1544-546) dentro de su nueva casa. La Teología la cursó en la Universidad de Salamanca (1546-1550). Los años entre 1550 y 1560 los dedicó a prepararse para llegar a ejercer un día como profesor. Se especializó en exégesis bíblica durante tres semestres en la Universidad de Alcalá. Los títulos de Licenciado y Doctor en Sagrada Teología los obtuvo en Salamanca (1560). A estos agregó en 1578 el Doctorado en Artes, conseguido en el estudio de los Benedictinos de Sahagún (León) e incorporado de inmediato a la Universidad de Salamanca. Su paso como profesor por la Ciudad del Tormes fue variado. Obtuvo primero la cátedra menor de Santo Tomás (1561). Pasó poco después (1565) a la de Durando. Ésta le daba derecho a sustituir al catedrático de Prima. Desgraciadamente, el 25 de marzo de 1572 hubo de ingresar en la cárcel de la Inquisición ante una denuncia en la que se le repro-

Pertenece ciertamente Fray Luis de pleno derecho<sup>3</sup> a la Escuela de Salamanca<sup>4</sup>. Así es como se conoce al movimiento de alcance universal y de

---

chaba principalmente cierta explicación realizada en 1568 acerca de la Vulgata de San Jerónimo desde la cátedra de Durando con motivo de la exposición de la virtud de la fe. Quedó finalmente absuelto de todos los cargos (7 de diciembre de 1576). Pese a sus derechos, no volvió a su cátedra de Durando ya que la Universidad le brindó regentar un partido de Teología. Pasó después Fray Luis a la cátedra de Filosofía Moral (1578). La cumbre como profesor la alcanzó al obtener en propiedad la cátedra de Biblia (1579). De todas formas, llegó a la misma ya muy agobiado. Cansado del mucho trabajo y de las ocupaciones constantes de cada día, debía ausentarse forzosamente con frecuencia del aula. No es extraño que llegara a solicitar con apoyo real una excedencia de dos años (1589). Quebrantado en su salud, murió inesperadamente en Madrigal de las Altas Torres (Ávila) el 23 de agosto de 1591. Biografía, cf. F. EHRLE (J.M. MARCH), *Los manuscritos vaticanos de los teólogos salmantinos del siglo XVI. De Vitoria a Báñez*: Estudios Eclesiásticos 9 (1930) 169-173; P. MIGUÉLEZ, *León (Luis de)*: Dictionnaire de Théologie Catholique 9/1 (París 1926) 359-365; D. GUTIÉRREZ, *León, Luis de*: Enciclopedia Cattolica 7 (Florenca 1951) 1113-1114; W. KELLERMANN, *León, Luis de*: Lexikon für Theologie und Kirche 6 (Freiburg im Breisgau 1961) 963-964; E. DOMÍNGUEZ CARRETERO, *León, Luis de*: Diccionario de Historia Eclesiástica de España 2 (Madrid 1972) 1286-1288; J. TALÉNS, *Luis de León, Fray*: Gran Enciclopedia Rialp 14 (Madrid 1981) 599-600; A. GUY, *Fray Luis de León, 1528-1591*, París 1989; R. LAZCANO, *Fray Luis de León, un hombre singular*, Madrid 1991; IDEM, *Fray Luis de León. Bibliografía*, Madrid 1994; J. BARRIENTOS GARCÍA, *Fray Luis de León y la Universidad de Salamanca*. Madrid 1976; I. JERICÓ BERMEJO, *Fray Luis de León. La teología sobre el artículo y el dogma de fe (1568)*. (Madrid 1997) 43-61.

2. Este estudio se realizará sobre la edición de los manuscritos de Madrid, concretamente sobre el tomo V, que se presenta así: *Mag. Luisii legionensis. Augustiniani. Divinorum Librorum primi apud Salmanticenses interpretes. Opera nunc primum ex mss. ejusdem omnibus P. Augustiniensium studio edita*. Tomus V, Salmanticae 1893. En adelante esta obra será conocida por la sigla: LL. Así se aludirá al mismo en las citas a pie de página. El tomo V es la transcripción del manuscrito existente en la Biblioteca del Real Monasterio del Escorial como Ms. 0-III-32. "San Lorenzo del Escorial. 204. (*Interpretatio bullae Cruciatæ*, anónima, pero atribuida por el P. Antolín.-*Materia Fidei.-Tractatus de Spe.-Tractatus de Charitate*). Letra de fines del XVI. 371 hs. 210 x 148 mm. Biblioteca del Monasterio. Ms. 0-III-32. a) MUÑOZ IGLESIAS, pp. 37-40. b) REINHARDT, pp. 247. c) SIMON, B. L. H., XIII, núm. 572.". R. LAZCANO, *Fray Luis de León. Bibliografía*, (Madrid 1994) 90.

3. Si se caracterizan los salmantinos por comentar adecuadamente la Suma de Santo Tomás, ¿hay derecho a incluir como genuino salmantino a Fray Luis de León? Ciertamente, no es frecuente ver al Legionense en los estudios que se realizan sobre los salmantinos del siglo XVI. Es algo que se debe principalmente a que, por desgracia, no se han conservado, pese a ser profesor de la Universidad de Salamanca y comentar la Suma Teológica de Santo Tomás desde la cátedra de Santo Tomás entre 1561 y 1565, sus explicaciones sobre el Doctor Angélico en manuscritos propios o ajenos.

4. Bajo el nombre de Escuela de Salamanca es conocido en la historia de la teología un movimiento de un grupo de teólogos españoles que siguieron con éxito las pautas marcadas por el dominico Francisco de Vitoria, catedrático de Prima en la célebre Universidad de Salamanca desde 1526. Sobre la expresión Escuela de Salamanca, cf. C. POZO, *Salmanticenser*: Lexikon für Theologie und Kirche 9 (Freiburg im Breisgau 1964) 268-269; L. MARTÍNEZ FERNÁNDEZ, *Sacra doctrina y progreso dogmático en los Reportata inéditos*

amplias repercusiones para la historia de la teología por el tiempo. Mérito de los salmantinos fue sin duda alguna haber sabido aplicar magistralmente a los problemas del tiempo lo expuesto por Santo Tomás tres centurias antes. Esta acomodación a la doctrina del Angélico nunca privó a la Escuela de Salamanca de originalidad, actualidad y exactitud al emitir sus juicios. Aunque los dominicos gozan dentro de la Escuela de gran prestigio y relevancia, la misma no se reduce a una determinada Orden religiosa, como tampoco queda encasillada en un determinado centro académico. Es cierto que para ser miembro de la Escuela se precisa haber sido profesor en la Universidad de Salamanca<sup>5</sup>. Además, el salmantino se caracteriza por tener a Santo Tomás como un doctor común, al que comenta y sigue<sup>6</sup>. Al Angélico no lo ven los salmantinos condicionado y reducido a los estrechos límites de su época o de su Orden. En la Suma Teológica ven doctrina común que vale para todos los tiempos<sup>7</sup>. Por otra parte, no produce extrañeza alguna si los agustinos de Salamanca acomodaron gustosos sus comentarios teológicos a la doctrina del Aquinate. Es más, la acogieron con generosidad y redoblaron además sus esfuerzos por elevar al Angélico a la categoría de doctor común<sup>8</sup>.

---

*de Juan de Guevara. Dentro de la Escuela de Salamanca*, (Vitoria 1967) 47-54; I. JERICÓ BERMEJO, *De Articulus fidei hacia Dogma fidei. El camino entre la doctrina y verdad de fe católicas en la Escuela de Salamanca (1526-1584)*, (Vitoria 1981) 1-5; J. BARRIENTOS GARCÍA, *La Escuela de Salamanca: desarrollo y caracteres: La Ciudad de Dios* (1995) 1041-1079; I. JERICÓ BERMEJO, *Fray Luis de León. La teología sobre el artículo y el dogma de fe (1568)*. (Madrid 1997) 31-41.

5. Se incluye ciertamente con todo derecho dentro de la Escuela de Salamanca a Bartolomé Carranza. Pese a no haber explicado nunca en la célebre universidad de la Ciudad del Tormes, se considera certeramente que el Mirandense llegó mediatamente a hacerse eco en dicha universidad gracias a dos de sus discípulos en Valladolid: Pedro de Sotomayor y Juan de la Peña.

6. "Nota característica de la Escuela de Salamanca es la utilización de la doctrina de Santo Tomás en el transcurso de las prelecciones. (...) Ser profesor de la Universidad de Salamanca es otra de las notas que caracterizan a los miembros de la Escuela". I. JERICÓ BERMEJO, *De Articulus fidei a Dogma fidei. El camino entre la doctrina y verdad de fe católicas en la Escuela de Salamanca (1526-1584)*, (Vitoria 1980) 2-3.

7. En modo alguno ha de entenderse esta afirmación en el sentido de que toda la enseñanza de la Suma Teológica de Santo Tomás sea doctrina común.

8. Esta admiración por Santo Tomás por parte de los agustinos queda explicada en parte por pesar todavía el influjo de sus maestros inmediatos, casi todos dominicos. También pudo deberse su aprecio a que el capítulo general de los agustinos celebrado en Nápoles bajo la presidencia de Jerónimo Seripando en 1539 estableció que se estudiara por los Cuatro Libros de las Sentencias según la vía de Egidio Romano (Gil de Roma) y, donde no alcanzare éste, se supliera por la doctrina en conformidad con Santo Tomás. D. Gutiérrez llama la atención a este respecto sobre la casi total consonancia entre Egidio y Santo

A la teología comentada en Salamanca por Fray Luis de León se puede acceder hoy. Sabido es que en 1744 ardió el convento de San Agustín de Salamanca, perdiéndose de modo irremediable casi todos los manuscritos que en el mismo se guardaban. Entre los preciosos tesoros arrebatados por el fuego estaban los autógrafos de Fray Luis<sup>10</sup>. Fueron los agustinos de Madrid quienes tomaron a su cargo el empeño de encontrar en otras partes lo que en Salamanca habían consumido las llamas. Lograron dar con manuscritos aunque estuvieran transcritos por mano diversa de la del Legionense<sup>11</sup>. La mayoría de estos manuscritos corresponden a las explicaciones llevadas a cabo por Fray Luis desde la cátedra de Durando (1565-1572). Es un hecho que, antes de que Fray Luis llegara a la cátedra de Durando, se explicaba ya ordinariamente la teología en ella de acuerdo con la Suma Teológica de Santo Tomás<sup>12</sup>.

---

Tomás, haciéndose eco de la profunda veneración del de Roma por el Aquinate, antes incluso de ser canonizado el dominico. Cf. M. ANDRÉS, *La teología española del siglo XVI*. Tomo I, (Madrid 1976) 154 y 148; D. GUTIÉRREZ, *Notitia historica antiquae scholae aegidianae: Analecta Augustiana* 18 (1941) 56 y 57.

10. "Combusta, nunquam satis lugendo casu, die 9 Octobris anni 1774 ditissima bibliotheca Conventus Salmanticensis Ordinis S. P. Augustini, praetiosa etiam autographa Mss. praeclarorum saeculi XVI Augustiniensium theologorum, ac praesertim Luysii Legionensis, quae ibi veluti thesaurum inaeestimabile asservabantur, ut supra neminimus, exusta periere". AP 5. AP=*Admotitio Praevia*: Divinorum Librorum primi apud Salmanticenses interpretes. Opera nunc primum ex mss. ejusdem omnibus P. Augustiniensium studio edita. Tomus V, (Salmanticae 1893).

11. "PP. ipsis Augustinianis Matritensibus, qui quanta cura in iis rebus foret impendenda, cuncta Luysii scripta colligere intenderunt, cum aliter rebus, quam hac nostra tempestate, constitutis, nostrorum scriptis impia manu sparsis, nondum laborarent, plura alia autographa, quam a nobis enumerata, inveniendi potestatem amplius eis non fuisse, testantur ipsorum de hac re notae ac descriptiones. Quod ad latina attinet scripta, si quaedam excipiantur alicuius tractatus fragmenta, caetera alia, id est, fere omnia operum Luysii scripta, a praefatis PP. laudabili porro diligentia undique collecta, ex exemplaribus variis, pia ac fideli sed aliena manu descriptis desumpta fuere". M. GUTIÉRREZ, *Prooemium generale*: Divinorum Librorum primi apud Salmanticenses interpretes. Opera nunc primum ex mss. ejusdem omnibus P. Augustiniensium studio edita. Tomus I, (Salmanticae 1891). XIV.

12. Un resumen de esta cuestión con la correspondiente bibliografía puede hallarse en la introducción general de mi libro: *Fray Luis de León. La teología sobre el artículo y el dogma de fe (1568)*. (Madrid 1997) 23-60.

## PRIMERA PARTE

¿Tienen los cristianos verdadera certidumbre de fe de que su acto es realmente de fe? Fray Luis señala la existencia al respecto entre los doctores de dos opiniones opuestas. Una de ellas es la de Durando, la cual es utilizada en esta explicación como ejemplo de la llamada primera opinión. Niega el de San Porciano semejante seguridad<sup>13</sup>. ¿Qué razones aporta para probar la imposibilidad de semejante certidumbre?

Desde la razón se prueba que existe la misma sensación sobre la existencia del acto de fe sin que sea necesario tener certidumbre alguna de la existencia del hábito de la fe. Esto es así incluso aunque se hable del hábito con propiedad. Todo cuanto cree el cristiano es posible aceptarlo sin el hábito de la fe. Esto lo enseña claramente Durando cuando dice que todo lo creído se halla al alcance de las fuerzas humanas y puede ser creído humanamente, no siendo imprescindibles el hábito y el auxilio especial. Nadie será entonces capaz de hallarse cierto de poseer el acto de fe cristiana. Únicamente lo sería si contara con un auxilio especial<sup>14</sup>. Se añade a este respecto además que, si pudieran tener los cristianos certidumbre de poseer la fe sobrenatural, ello se debería principalísimamente a que es de fe la imposibilidad de asentir a la doctrina cristiana si no se cuenta con un auxilio especial. A este respecto, se tiene precisamente la experiencia de que se asiente a la doctrina cristiana sin auxilio especial alguno. Si fuera de veras una imposibilidad creer sin este auxilio especial, sería entonces precisamente cuando se encontraría uno realmente cierto de poseer la fe divina y sobrenatural<sup>15</sup>; pero no es necesario auxilio

---

13. "Caeterum de actu fidei divinae; utrum simus certi certitudine fidei, quod in nobis sit talis actus, in eo dubio duae sunt sententiae contrariae. Prima est Durandi in prima parte, d. XVII, loco supra allegato, ubi tenet partem negativam". LL 77, XXII, 7. LL es la sigla del libro. Cf. nota. 2. La cifra 77 es la página de dicho libro. XXII es la cuestión comentada del Libro III de las Sentencias. El 7 final indica el artículo correspondiente que se comenta. Estas cuatro referencias aparecerán en todas las citas, en las que se transcriba la explicación de Fray Luis.

14. "Nam licet proprie loquatur de habitu, tamen ratio, qua probat, concludit idipsum sentire de actu; nam inquit, immo non sumus certi nos habere habitum fidei, quia quidquid credimus possumus credere sine habitu; sed quemadmodum Durandus docet in secunda (sic), d. XXVIII, q. I, quia quidquid credimus possumus credere ex nostris viribus sine habitu et sine auxilio speciali; ergo, secundum sententiam Durandi nemo potest esse certus se habere actum fidei Christi auxilio speciali". LL 77, XXII, 7.

15. "Et potest probari sententia ista his argumentis. Primo, si possumus habere de nostra fide supernaturali hanc certitudinem fidei, potissimum esset propter istam consequentiam, scilicet: de fide est quod non possumus assentiri doctrinae christianae sine auxilio speciali, et experimur nos assentiri doctrinae christianae sine auxilio speciali, et ex consequenti quod habemus fidem divinam et supernaturalem". LL 77, XXII, 7.

alguno especial. Al no existir tal posibilidad y al no poseer clara constancia de creer con tal firmeza y certidumbre la fe católica e infusa, deberá deducirse que no se da certidumbre de que los hombres posean al creer la fe divina y sobrenatural<sup>16</sup>.

Si valiera la razón señalada, se seguiría la posibilidad de tener certidumbre de la fe cristiana. De todas formas, existiría obligación de que cada uno creyera que se halla en posesión de la fe divina y sobrenatural. Debería creerse incluso esta verdad como se creen los demás artículos de la fe. Por otra parte, la conclusión inferida de una premisa evidente y de otra de fe, debe considerarse como de fe. Si se concluyera de una premisa evidente y de una de fe que los cristianos poseen la fe sobrenatural, habría que concluir la obligación de creer esto como de fe; es decir, igual que se cree con relación a los demás artículos. Esto constituye una falsedad. Si no lo fuera, se seguiría que quedaría uno convertido en hereje al no creer. Pero nunca debe decirse esto<sup>17</sup>.

Existen más pruebas todavía de la opinión de Durando. Así, aunque los cristianos fueran capaces de poseer evidencia de creer muy cierta y firmemente, es de hecho imposible deducir de ello que creen mediante la fe perfecta gracias al auxilio recibido. Los herejes creen desde un auxilio especial. Pese a ello, no poseen fe sobrenatural<sup>18</sup>. Por otra parte, la fe católica e infusa gira siempre sobre lo revelado por Dios en orden a la utilidad de todas las personas. La posesión de fe sobrenatural es una cuestión particular. Como no pertenece en modo alguno a la salvación de todos, no existe razón para decir que la fe infusa inclina a la confirmación de semejante asentimiento. Evidente y verdaderamente se extiende la fe sólo a lo que la Iglesia propone como revelado por Dios. Es imposible juzgar entonces que tal proposición es evidente, a menos que se asienta por supuesto a la misma claramente. Cuando se

---

16. "Sed haec ratio nihil valet; nam qualicumque assensu possumus credere sine auxilio speciali; sed nobis non est, nec potest esse manifestum, utrum credamus ea firmitate, et ea certitudine, quae est fidei catholicae et infusae; ergo non possumus esse certi quod habeamus fidem divinam et supernaturalem". LL 77-78, XXII, 7.

17. "Item secundo, si illa ratio valeret, sequeretur non solum quod possumus habere certitudinem de nostra fide, sed etiam quod unusquisque tenetur credere se habere fidem divinam et supernaturalem. Sic autem tenetur alios articulos credere fidei. Consequens probatur; quia, ut supra diximus, conclusio, quae infertur ex una evidenti et ex altera de fide, tenenda est de fide, sed nos habere fidem supernaturalem concluditur ex una evidenti et ex altera de fide; ergo tenemur credere de fide sicut alios articulos. Sed hoc est falsum; ergo... Nam alioquin, qui non crederet, esset haereticus; quod non est dicendum". LL 78, XXII, 7.

18. "Tertio, etsi nobis esset evidens, quod credimus certissime et firmissime, tamen ex eo non possumus evidenter colligere, quod credimus per fidem perfectam ex auxilio. Patet, quia haeretici item credunt ex auxilio speciali, nec habent fidem supernaturalem". LL 78, XXII, 7.

duda de la certidumbre de un asentimiento propio concreto, se está admitiendo la posibilidad de que el mismo se halle mezclado de dudas. Está uno vacilando en este caso de la certidumbre de la realidad a la que se está asintiendo. Constituye por tanto toda una imposibilidad juzgar con certidumbre que la proposición misma sea cierta, si no surge con el asentimiento cierto de la misma, quedando al abrigo de la duda que el asentimiento a la misma es igualmente cierto e indudable. Da lo mismo que algo aparezca como cierto y que se le dé el asentimiento cierto<sup>19</sup>. Todos los argumentos anteriores dejan constancia de que, en la medida en que cada asentimiento del entendimiento produce en las personas certidumbre de que el objeto es verdadero objeto, la causa también de su propia verdad por la seguridad y evidencia de los mismos<sup>20</sup>.

A pesar del peso de las razones de Durando, se inclina Fray Luis por la segunda opinión, manteniendo la posibilidad de obtener certidumbre de fe de estar creyendo desde la fe infusa. La primera conclusión es que el fiel cristiano es capaz de poseer certidumbre de la fe divina y sobrenatural, añadiendo incluso que la suya es una proposición compartida entre otros por Santo Tomás. Habría enseñado precisamente el Aquinate que se halla cierto de tener esta seguridad el poseedor de la fe. Precisamente, por tener fe sabe dicha persona que la tiene. Si la fe es percibida por aquél en quien se halla, lo es desde un acto interior del corazón. Así aparece muy expresamente en el Aquinate cuando enseña que Cristo habita en los cristianos de dos maneras: por el entendimiento y por el afecto, haciéndolo en el entendimiento desde la fe informe. No existe entonces impedimento alguno para que los cristianos se

---

19. "Quarto, fides catholica et infusa semper versatur circa ea, quae sunt revelata a Deo ad communem hominum utilitatem; sed, quod ego habeam fidem supernaturalem, est quid particulare, nullo modo pertinens ad communem salutem; ergo fides infusa non inclinatur ad confirmandum hujusmodi assensum, et ex consequenti sequitur conclusio. Et confirmatur. Fides non se extendit nisi ad ea, quae Ecclesia proponit tamquam a Deo revelata. Et evidens et verum est, et non possum judicare, quod illa propositio est evidens, nisi assentiendo illi evidenter. Item si dubito utrum iste meus assensus sit certus, an potius sit admixtus dubitatione, ex consequenti dubito utrum ipsa res sit certa; nam non possum certo judicare quod propositio ipsa est certa, nisi assentiendo illi, certo et sine dubitatione judico, quod meus assensus de illa aequè est certus et indubius; nam rem aliquam mihi videri certam nihil aliud est, quam me illi certo assentiri". LL 78, XXII, 7.

20. "Ex quibus omnibus sequitur quod omnes assensus intellectus, quatenus certos nos reddunt de sui objecti veritate et evidentia, tam certos nos reddunt de sua veritate, ipsorum certitudine, et evidentia". LL 78-79, XXII, 7.

hallen en posesión de certidumbre de que Cristo habita en ellos. Son conscientes de poseer fe. Además, así lo mantiene y enseña también la Iglesia<sup>21</sup>.

¿Cómo se prueba lo anterior? Se trata de mostrar ante todo la bondad de la consecuencia. Una persona es incapaz de asentir con certidumbre y sin temor si no cuenta con la moción especial del Espíritu Santo. Si un cristiano asiente, es por hallarse en posesión de la fe perfecta gracias a la acción de la Tercera Persona de la Trinidad. La premisa mayor es ciertamente de fe, siendo la menor evidente para todo fiel. Así las cosas, será también de fe la conclusión. Mediante el razonamiento es todo fiel capaz de adquirir certidumbre de hallarse en posesión de la fe sobrenatural. Constituye sin embargo una necesidad probar las partes todas del presente silogismo, así como lo es también demostrar la bondad, evidencia y universalidad de su consecuencia. Existe constancia de que el primer fundamento es de fe. Por no considerar bien el asunto muchos llegarían ciertamente a pensar que no es de fe. De todas formas no hay persona alguna que abrigue dudas a este respecto. Es evidente para el fiel lo que opina particularmente<sup>22</sup>.

En la proposición menor se realizan tres afirmaciones. La primera de ellas es creer todo lo que la Iglesia cree. Esto es algo evidente en grado sumo para cualquiera de los fieles. Es además algo concedido por los doctores todos. La segunda afirmación es creerlo todo por proponerlo la Iglesia como revelado por Dios. También es algo evidente para cualquier fiel. Cada uno ve

---

21. "His praesuppositis sit: 1a. propositio. *Aliquis fidelis homo et christianus potest habere certitudinem fidei, quod habet fidem diuinam et supernaturalem.* Quae propositio non solum ponitur a doctoribus supra citatis, sed est etiam Divi Thomae, 2a. 2ae., q. CXII, artículo V, ubi docet, in solutione ad secundum, quod, qui habet fidem, est certus se illam habere, et in prima parte, q. VII, art. IV dicit, quod habens fidem, scit se habere illam, et prima parte, q. LXXXVII, art. II, ad I, inquit, quod fides percipitur ab eo, in quo est per interiorum actum cordis, et expressissime id videtur dicere super Epistolam II *Ad Corinthios*, capite III, lectione II, ubi docet, quod Christus habitat in nobis dupliciter, et quoad intellectum, et quoad affectum. Quoad intellectum habitat in nobis per fidem informem, et hoc modo nihil prohibet nos habere certitudinem, quod Christus habitet in nobis, videlicet, cum scimus nos tenere fidem, quod Ecclesia catholica ita tenet et docet". LL 79, XXII, 7.

22. "Sed probatur nostra propositio: primo sic argumentor. Ista consequentia est bona: Nemo potest assentiri certo et sine formidine, sine speciali motione Spiritus Sancti; sed ego assentior certe et sine formidine omnibus hujusmodi; ergo habeo fidem perfectam ex Spiritu Sancto. Major est de fide, minor est evidens cuicumque fidelium; ergo et conclusio est de fide, et ex consequenti unusquisque fidelium, qui ratiocinatus fuerit, potest esse certus se habere fidem supernaturalem. Sed oportet ut probemus omnes partes hujus syllogismi: et quod illa consequentia est bona, et evidens, et concessa ab omnibus. Quod autem major sit de fide constat ex primo fundamento, et licet nonnulli, rem non bene considerantes, putaverint illam non esse de fide, tamen modo nemo est qui dubitet de hac re. Quod autem minor sit evidens unicuique fideli (ego credo universis), hoc mihi probandum est". LL 79-80, XXII, 7.

con razón muy clara que es conducido a creer por decirle la Iglesia que se trata de algo revelado por Dios, así como que es algo que debe creerse. Tampoco hay duda alguna al respecto. La tercera afirmación es creerlo todo con asentimiento cierto y sin temor<sup>23</sup>. Esta certidumbre es muy cierta y evidente para cualquiera de los fieles. Quienes se oponen a la misma, mantienen la suya únicamente por pensar que el hecho de creer sin duda alguna es una imposibilidad para cualquier fiel, a pesar de tratarse de algo probado y claro para el fiel. Éste cree a su vez todo lo que la Iglesia le propone. Lo cree además porque así la misma se lo propone<sup>24</sup>.

En modo alguno constituye la certidumbre una imposibilidad. Si no estuviera el fiel cierto y dudara sobre si su asentimiento a las realidades de fe se produce con certidumbre y sin temor, es algo que se debería a que duda efectivamente de si las realidades mismas son ciertas. Ya no se estaría entonces ante un fiel. De lo dicho resulta claro lo que es verdadero en el tercer fundamento. Se prueba además esto porque, si el fiel no duda de estar ante realidades muy ciertas, se halla su única explicación en que juzga sin miedo que las mismas son muy ciertas. Esto es precisamente lo que significa tener certidumbre y otorgar verdadero asentimiento sobre las realidades de fe<sup>25</sup>. Se tiene constancia de la confirmación y de la explicación por considerar todo fiel que las realidades de fe son ciertas e infalibles, así como que no debe dudarse de ellas en modo alguno. Como se conoce esta consideración con mucha claridad, se sabe también de esta manera que se halla en posesión de

---

23. "Pro cuius explicatione notandum, quod in illa minori tria affirmantur, primum, quod credo universa, quae Ecclesia credit, et hoc, ut diximus in principio hujus quaestionis, unicuique fidelium est evidentissimum; et hoc omnes doctores concedunt. Secundum, quod affirmatur, est, quod credo omnia illa propterea quod proponantur ab Ecclesia, tamquam a Deo revelata, et hoc etiam est evidens unicuique fidelium; nam videt hac re potissima ratione duci ad credendum, quia Ecclesia dicit illa a Deo revelata esse, et credi debere, atque de hoc nemo dubitat. Tertium, quod in illa propositione minori affirmatur, est, quod credo omnia illa assensu certo et sine formidine". LL 80, XXII, 7.

24. "Quod autem haec certitudo sui assensus sit certissima et evidens unicuique fidelium credenti, id maxime probare debemus; quoniam auctores contrariae opinionis hac sola ratione suam sententiam tuentur, et quia, quamvis fideli sit exploratum atque compertum, quod credit omnia, quae Ecclesia proponit, et credit illa, quia Ecclesia tamquam revelata proponit, tamen quod sine dubio illa credat, dicunt, quod non potest ulli fidelium esse certum". LL 80, XXII, 7.

25. "Sed ego id manifeste probo: si fidelis non est certus, sed dubitat, utrum certo et sine formidine assentiatur rebus fidei; ergo dubitat utrum ipsae res sint certae, et ex consequenti non est fidelis; quod patet (*refiere el texto impreso que, en el manuscrito, falta: patet*) ex iis, quae vera esse diximus in tertio fundamento. Secundo, probatur hoc idem, quia, dato opposito, si fidelis non dubitat quatenus res fidei sint certissimae; ergo iudicat sine formidine esse certissimas: sic iudicare est habere certum, et verum assensum de rebus fidei, ergo". LL 80-81, XXII, 7.

un asentimiento cierto. Esta consecuencia salta además a la vista. Cuando se juzga de los artículos de la fe, se asiente a los mismos con certidumbre y sin duda alguna. Lo anterior se prueba asimismo desde lo opuesto. Cuando se duda de la certidumbre de los artículos, ya no se asiente a los mismos sin temor. Cuando alguien no duda sobre la verdad y certidumbre de los artículos, está asintiendo claramente a ellos sin duda y sin miedo. En la medida misma en que uno posee certidumbre de no dudar de los artículos, está seguro también de asentir a los mismos sin temor<sup>26</sup>. Consecuentemente, tiene el fiel por medio de semejante asentimiento como ciertos e indudables los artículos. Está ante un asentimiento cierto y fuera de toda duda. Esta consecuencia se presenta como evidente, resultando además de lo dicho con anterioridad. Si es evidente para los fieles lo antecedente, lo será también lo siguiente. Cuenta el fiel por tanto con una evidencia cierta de la proposición menor<sup>27</sup>.

Es posible añadir todavía un nuevo argumento. Como ninguno de los fieles tiene dudas de hallarse en posesión de la fe, se está ante el hecho de que no duda. Puede decirse además que es imposible que el fiel dude de poseer la fe divina. Esto resulta claro porque, si creyere sólo con fe adquirida y humana, no sería ya fiel<sup>28</sup>. Por otra parte, es cierta luz divina y especial esa fe de la que se habla. No se limita la misma a manifestar realidades diversas, manifestándose también ella misma. La fe divina no hace sólo a los cristianos seguros de los artículos de la fe. Les da también certidumbre al respecto. La confirmación de lo anterior reside en que la ciencia no produce la evidencia del objeto únicamente, produciendo también evidencia de ella misma. Quien realiza un acto de ciencia, se conoce poseedor de la misma ciencia y conoce ade-

---

26. "Et confirmatur, sive explicatur. Omnis fidelis iudicat res fidei esse certas et infallibiles, et de illis nullo modo esse dubitandum, et evidentissime cognoscit hoc iudicium; ergo et se habere assensum certum evidentissime cognoscit. Patet consequentia, quia, sic iudicare de articulis est illis assentiri certo et indubitanter. Et ex opposito probatur. Qui dubitat, utrum articuli certi sint, non assentietur illis absque formidine; ergo qui non dubitat de illorum veritate et certitudine proculdubio illis assentitur sine dubio et formidine; et quando certus est se non dubitare de articulis, tandiu certus est quod illis assentitur sine formidine". LL 81, XXII, 7.

27. "Et denique facio istam consequentiam: per assensum fidei iudicat fidelis articulos esse certos et indubios; ergo ipse assensus est certus et indubius. Consequentia videtur evidens, et patet ex iis, quae superius diximus, et antecedens est evidens fidelibus; ergo et consequens. Habet ergo fidelis de ista propositione minori certam evidentiam". LL 81, XXII, 7.

28. "Secundo sic argumentor. Nemo fidelium dubitat se esse fidelem; ergo non dubitat, vel certo non potest dubitare se habere fidem divinam. Patet consequentia, nam, qui credit solum fide acquisita et humana, non est fidelis". LL 81, XXII, 7.

más con evidencia el objeto. También causa de esta manera certidumbre la fe, tanto la del objeto como la de la fe misma<sup>29</sup>.

Puede decirse además que la última resolución de la certidumbre y de la infalibilidad cristiana al creer reside en la moción interior del Espíritu Santo. Así se dijo ya en el segundo fundamento. Si alguien dudara de estar movido por Dios a creer, quedaría incapacitado para dar razón suficiente de su fe y del juicio por el que juzga como cierto e infalible lo que cree<sup>30</sup>. La confirmación de lo anterior se halla en que la última y la principal causa por la que es infalible el asentimiento de fe, radica en que procede desde Dios. Concorre con su auxilio especial. Cuando se duda de si el asentimiento viene de Dios, no hay motivo alguno para entender como imposible el quedar engañado. Con la misma certidumbre que creen los artículos de la fe, creen los fieles la imposibilidad de sentir engaño en lo que sienten respecto a la fe. Con la misma certidumbre son entonces capaces de juzgar que su asentimiento procede de Dios, así como que es divino y sobrenatural<sup>31</sup>. Cuando uno duda del testimonio, se vuelve incapaz de creer como cierto desde la fe lo testificado. Precisamente, es la fe asentimiento perfecto desde el testimonio. Es desde el testimonio divino desde donde nace el asentimiento para la fe cristiana. Es la fe cristiana moción venida de Dios y razón surgida de su inteligencia. Así lo es desde los tiempos de los Apóstoles y de los profetas<sup>32</sup>.

---

29. "Tertio sic argumentor. Fides ista, de qua loquimur, est lumen quoddam divinum et speciale; sed lumen non solum manifestat alia, sed se ipsum manifestum reddit; ergo divina fides non solum reddit nos certos de articulis fidei, sed etiam de se. Et confirmatur hoc: Scientia non solum facit evidentiam de objecto, sed etiam de se ipsa; nam qui habet actum scientiae, non solum evidenter cognoscit objectum, sed etiam evidenter cognoscit se habere scientiam illius; ergo similiter fides de utroque facit certitudinem, scilicet, de objecto et de ipsa fide". LL 81, XXII, 7.

30. "Quarto sic argumentor. Ultima resolutio nostrae certitudinis, et infallibilitatis in credendo fit in interiorem motionem Spiritus Sancti, ut in secundo fundamento diximus; ergo qui dubitat, utrum moveatur a Deo ad credendum, non potest reddere aliquam sufficientem causam suae fidei et iudicii, quo iudicat ea, quae credit, esse certa et infallibilia". LL 81-82, XXII, 7.

31. "Et confirmatur hoc. Causa summa et praecipua, per quam assensus fidei est infallibilis, est quia procedit a Deo concurrente auxilio speciali; qui dubitat, utrum assensus suus sit ex Deo, non habet cur iudicet se in illo assensu non posse decipi; sed fideles eadem certitudine, qua credunt articulos, credunt se in illo assensu non posse decipi; ergo eadem certitudine possunt iudicare suum assensum procedere ex Deo, et ex consequenti esse divinum, et supernaturalem". LL 81-82, XXII, 7.

32. "Quinto sic argumentor. Qui est dubius de testimonio, non potest per fidem credere esse certa, quae testificata sunt; quoniam fides est assensus profectus ex testimonio; sed testimonium Dei, ex quo nascitur assensus nostrae fidei, post tempora apostolorum et prophetarum nullum aliud est quam ipsius motio, et illius ratio intellectus". LL 82, XXII, 7.

Óptimo y necesario es reconocer la necesidad de contar en la fe con un auxilio especial. Esta conclusión no puede pasarse por alto. Es verdad también que, sin el auxilio especial, constituye toda una imposibilidad asentir a las realidades de fe desde un asentimiento cualquiera. De todas formas, debe reconocerse que no se habla más que de un asentimiento cierto e indudable. Si se objetara al respecto con la imposibilidad de que tuvieran los cristianos constancia evidente de que su asentimiento goza de la certidumbre de la fe, cabría hablar de la posibilidad de que hubiera todavía evidencia de que el asentimiento posee una certidumbre sin temor<sup>33</sup>. Aunque nadie posee evidencia de que tal certidumbre sea de fe divina, no se puede negar que se está ante una evidencia de fe. A semejante convencimiento se llega precisamente desde la argumentación y el silogismo. Al que le es evidente creer sin miedo alguno todo lo colocado por la Iglesia como revelado, debe serle cierto también desde la fe que tal certidumbre de su asentimiento es divina y sobrenatural. Nadie puede creer de esta forma si no cuenta con un auxilio especial<sup>34</sup>.

En realidad cae dentro de lo opinable si el fiel es capaz de poseer certidumbre de poseer la fe divina; pero deben negarse las razones opuestas a tal certidumbre, así como las razones que dijera que es imposible tal posesión. Ciertamente, es esto algo muy difícil de entender para los hombres vulgares, ya que resulta incluso que verdaderos sabios y doctos no entienden a veces con suficiencia la razón y eficacia de las mismas<sup>35</sup>. No se infiere ni se deduce la posesión de la fe divina únicamente de ver cómo los cristianos asienten a las realidades de la fe con certidumbre. Esto es algo que pueden verlo también los herejes de sí mismos. Se infiere más bien por contemplar y asentir con

---

33. "Ad primum argumentum respondeo; quod illa consequentia, eo modo quo posita est a nobis, optima est et necessaria, et necessario concludens. Et ad objectionem respondeo, verum esse, quod sine auxilio speciali possumus assentiri rebus fidei qualicumque assensu, sed argumentum non loquitur nisi de assensu certo et indubio; et cum objicitur, quod non potest nobis evidenter constare, quod assensus noster habeat certitudinem fidei, respondeo; quod, quemadmodum diximus, posse esse evidens nobis, quod noster assensus habet certitudinem sine formidine". LL 82-83, XXII, 7.

34. "Quod autem illa certitudo sit certitudo fidei divinae nemini est evidens; sed est certum esse de fide, idque convincitur illa argumentatione, et illo syllogismo, scilicet, quod cui est evidens se credere sine ulla formidine omnia quae ponit Ecclesia tamquam revelata, debet esse certus per fidem, quod illa certitudo sui assensus est divina et supernaturalis; quoniam illo modo credere nemo potest, sine speciali auxilio". LL 82-83, XXII, 7.

35. "Ad secundum respondeo, negando consequentiam; quia versatur in opinione, utrum fidelis possit se habere certitudinem, quod habeat fidem divinam; et rationes, quae probant oppositum. Seu illud esse possibile, adeo sunt difficiles ad intelligendum, ut non solum vulgares homines, sed etiam veri sapientes atque docti non satis intelligant illarum rationem et efficaciam". LL 83, XXII, 7.

certidumbre a todo lo colocado por la Iglesia como revelado por Dios. Aquí está precisamente lo que no hacen los herejes<sup>36</sup>.

Difieren el asentimiento católico y el de la fe infusa. El asentimiento católico y el de la fe católica versan sólo sobre lo propuesto en general y a todos para creer. Precisamente, esto es lo que se significa con la palabra católico: universal. El asentimiento infuso de fe versa sobre todo lo revelado por Dios y sobre cuanto se sigue necesariamente de lo revelado, pese a que todo lo revelado no se proponga universalmente para ser creído. Si se es fiel y católico, desde lo revelado se sigue el reconocimiento de que uno es poseedor de la fe divina<sup>37</sup>.

Si no puede resultar evidente a un determinado fiel y creyente creer los artículos de la fe por haber sido revelados por Dios, tampoco podrá tener el mismo certidumbre de creer desde la moción divina. Es algo claro de verdad. La moción y el auxilio divinos no constituyen necesidad alguna a la hora de creer, siendo únicamente precisos cuando se cree por el motivo de estar revelado. Si tuviera evidencia el fiel de que cree por este motivo, se seguiría en el mismo la visión de estar creyendo, no por esta razón, sino por otra. Los herejes no ven y, a pesar de ello, estiman con gran certidumbre creer cuanto creen por habérselo revelado Dios<sup>38</sup>.

---

36. "Ad tertium respondeo, quod nos non inferimus, neque colligimus nos habere fidem divinam dumtaxat ex eo, quia videmus nos certo assentiri rebus fidei, quod haeretici possunt videre; sed colligimus hoc ex eo, quod videmus, et quia certo videmus, et certo assentimur omnibus positis ab Ecclesia, tanquam revelatis a Deo, quod non faciunt haeretici". LL 83, XXII, 7.

37. "Ad quartum argumentum respondeo, quod non est idem, ut postea dicemus, assensus catholicus, et assensus fidei infusae, nam assensus catholicus et fides catholica solum versantur circa ea, quae proponuntur in communi, et quae proponuntur omnibus credenda, idque significat nomen catholicum, seu universale; at vero assensus fidei infusus versatur circa omnia, quae sunt revelata a Deo, et quae necessario sequuntur ex revelatis, etsi non omnibus in communi credenda proponantur. Et ad confirmationem negatur minor; nam hoc, quod est me habere fidem divinam, si sum fidelis et catholicus, sequitur necessario ex revelatis, ut supra diximus". LL 83, XXII, 7.

38. "Sed propter ista argumenta est aliud argumentum: tali fideli, atque credenti non potest esse evidens, quod credat articulis fidei hac ratione, scilicet, quia sunt a Deo revelati; ergo fideli non potest esse certum, quod credat ex motione Dei. Consequentia patet; quia motio Dei atque divinum auxilium non est necessarium ad credendum, nisi quando credimus sub ista ratione, scilicet, quia est revelatum a Deo. Sed probo antecedens; nam, si fidelis esset evidens, quod credit sub ista ratione, scilicet, quia sunt revelata, si ex fideli fieret haereticus, sequeretur, quod videret se credere non propter istam rationem, sed propter aliam; sed hoc non vident haeretici, sed potius certissime existimant, quod credunt, ea quae credunt, quia sunt a Deo revelata". LL 83-84, XXII, 7.

Es conveniente advertir que, tanto el fiel como el hereje asienten a lo revelado por Dios y concuerdan en este punto herejes y fieles. Unos y otros asienten desde la misma razón: ser revelación divina. A ambos les puede resultar también evidente lo creído. Pero hay una diferencia entre ellos. Los herejes creen por estimar lo creído como revelado según la concepción y las conjeturas de su propia estimación. Eligen entre las realidades de fe algunas y rechazan otras, según su propio juicio y elección. Los fieles creen en cambio los artículos de la fe como revelados por proponerlos la Iglesia como tales. Así es como acogen éstos los artículos todos<sup>39</sup>.

La razón entera y total por la cual se cree la fe cristiana y divina no es precisamente su condición de ser revelación, sino el conocimiento de que es lo principal revelado, venga este conocimiento desde la proposición de la Iglesia, que es como ha llegado la revelación a los cristianos, o desde la misma evidencia de la realidad, que es como la conocieron los Apóstoles y profetas por revelársela claramente Dios. Si le es entonces evidente la fe de los artículos al fiel, es por proponerlos la Iglesia como revelados por Dios. Si el mismo se hiciera posteriormente hereje, no creería ya por este motivo. Se habría apartado abiertamente del consentimiento de la Iglesia. Antepondría su propio juicio al de muchos y al de toda la Iglesia<sup>40</sup>.

---

39. "Antequam respondeam huic argumento est praetermittendum: tam fidelis, quam haereticus, ea parte, qua convenit cum fidelibus, assentitur revelatis a Deo, et uterque assentitur sub eadem ratione, scilicet, quia revelata sunt a Deo. Et id potest esse evidens utrisque, sed est discrimen in hoc, quod haeretici credunt ex eo, quod credunt illas res esse revelatas sequentes sui animi conceptionem et conjecturas; et sic ex rebus fidei quasdam eligunt, quasdam vero rejiciunt pro judicio atque electione; at vero fideles credunt articulos fidei esse revelatos, quia Ecclesia proponit illos ut tales, et sic omnes articulos complectuntur". LL 84, XXII, 7.

40. "Ex quo sequitur, quod ratio integra et totalis, sub qua fides christiana et divina creditur, non est praecise revelatio, sed praecipua revelationis nota, vel ex propositione Ecclesiae, sicuti nobis nota est, vel ex ipsius rei evidentia, quemadmodum nota fuit apostolis et prophetis, cum Deus manifeste revelatur. Et sic ad argumentum respondeo, quod fidelis est evidens quod credit articulos, quia Ecclesia proponit illos, ut revelatos a Deo, et si postea fidelis fiat haereticus, evidenter videt se non propter istam causam credere, cum aperte deficiat a consensu Ecclesiae, et antepone suum iudicium iudicio multorum, et totius Ecclesiae". LL 84, XXII, 7.

## SEGUNDA PARTE

Santo Tomás enseñó en el siglo XIII de modo expreso que el fiel se halla cierto de poseer la fe: la divina y sobrenatural. El fiel percibe tal posesión por un acto interior del corazón. Cristo habita en los cristianos de dos maneras: por el entendimiento y por el afecto. Mora en el entendimiento desde la fe informe. Si no hay impedimento alguno para que los cristianos posean certidumbre de que Cristo habita en ellos, serán conscientes también de poseer con certidumbre la fe<sup>41</sup>. ¿Es doctrina admitida universalmente en el siglo XVI esta enseñanza de Santo Tomás? Es Durando de San Porciano quien se opone a esta enseñanza concreta del Aquinate, negando la existencia de tal seguridad<sup>42</sup>. Fray Luis entiende que esta sentencia de Durando se opone a lo mantenido y enseñado por la Iglesia<sup>43</sup>; pero acepta como un hecho que, al comenzar la Edad Moderna, se dividen al respecto los doctores en dos opiniones opuestas<sup>44</sup>. Una es la de Santo Tomás y la otra es de Durando.

### Fe infusa

Ha de tenerse en cuenta cómo parte Durando de la independencia entre el acto sobrenatural infuso de fe y el hábito sobrenatural infuso de la fe. Otorga asimismo además un valor decisivo a lo constatable desde la experiencia<sup>45</sup>. En consecuencia, propone como fundamento de su argumentación que

---

41. Cf. nota 21.

42. Cf. nota 13.

43. Cf. nota 21.

44. Cf. nota 13.

45. La visión de Durando contrasta con la doctrina de Santo Tomás expuesta en la II-II, q. 5, a. 3. El Aquinate entiende que el hereje no cree en realidad artículo alguno desde la fe infusa por negar sólo un artículo. Por la misma razón que se niega la fe a un artículo hay que negarla a los demás. La negación de un solo artículo lleva a la desaparición del hábito infuso de la fe y, consiguientemente, si el hereje cree los demás artículos, lo hace desde la opinión propia o fe humana, nunca desde la divina. Durando se funda en la experiencia y, como observa que los herejes creen con firmeza y sin duda alguna todos los demás artículos de fe cuando se niegan a aceptar uno de ellos, deduce que, sin el hábito de la fe - el cual ha desaparecido al negar un artículo-, se sigue teniendo fe sobrenatural del resto de los artículos no rechazados. Se imagina entonces el acto de fe infusa como independiente de que el creyente sea poseedor o no lo sea del hábito de la fe infusa. Es posible que Durando quisiera decir solamente aquí que se pierde la fe sobrenatural realmente con la negación de un solo artículo; pero con la salvedad de que no se pierde por ello también la fe humana. Estaría suponiendo entonces algo que es una imposibilidad: la aceptación de los artículos de la fe como tales sólo desde la fe humana, olvidando a su vez que el carácter totalmente oscuro de los mismos los hace inaccesibles a la fe humana. No se olvide de todas formas a

todo cuanto cree el cristiano cabe la posibilidad de admitirlo sin necesidad del hábito<sup>46</sup>. También pone por delante que la experiencia dice que se asiente a la doctrina cristiana sin auxilio especial alguno<sup>47</sup>. Enseña con toda claridad Durando que todo lo creído desde la fe infusa se halla al alcance de la fe humana<sup>48</sup>. Se comprende por tanto que, desde tales fundamentos, proclame la imposibilidad del fiel particular de poseer certidumbre de creer sobrenaturalmente; es decir, de que su fe sea verdaderamente divina e infusa<sup>49</sup>.

Al no ser imprescindibles para creer el hábito y el auxilio especial, deberá admitirse que no existe fiel capaz de obtener certidumbre de estar en posesión del acto infuso y sobrenatural de la fe<sup>50</sup>. Al ser imposible poseer clara constancia de que se cree de hecho con firmeza y certidumbre la fe infusa, debe deducirse que no se cuenta con certidumbre de que los hombres posean la fe divina y sobrenatural cuando dicen creer<sup>51</sup>. Es que, si tuvieran semejante certidumbre, se debería principalísimamente a que es toda una imposibilidad asentir a la doctrina cristiana si no se cuenta con un auxilio especial. Pero la experiencia enseña a este respecto que se asiente a la doctrina cristiana sin auxilio especial alguno. Si fuera imposible creer por no contar con un auxilio especial, estaría uno realmente cierto de poseer fe divina y sobrenatural<sup>52</sup>; pero como existe la posibilidad de creer desde un asentimiento cualquiera, no es entonces una necesidad contar con auxilio especial alguno para poder creer<sup>53</sup>.

Las razones de Durando deben negarse si se pretende extraer desde ellas la conclusión de que es imposible poseer certidumbre de la existencia de la fe divina y sobrenatural. También han de rechazarse las que hablan que tal posesión es una imposibilidad. Conviene recordar aquí que se está en una cuestión muy difícil de entender para los hombres vulgares, la cual no resultan a veces suficientemente inteligible para verdaderos sabios y doctos la razón y eficacia de la demostración<sup>54</sup>. Es algo óptimo y necesario reconocer

---

este respecto que Durando tiene el convencimiento de que todo lo que se alcanza desde la fe sobrenatural, se alcanza también desde la fe humana.

46. Cf. nota 14.

47. Cf. nota 15.

48. Cf. nota 14.

49. Cf. nota 13.

50. Cf. nota 14.

51. Cf. nota 16.

52. Cf. nota 15.

53. Cf. nota 16.

54. Cf. nota 35.

la necesidad de un auxilio especial en la fe. Esta realidad no puede pasarse por alto. Además, si no hay auxilio especial, constituye toda una imposibilidad asentir a las realidades de fe, fuere cual fuere el asentimiento a las mismas. No se habla de momento aquí más que de un asentimiento cierto e indudable<sup>55</sup>.

Desde esta perspectiva y con este alcance cabe decir que, en modo alguno, se está ante una imposibilidad. Si no estuviera el fiel cierto y dudara de que su asentimiento a las realidades de fe no se produce con certidumbre y sin temor, ello se debería a que abriga él mismo dudas de si son ciertas las realidades que debe creer. No se estaría entonces ante un fiel. Si el fiel no duda de estar ante realidades muy ciertas, es así porque juzga sin miedo estar ante algo muy cierto. Precisamente, es lo que significa tener certidumbre y otorgar asentimiento verdadero a las realidades de fe<sup>56</sup>. Como todo fiel considera que las realidades de fe son ciertas e infalibles, considera también que no debe dudarse de ellas en modo alguno. Llega a emitir este juicio con mucha claridad. Por eso, sabe al mismo tiempo que su asentimiento es cierto. Esto es algo que salta además a la vista. Cuando se juzga así de los artículos de la fe, se asiente a los mismos con certidumbre y sin duda alguna. Si se dudara sobre la certidumbre de los artículos, no se asentiría ya a los mismos sin temor. Cuando no se duda sobre la verdad y certidumbre de los artículos, se asiente claramente a ellos sin duda y sin miedo. En la misma medida que uno posee la certidumbre de no dudar de los artículos, se halla seguro también de asentir a los mismos sin temor<sup>57</sup>.

Por medio de un asentimiento tal es como mantiene el fiel asentimiento a los artículos como ciertos e indudables. Su asentimiento es cierto. Se halla situado fuera de cualquier duda. Esto es algo evidente y resultante de lo dicho con anterioridad. Si los fieles tienen evidencia de lo antecedente, la tendrán también de lo siguiente. El fiel cuenta así con una evidencia cierta de la proposición menor; es decir, de creer con firmeza y sin temor<sup>58</sup>. Cabe añadir todavía aquí un nuevo argumento. Como ninguno de los fieles abriga dudas de hallarse en posesión de la fe, se ha de reconocer el hecho de que no duda<sup>59</sup>. Si se objetara tras esta exposición con que es imposible que los cristianos tuvieran constancia evidente de que su asentimiento goza de certidumbre de fe, ¿habría que afirmar solamente que puede existir todavía evidencia de que

---

55. Cf. nota 33.

56. Cf. nota 25.

57. Cf. nota 26.

58. Cf. nota 27.

59. Cf. nota 28.

el asentimiento posee una certidumbre sin temor<sup>60</sup>? ¿Habría que seguir más adelante y tratar de demostrar que tal firmeza u ausencia de duda es asimismo una verdad sobrenatural de fe?

Debe reconocerse a este respecto que, si no se adujera nada más, cae sólo dentro de lo opinable la capacidad del fiel de poseer certidumbre de que se halla en posesión de la fe divina<sup>61</sup>. Pero debe añadirse que las razones aducidas por Durando no imposibilitan en modo alguno la obtención de certidumbre sobre la posesión de la verdadera fe<sup>62</sup>. Una persona es incapaz de asentir con certidumbre y sin temor a menos que sea movido a hacerlo especialmente por el Espíritu Santo. Cuando el cristiano asiente, lo hace por hallarse en posesión de la fe perfecta gracias a la acción de la Tercera Persona de la Trinidad. La afirmación mayor es ciertamente de fe. La menor resulta evidente para todo fiel. Como es así la condición de las premisas, habrá que reconocer que es también de fe la conclusión. Por este razonamiento es capaz todo fiel de adquirir certidumbre de hallarse en posesión de la fe sobrenatural<sup>63</sup>.

Constituye toda una imposibilidad que el fiel dude de hallarse en posesión de la fe divina. Si su fe fuera sólo resultado de fe adquirida y humana, no sería ya fiel<sup>64</sup>. No debe olvidarse a este respecto que su fe es luz divina cierta y especial, no limitándose la misma sólo a la manifestación de realidades diversas, ya que se manifiesta también ella misma. La fe divina no convierte a los cristianos únicamente en seguros de los artículos de la fe. Les da también la certidumbre de que creen de verdad<sup>65</sup>. Este primer fundamento es de fe. Es verdad que, si no consideran bien el asunto, hay muchos que llegarían a pensar como algo cierto que el mismo no es de fe. No hay de todas formas persona alguna que abrigue dudas a este respecto. Evidente es para cada fiel lo que opina particularmente<sup>66</sup>. Esto se confirma además porque la ciencia no sólo causa la evidencia del objeto. Produce también su propia evidencia. Quien realiza un acto científico se conoce poseedor de la ciencia, conociendo además evidentemente el objeto. Esto mismo ocurre también con la certidumbre de la fe, tanto de la del objeto como de la de la fe misma<sup>67</sup>.

Se está ante una evidencia de fe; pero, ¿no es verdad asimismo que nadie posee certidumbre de que sea la misma de fe? Se llega a este convencimiento

---

60. Cf. nota 33.

61. Cf. nota 35.

62. Cf. nota 33.

63. Cf. nota 22.

64. Cf. nota 28.

65. Cf. nota 29.

66. Cf. nota 22.

67. Cf. nota 29.

precisamente desde la argumentación y el silogismo. Nadie puede creer de esta forma si no cuenta con un auxilio especial<sup>68</sup>. Por otra parte, la última resolución de la certidumbre y de la infalibilidad de lo creído por la fe cristiana reside en la moción interior del Espíritu Santo. Si alguien dudara de estar movido por Dios a la hora de creer, quedaría incapacitado para dar razón suficiente de su fe, así como del juicio por el que juzga como cierto e infalible lo que cree<sup>69</sup>. La última y la principal causa por la que es infalible el asentimiento de fe, radica en que procede desde Dios. Concorre con su auxilio especial. Cuando se duda de si el asentimiento viene de Dios, no se tiene motivo alguno para entender como imposible que uno quede engañado. Con la misma certidumbre que creen los fieles los artículos de la fe, aceptan la imposibilidad de sufrir engaño en su sentir respecto a la fe. Con la misma certidumbre son entonces capaces de juzgar que su asentimiento procede de Dios y que es divino y sobrenatural<sup>70</sup>. Pero, cuando uno duda del testimonio, se vuelve incapaz de creer como cierto desde la fe lo testificado. Precisamente, es la fe asentimiento perfecto desde el testimonio. Es desde el testimonio divino desde donde nace el asentimiento para la fe cristiana. Es la fe cristiana moción venida de Dios y razón surgida de su inteligencia. Así es desde los tiempos de los Apóstoles y de los profetas<sup>71</sup>.

La conclusión inferida de una premisa evidente y de otra de fe ha de considerarse de fe. Si se extrajera de una premisa evidente y de una de fe la conclusión de que los cristianos poseen fe sobrenatural, se llegaría también a la conclusión de que hay obligación de creer tal certidumbre como de fe; es decir, igual que se creen los demás artículos. Así las cosas, arguye Durando que esta aseveración constituye toda una falsedad, ya que habría que reconocer que quedaría uno convertido en hereje si no creyera, y nunca ha de hacerse semejante afirmación. Si valiera la razón aquí señalada sobre la existencia de certidumbre en cada fiel, se seguiría ciertamente la posibilidad de poseer certidumbre de la fe cristiana. ¿Tiene razón Durando cuando dice que debería creerse esta verdad de la certidumbre de la fe como se creen los demás artículos de la fe<sup>72</sup>?

---

68. Cf. nota 34.

69. Cf. nota 30.

70. Cf. nota 31.

71. Cf. nota 32.

72. Cf. nota 17.

### **Fe católica**

Se pasa aquí imperceptiblemente de la fe infusa a la fe católica. Todas las verdades de fe son creídas por cada creyente desde la fe infusa sin medio ni silogismo del que se deduzcan. La fe es apoyarse exclusivamente en la verdad primera como testigo y creer la misma como objeto. Se comprende entonces que dijera Fray Luis que, al que le es evidente que está creyendo sin miedo alguno todo lo colocado por la Iglesia como revelado, debe serle cierto desde la misma fe que la certidumbre de su asentimiento es divina y sobrenatural<sup>73</sup>. Cae de su peso que no es la Iglesia medio absolutamente imprescindible para creer la fe. La razón última de ésta es la moción interior del Espíritu Santo. ¿Cuál es entonces el papel de la Iglesia en todo acto de fe, incluido el acto de certidumbre de cada fiel de hallarse en posesión de la fe infusa y sobrenatural?

¿Sienten realmente todos los poseedores de la fe infusa y sobrenatural que la poseen realmente? ¿Se trata de una certidumbre universal o católica? Arguye a este respecto Durando a favor de su sentencia que la fe católica e infusa gira siempre sobre lo revelado por Dios en orden a la utilidad de las personas todas y como la posesión de la fe sobrenatural es cuestión particular, no perteneciente en modo alguno a la salvación de todos, debe deducirse que no hay razón para sostener que la fe infusa incline a la confirmación de semejante asentimiento. Como evidente y verdaderamente se extiende la fe sólo a lo que la Iglesia propone como revelado por Dios, será imposible considerar que la proposición de la certidumbre de cada fiel es algo evidente a menos que se asienta a la misma con claridad. Cuando se duda de la certidumbre de un asentimiento propio concreto, es porque se admite la posibilidad de que el mismo se halle mezclado de dudas. Vacila uno entonces de la certidumbre de la realidad a la que se está asintiendo. Al ser entonces una imposibilidad juzgar con certidumbre que la proposición misma sea cierta, no surgirá el asentimiento de la misma como cierto y al abrigo de la duda de que su asentimiento a la misma es igualmente cierto e indudable. Da lo mismo que algo aparezca como cierto y que se le dé el asentimiento con certidumbre<sup>74</sup>. En la medida en que cada asentimiento del entendimiento da a las personas certidumbre de que el objeto es verdadero objeto, lo da también de su propia verdad por la seguridad y evidencia de los mismos<sup>75</sup>.

---

73. Cf. nota 34.

74. Cf. nota 19.

75. Cf. nota 20.

Por supuesto, difieren el asentimiento católico y el de la fe infusa. El asentimiento católico y el de la fe católica versan ambos exclusivamente sobre lo propuesto en general y a todos en orden a creerlo. Esto es lo que se significa además con el adjetivo de católico: universal. El asentimiento infuso de fe versa en cambio sobre todo lo revelado por Dios y sobre cuanto se sigue necesariamente de lo revelado. Cuestión distinta es a este respecto que todo lo revelado no se proponga universalmente (y explícitamente) para ser creído. Para el fiel y católico se sigue necesariamente desde lo revelado la posesión de la fe divina<sup>76</sup>. Si es una imposibilidad que resulte evidente a un determinado fiel y creyente la adhesión a los artículos de la fe por haber sido revelados por Dios, le será imposible al mismo la certidumbre de que cree desde la moción divina. Pero la moción y el auxilio divinos no constituyen necesidad alguna a la hora de creer de cualquier manera, precisándose solamente cuando se cree por el motivo de estar revelado. Si poseyera evidencia el fiel de creer por este motivo, obtendría en el mismo acto de creer la visión de estar creyendo no por esta razón de la revelación, sino por otra. A pesar de que los herejes no vean, estiman con gran certidumbre creer cuanto creen por habérselo revelado Dios<sup>77</sup>.

Pero esta última afirmación, ¿no favorece a la opinión de Durando? Concede éste que los cristianos experimentan muy cierta y firmemente su fe; pero sostiene la imposibilidad de deducir que creen mediante la fe perfecta, precisamente gracias al auxilio recibido. Los herejes creen entonces también desde un auxilio especial y pese a ello no poseen fe sobrenatural alguna<sup>78</sup>. Recuérdense a este respecto cómo se ha establecido que nadie puede creer si carece de auxilio especial. Es entonces lógico que argumente Durando desde esta suposición<sup>79</sup> y entienda que, puesto que los herejes creen, lo hagan por un auxilio especial. Cabe decir a este respecto que no se infiere ni se deduce la posesión de la fe divina únicamente de ver cómo los cristianos asienten a las realidades de la fe con certidumbre, ya que esto es algo que pueden ver también con claridad los herejes de sí mismos. Es algo que se deduce más bien por contemplar y asentir con certidumbre a todo lo colocado por la Iglesia como revelado por Dios. Y es esto es precisamente lo que no hacen los herejes<sup>80</sup>.

---

76. Cf. nota 37.

77. Cf. nota 38.

78. Cf. nota 18.

79. Cf. notas 39 y 64.

80. Cf. nota 36.

Cuando se está cierto de poseer la fe divina y sobrenatural, se afirman tres realidades distintas. Se cree en primer lugar todo lo que la Iglesia cree. Esta aseveración es evidente en grado sumo para cualquiera de los fieles y es además algo concedido por los doctores todos. En segundo lugar, se cree todo por proponerlo la Iglesia como revelado por Dios. También ésta es una afirmación evidente para cualquier fiel. Cada uno ve con razón muy clara entonces ser conducido a creer por decirle la Iglesia que se trata de algo revelado por Dios, así como que es algo que debe creerse. No hay duda alguna al respecto. Se cree en tercer lugar todo con asentimiento cierto y sin temor<sup>81</sup>. Esta certidumbre es también muy segura y evidente para cualquiera de los fieles. Si hay quienes se oponen a la misma y mantienen la suya propia, lo hacen únicamente por pensar que el hecho de creer sin duda alguna es una imposibilidad para cualquier fiel, a pesar de tratarse de algo probado y claro para el fiel. Cree éste todo lo que la Iglesia le propone, creyéndolo además porque así se lo propone la Iglesia<sup>82</sup>.

El fiel como el hereje asienten a lo revelado por Dios. Concuerdan por tanto en este punto herejes y fieles. Unos y otros asienten desde la misma razón de ser revelación divina. A ambos les puede resultar también evidente lo creído. Pero hay una diferencia a la hora de creer. Los herejes creen por estimar lo creído revelado según la concepción y las conjeturas de su propia estimación. Eligen entre las realidades de fe algunas y rechazan otras, según su propio juicio y elección. Los fieles creen en cambio los artículos de la fe como revelados por proponerlos la Iglesia como tales. Así es como acogen los fieles los artículos todos<sup>83</sup>. Por eso, la razón entera y total por la cual se cree la fe cristiana y divina no es precisamente su condición de revelación, sino el conocimiento de que se trata de lo principal revelado, independientemente de que venga tal conocimiento desde la proposición de la Iglesia, que es como ha llegado la revelación a los cristianos, o desde la misma evidencia de la realidad, que es como la conocieron los Apóstoles y profetas por revelársela claramente Dios. Si le es entonces evidente la fe de los artículos al fiel, ello se debe a que los propone la Iglesia como revelados por Dios. Si el fiel se hiciera posteriormente hereje, no creería ya por este motivo. Se habría apartado abiertamente del consentimiento de la Iglesia, anteponiendo su propio juicio al de muchos y al de la Iglesia entera<sup>84</sup>.

---

81. Cf. nota 23.

82. Cf. nota 24.

83. Cf. nota 39.

84. Cf. nota 40.

## CONCLUSIÓN

Dentro de la Escuela de Salamanca se vivió y se trabajó en el siglo XVI para presentar a todos con claridad y distintamente cuál es la verdadera doctrina común católica. Encontraron los salmantinos que, en el asunto de la certidumbre o no certidumbre por parte del creyente de la posesión de la fe sobrenatural e infusa, se oponían dos sentencias recibidas de la Edad Media. Una era la tenida por Santo Tomás de Aquino. La otra era la mantenida por Durando de San Porciano. ¿Se está ante un asunto que puede zanjarse sin más si se declara que ambas sentencias tienen los mismos derechos a figurar como católicas? Decir esto es una necesidad si se quiere señalar que ambas han de figurar con los mismos derechos como doctrina común católica. ¿Cabría sostener que una y otra opinión obtienen plena validez en cuanto se colocan fuera de lo común y general creído por los cristianos; es decir, fuera de lo que se conoce como la doctrina común católica? El asunto de la certidumbre o no certidumbre de la posesión de la fe por parte de cada cristiano no es un asunto situado fuera de la común doctrina católica. Pertenece a ella. Es preciso descubrir entonces cuál de las dos opiniones: la de Santo Tomás o la de Durando, se atiene al sentir de la enseñanza común católica.

En la opinión de Durando se atribuye una importancia desmedida a la fe humana, siendo inadmisibles en la doctrina común católica el axioma de la identidad del alcance de la fe sobrenatural e infusa al de la fe humana y adquirida. Precisamente, obligó esta equiparación al de San Porciano a deducir con el empleo de la más estricta lógica la imposibilidad de que cada fiel tuviera certidumbre de creer sobrenatural y divinamente. Aquí no se niega que Durando sea un adelantado moderno por conceder valor a lo percibido desde la experiencia. Pero es que la modernidad no debe estar reñida con la coherencia y verdad. ¿Acaso no se olvida en la sentencia del de San Porciano la existencia de verdades reveladas de fe: los artículos propiamente dichos, los cuales son totalmente oscuros para el entendimiento humano, siendo precisamente acogidos los mismos únicamente desde la fe sobrenatural? Aunque se dijera que la verdad de la existencia de Dios está al alcance de todos desde la sola razón natural, no se puede ocultar que la de la existencia de Dios en la que se contienen realmente de forma implícita determinados artículos, no es esa verdad aceptada sólo desde la razón humana. Nunca será intercambiable al cien por cien lo que se acepta desde la fe humana y adquirida con lo que se alcanza únicamente desde la aceptación de la fe infusa y sobrenatural.

Fueron asimismo muchas verdades reveladas por Dios directamente a los hombres, cuya realidad entera permanece al alcance del entendimiento humano, siendo posible asentir a las mismas desde la mera fe humana; pero

no debe olvidarse por ello a este respecto que el cristiano tiene obligación de asentir a las mismas como si fueran realmente oscuras: desde la sola fe infusa y sobrenatural, sin argumento ni silogismo. Debe asentir únicamente a la verdad primera y debe hacerlo apoyándose exclusivamente en la autoridad de la verdad primera que así lo testifica. Constituye entonces una verdad absolutamente irrefutable que, aunque la sola fe humana y adquirida asienta a esta clase de verdades al alcance total de la razón humana, pueda intercambiarse tan fácilmente su asentimiento humano con el de la fe divina e infusa. La fe sobrenatural se sitúa ciertamente en otra dimensión. Precisa de la existencia de un auxilio especial. Se cree desde la misma cuando uno acepta con certidumbre y sin asomo de duda, y se fía exclusivamente en la moción interior del Espíritu Santo, el cual actúa en cada persona particular.

Es precisamente en este punto donde aparece lo más decisivo en la exposición de Fray Luis de León. ¿Existe moción interior del Espíritu Santo allí donde se percibe experimentalmente la adhesión a la fe revelada con certidumbre firme y al abrigo de toda duda? Esto lo niega Durando y lo niega también Santo Tomás. Si fuera así, habría que reconocer que los herejes creen con verdadera fe sobrenatural y divina; pero no se deduce de ello que sea imposible adquirir la fe sobrenatural sobre la existencia de certidumbre. Dejarían en tal caso de ser herejes. ¿Por qué se dividen los creyentes en fieles y herejes a pesar de que unos y otros dicen seguir la moción interior del Espíritu Santo y dan la sensación visible de asentir de verdad a la revelación con firmeza y al abrigo de toda duda? La última razón por la que se cree que algo es realmente revelado, así como que uno se adhiere a la verdadera fe sobrenatural, es el hecho de ser movido interiormente por el Espíritu Santo. Aquí es donde se resuelve en definitiva la fe sobrenatural y divina.

Cuestión diferente y ligada a la anterior es de todas formas el camino a través del cual se obtiene la certidumbre de que se está en posesión de la verdadera fe infusa, así como de que la fe surge desde la moción del Espíritu Santo. Es algo que se halla unido a la presentación de la fe por parte de la Iglesia. Por supuesto, debe demostrarse que se trata de una vinculación querida de hecho por Dios. Así se supone en el presente trabajo. De todas formas, ha de rechazarse de plano que se deduzca lógicamente de la firmeza y ausencia de duda en una determinada adhesión que se está ya ante una moción interior proveniente en verdad desde el Espíritu Santo. Se sostendrá que el auxilio especial divino es decisivo para creer con fe sobrenatural e infusa. Lo es incluso para creer lo revelado como tal desde la misma fe humana. Pero, si se llega a saber con certidumbre qué es la revelación divina y qué es lo principal en la misma conducente a la salvación, es lo que se sabe gracias a la indi-

cación de la Iglesia. Por supuesto, no es la Iglesia realidad meramente humana. Está continuamente asistida por el Espíritu Santo.

No es desde la experiencia entonces desde donde se llega a poseer la certidumbre o la no certidumbre de que un fiel cristiano posee en realidad auténtica fe sobrenatural e infusa. Esto se obtiene desde la consideración y deducción de cómo se realiza en concreto la adhesión a la fe revelada. A cada fiel no se le exige solamente que asiente a la revelación con total certidumbre y sin asomo de duda alguna. Si fuera así, podría elegir lo que es y lo que no es revelación, amparándose en la razón que se siente movido a ello por la moción interior del Espíritu Santo. Es preciso verificar si tal moción interior es realmente de la Tercera Persona de la Trinidad. Esto se consigue atendiendo a lo que la Iglesia propone como revelado por Dios y universalmente obligatorio para creer. Si uno cree con firmeza y al abrigo de toda duda lo que la Iglesia le propone, es seguro que el mismo lo hace desde la fe sobrenatural e infusa. Por supuesto, no cree esa persona última y exclusivamente por decirselo la Iglesia sino por la sola moción divina del Espíritu Santo; pero la Iglesia es la regla segura para creer la revelación. Es el auxilio especial divino el único que causa en realidad tal adhesión de fe divina y sobrenatural.

IGNACIO JERICÓ BERMEJO  
Peralta (NA)



## Ecología ¿ciencia o aguafiestas? (II)

### *La religión pide también la palabra*

Considero que desde una visión desapasionada, era de suponer que ahora que lo ecológico está de moda, lo mismo que otros movimientos como el feminismo y el pacifismo, otros grupos e ideologías trataran de sacar partido de la situación. La religión pudiera ser uno de ellos. Es más, algunos sociólogos defienden la teoría de que el hombre necesita la religión, y que las ONG, los movimientos pacifistas y ecologistas son "una especie de sustituto de aquella". Los teólogos de la liberación, entre otros, prefieren dar un paso más, y pasar de la ecología a la teología ecológica (la eco-teología que ya hemos citado) y/o la eco-espiritualidad<sup>1</sup>. Todo lo demás sería un "miope conservacionismo y ambientalismo". Bien pudiera ser, pero –como ya he afirmado–, al menos de momento, podría bastarnos, con esto último.

Nada diremos sobre aquellos otros que recurren a los Profetas de Israel para ver por todas partes desastre y destrucción<sup>2</sup>.

Al hablar de religión, que no pocos identifican con ideología o, al menos, como parte sustantiva de una ideología (y a ésta ya nos hemos referido), cometemos conscientemente un reduccionismo, ya que nos referimos únicamente en este trabajo al cristianismo y, más en concreto, casi exclusivamente al catolicismo, y de forma muy fragmentaria y simplemente introductoria. Y al catolicismo desde la sociología y no desde la teología<sup>3</sup>. Más en concreto, no

---

1. La eco-teología y la eco-espiritualidad desean, en líneas generales, "vivir la experiencia religioso-espiritual desde la realidad de un cosmos habitado y asumido por Dios". Cf. V. PÉREZ PRIETO, op. cit., p. 6.

2. Jer 20,8: "Siempre que hablo, tengo que proclamar: ¡Desastre!; tengo que clamar: ¡Destrucción! La palabra del Señor se volvió para mí un escarnio, una burla continua".

3. Esto a pesar de que algunos, como James Lovelock, afirman que "Teología y ciencia (...) no están separadas, sino que forman una única línea de pensamiento" (*Las edades de Gaia. Una biografía de nuestro planeta vivo*, op. cit. p. 228). La cuestión ecológica es un reto a la humanidad, también a la teología de la creación y a la ética. La crisis ecológica

nos interesa tanto el sentido en sí de los textos bíblicos y de las verdades religiosas –cuyo sentido auténtico puede haber sido redescubierto en fechas recientes–, sino, sobre todo, la forma en que esos textos o verdades fueron interpretados y vividos, y llegaron a conformar así la cultura de los pueblos (sus normas, valores y sentimientos), su conciencia histórica.

Es verdad que muchas religiones "primitivas"<sup>4</sup> y orientales (Hinduismo<sup>5</sup>, Budismo<sup>6</sup> y Taoísmo<sup>7</sup>, por ejemplo) tienen visiones más immanentes y empáticas con la Madre Tierra y su devenir y, a veces, al menos desde la perspectiva occidental, hasta extremos que pudieran hacerlas incompatibles con unas sociedades industrializadas. Es evidente que como cristianos, es necesario que nos dejemos interrogar y fecundar por las demás tradiciones religiosas. No obstante no podemos caer en una visión demasiado ingenua; la vieja inocencia primitiva llevaba aneja a su armonía con la naturaleza una violencia dominadora en las relaciones humanas. Además, hoy no podemos pretender recuperar aquella inocencia "virgiliana". Occidentales somos ...

Los cristianos se refieren al conjunto del mundo natural con el nombre de "creación", palabra cargada de contenido, que añade al concepto de naturaleza, las resonancias de la fe bíblica en la obra creadora de Dios, del cual deriva y depende todo lo que existe. "En el principio creó Dios los cielos y la

---

obliga a la teología a reflexionar sobre el significado del dominio confiado por Dios al hombre en su plan creador, sobre la dimensión cósmica del pecado y la redención. "Quienes quieran hablar hoy de Dios, de manera creíble, deben obligarse en estos temas a adquirir un mínimo de conocimientos científicos". Cf. A. BEAUCHAMP, *El creyente ante la creación*. Ediciones Mensajero, Bilbao 1999. Ya hemos hecho referencia al cambio de la imagen del "totaliter alter" como principio de Energía o Libertad absoluta, que podría conllevar el cambio de paradigma (modelo estándar de universo en expansión).

4. Para las religiones primitivas, –en oposición a las monoteístas o religiones del libro–, el ser humano está totalmente inmerso en la naturaleza, a la que considera como algo sagrado, pues la ve marcada por lo numinoso. Según el animismo, elemento común de todas estas religiones, todo lo creado tiene un alma, una fuerza vital. La madre tierra es un organismo en el que está entretejido todo lo que existe. Cf. *Concilium* 261 (1995), particularmente, Sylvia Marcos, "La sacralidad de la tierra. Perspectivas mesoamericanas"; V. FERRANDEZ OBRADORS, op. cit., pp. 16-24; J. GAFO, (Dir.) voz "ecologismo y religiones", op. cit.

5. Como es sabido, la creencia en la reencarnación conduce a una particular actitud de respeto por los demás seres vivos, ya que todos están insertos en una "inseparable comunidad de destino".

6. Para Buda, lo limpio es "lo que rechazó matar lo que está vivo ... Lleno de compasión, da a todos los seres amor".

7. En las máximas de Lao Tse en el *Tao te king*, se afirma: "Producir y nutrir, crear sin poseer, multiplicar sin someter: ése es el misterio de la vida".

tierra"<sup>8</sup>. "Tuyo es el cielo, tuya también la tierra, el orbe y cuanto encierra tú fundaste"<sup>9</sup>.

También el hombre es creado por Dios y recibe la dignidad de ser hecho a imagen y semejanza de Dios: "Y dijo Dios: Hagamos al ser humano a nuestra imagen, como semejanza nuestra"<sup>10</sup>. Dios entrega la tierra al hombre, como lo afirma con fuerza el salmista: "Los cielos son los cielos de Yahweh, la tierra se ha dado a los hijos de Adán"<sup>11</sup>. La tierra es de todos los "vivos", y ningún individuo ni grupo humano puede arrogarse el derecho de ser poseedores exclusivos<sup>12</sup>; sobre el derecho a la propiedad privada grava una "hipoteca social", el destino universal de los bienes, como, de alguna forma, pudiera significar el año jubilar judío. El Éxodo prescribe el reposo cíclico, en cada año sabático: "Seis años sembrarás tu tierra y recogerás su producto; al séptimo la dejarás descansar y en barbecho, para que coman los pobres de tu pueblo, y lo que quede lo comerán los animales del campo. Harás lo mismo con tu viña y tu olivar"<sup>13</sup>. Y, el creyente le pide a Dios que le aleje del exceso y de las falsas necesidades: "No me des pobreza ni riqueza; -pide el sabio- déjame gustar mi bocado de pan"<sup>14</sup>.

La tierra es preludio y anticipación del don final, en el cual "esperamos, según nos lo tiene prometido, cielos nuevos y nueva tierra en la que habite la justicia"<sup>15</sup>. "Luego vi un cielo nuevo y una tierra nueva"<sup>16</sup>. La experiencia cotidiana de la Providencia de Dios y de la bendición de la tierra, hace que el hombre se sienta continuamente impulsado hacia bienes duraderos y visiones definitivas y plenificadoras.

Lynn White Jr., con su artículo "Las raíces históricas de nuestra crisis ecológica"<sup>17</sup>, publicado en la revista *Science*<sup>18</sup> y citado cientos de veces, fue

---

8. Gen 1, 1.

9. Sal 89, 12.

10. Gen 1, 26.

11. Sal 115, 16.

12. Gen 1, 30: "También a todos los animales de la tierra, y a todas las aves del cielo, y a todos los vivos que sobre la tierra están y se mueven les doy para comida cuanto de verde hierba la tierra produce. Y así fue". La *Gaudium et Spes* afirma: "Los bienes creados deben llegar a todos en forma equitativa, bajo la égida de la justicia y con la compañía de la caridad" (GS 69).

13. Ex 23, 10-11.

14. Pr 30, 8.

15. 2P 3, 13.

16. Ap 21, 1.

17. "The Historical Roots of our Ecological Crises". En *Science* 155 (III/1976) pp. 1.203-1.207). White escribe: "El cristianismo es la religión más antropocéntrica que ha exis-

uno de los primeros en acusar a la religión cristiana de provocar el desastre ecológico con el concepto de "conquista de la naturaleza". John Passmore<sup>19</sup> ampliaba esta responsabilidad al pensamiento judeocristiano, y otros lo extienden también al islam<sup>20</sup> –esto es, a las tres religiones del libro.

El texto del Génesis: "Sed fecundos y multiplicaos y llenad la tierra y sometedla: dominad en los peces del mar, en las aves del cielo y en todo animal"<sup>21</sup>, se ha tomado, a veces, como la justificación de una actitud de dominio sobre la naturaleza en el occidente cristiano. Dios forma a los animales del barro al igual que al hombre, y éste les impone un nombre para indicar su dominio y soberanía sobre todos ellos<sup>22</sup>. Este dominio es para algunos el origen de prácticas que han conducido al deterioro de la naturaleza<sup>23</sup>.

Más adelante el texto bíblico dice: "Tomó Dios al hombre y le dejó en el jardín para que lo labrase y cuidase"<sup>24</sup>. Este texto parece reflejar que el hombre no es señor, sino administrador de los bienes de la tierra. Y cuando la

---

tido jamás en el mundo. En absoluto contraste con el viejo paganismo y las religiones asiáticas, no sólo establece un dualismo entre el hombre y la naturaleza, sino que, además, insistió en que es la voluntad de Dios que el hombre explote la naturaleza para sus propios fines".

18. La prestigiosa revista *Science* es el órgano de la Asociación Americana para el Avance de la Ciencia.

19. *La responsabilidad del hombre frente a la naturaleza*. Alianza, Madrid 1978.

20. Sobre el islamismo, puede verse la comunicación de A. Lucena al XV Congreso de Teología, *Ecología y cristianismo*, "La ecología y las grandes religiones".

21. Gen 1, 28. Los verbos arameos correspondientes a "someter" y "dominar" pudieran contener, en el lenguaje bíblico, dos imágenes significativas. El primer verbo serviría para descubrir el dominio de un rey sabio que se ocupa de sus súbditos y hace de todo para que no les falte nada. El segundo verbo ("radah") nos remitiría a ser guía, pastor de la tierra. La facultad dada por Dios a las criaturas humanas, en ambas formulaciones, no representarían un dominio absoluto, sino relativo; como guía responsable y atento que protege lo que se le ha confiado. Así lo entiende el Papa Juan Pablo II, en la encíclica *Sollicitudo Rei Socialis*: "El dominio confiado al hombre por el Creador no es un poder absoluto, ni se puede hablar de libertad de 'usar y abusar', o de disponer de las cosas como mejor parezca" (SRS 34); Cf. también V. FERRANDEZ OBRADORS, op. cit., pp. 33-36.

22. Gen 2, 19-20: "Entonces el Señor Dios modeló de arcilla todas las bestias de campo y todos los pájaros del cielo y se los presentó al hombre para ver qué nombre les ponía. Y cada ser vivo llevaría el nombre que el hombre les pusiera. Así el hombre les puso nombre a todos los animales domésticos, a los pájaros del cielo y a las bestias del campo; pero no encontró ninguno como él que le ayudase".

23. En la historia cristiana ha habido una amplia tradición de desprecio del mundo, que llevó a la "fuga mundi" para llegar a un Dios espíritu puro, que Luis de Buñuel satirizó en su película "Simón del desierto".

24. Gen 2, 15.

Biblia afirma: "Dios vio todo lo que había hecho y era muy bueno"<sup>25</sup>, podría enviarnos un mensaje de optimismo<sup>26</sup>.

La dominación del hombre<sup>27</sup> sobre la tierra pudiera haberse justificado a partir de tres elementos ideológicos: la naturaleza sólo existe en beneficio del hombre; Dios es un ser totalmente trascendente que no se interesa por los elementos no humanos de su creación (la visión opuesta habla de panenteísmo)<sup>28</sup>; y concepción del mundo natural como "una esfera de profanidad", como consecuencia de la tradición dualista que contrapone la materia y el espíritu<sup>29</sup>. Estos tres elementos ideológicos nada tienen que ver con la corriente más genuina en la que no hay una concepción negativa del mundo ni de la materia: la afirmación fundamental de la fe cristiana en la encarnación de Dios en Jesús de Nazaret, el Cristo; ni tampoco con la concepción del "Cristo cósmico" de Teilhard de Chardin, que arrastra consigo hacia Dios a toda la creación hacia la plenitud final<sup>30</sup>; ni con la "intuición cosmoteándrica" –que ya anotamos– de Raimond Panikkar, una interpretación de la realidad

---

25. Gen 1, 31. Además de los textos bíblicos citados, otros pasajes pudieran tener cierto contenido ambiental, como: Lev 25,8-12 (descanso sabático también para la tierra); Sals 8, 19, 65, 96, 104, 114, 147 (alabanza a Dios de diferentes elementos de la tierra: cielos, mar, montes, collados ...); Jer 12,10-11 (clamor contra los "saqueadores de la tierra"); Dan 3,56-88 (canto de alabanza de los tres jóvenes); Hch 17,28 (panenteísmo); Ef 1,3-4: ("unidad del universo, terrestre y celeste, por medio de Cristo"); Col 1,15-20 (Cristo, "primogénito de toda criatura"); Ap 21,1 ("esperamos un cielo nuevo y una tierra nueva"). Cf. VV. AA. *Enciclopedia de la Biblia*, Verbo Divino-San Pablo, Estella-Madrid, 1983; A. SALAS, *Los orígenes. Del Edén a Babel*, San Pablo, Madrid 1992.

26. A. Primavesi, hace una relectura del Génesis "de un modo no jerárquico", ecológico y a la luz de la tesis de Gaia, de la comprensión del planeta como una realidad viva. (*Del Apocalipsis al Génesis. Ecología, feminismo, cristianismo*. Herder, Barcelona 1995; Cf. también, AGUSTIN, "Feminismo y ecología", en *Ecología y cristianismo*. XV Congreso de Teología.

27. "Maître et possesseur de la nature", dijo Descartes.

28. "Todo-en-Dios". "En él [Dios] vivimos, nos movemos y existimos" (Hch 17,28), dijo san Pablo en el discurso del Areópago. "Transparencia de Dios en el Universo" (P. Teilhard de Chardin) totalmente contraria a la expresión de Jacques Monod: "El hombre está solo en un mundo ciego y sordo a sus gemidos".

29. "La pureza no consiste en la separación (entre materia y espíritu), sino en una penetración más profunda del Universo" (P. TEILHARD DE CHARDIN, "La Potencia espiritual de la materia", en *Himno del Universo*, Taurus, Madrid 1971, p. 64; Cf. también, del mismo autor, *El medio divino*, Taurus, Madrid 1967; y, *Como yo creo*, Taurus, Madrid 1970).

30. "Nuestra pobre e insignificante existencia forma un bloque con la inmensidad de todo lo que existe y todo cuanto deviene". (*Escritos del tiempo de guerra*, Taurus, Madrid, 1966, p. 37).

que quiere englobar armónicamente el triple protagonismo del cosmos, el hombre y Dios<sup>31</sup>.

Aún dentro de esta última grandiosa concepción, no creo que podamos olvidar, como ya hemos dicho, el "principio antrópico", el hombre no es simplemente un ser más en el cosmos.

Ian Bradley<sup>32</sup>, ministro de la Iglesia de Escocia<sup>33</sup>, se muestra solidario con las críticas de los ecologistas a las iglesias, y denuncia, desde dentro, que el cristianismo ha sido cómplice de la explotación indiscriminada y abusiva de los recursos de la Tierra, porque no ha tenido suficientemente en cuenta los elementos no humanos de la creación. Según él, no es necesaria una nueva teología de la naturaleza, sino volver al mensaje original de la Biblia, tal como era entendida por la Iglesia primitiva<sup>34</sup>.

San Pablo en una de sus cartas escribía : "Pues sabemos que la creación entera hasta ahora gime y siente dolores de parto" (Rom 8, 22). Sentía por fe (no por ciencia añade Laín)<sup>35</sup> los gemidos de parto de la creación entera que trata de liberarse de la servidumbre de la corrupción y manifestar la libertad de los hijos de Dios. El texto paulino podría reducirse a la humanidad cuyos dolores de parto liberador escucharía el hombre de fe. Pero muchos exegetas lo refieren a toda la creación; se trataría de restaurar la armonía perdida entre

31. "El principio cosmoteándrico puede expresarse diciendo que lo divino, lo humano y lo terreno, son las tres dimensiones irreductibles que constituyen lo real". (*La nueva inocencia*, Verbo Divino, Estella 1993, p. 55).

32. *Dios es verde. Cristianismo y medio ambiente*. Sal Terrae, Santander 1993. En esta obra, Bradley escribe: "La fe cristiana es intrínsecamente "verde" (...) Pero (...) necesitamos siglos de pensamiento antropocéntrico que colocaron al hombre y no a Dios, en el centro del universo y que hicieron de la Iglesia occidental una de los más importantes cómplices de la explotación indiscriminada y la contaminación de la Tierra" (p. 15).

33. En 1986, el grupo "Religion, Science and Technology", de la Iglesia de Escocia, publicó un informe ecologista titulado "Mientras dure la Tierra". Dentro de las Iglesias cristianas fue pionera una comisión de investigación de la Iglesia de Inglaterra, constituida en 1875, que ya entonces hablaba de la necesidad de una "representación religiosa del mundo que refleje el orden común en que conviven el hombre y las demás criaturas vivas; un orden en el que puedan relacionarse mutuamente el ser humano, su trabajo y la naturaleza orgánica e inorgánica". (I. Bradley, op. cit. p. 22). El Consejo Ecueménico de las Iglesias viene promoviendo, desde hace tiempo, una reflexión sobre el ecologismo por medio de grupos de trabajo, conferencias o grandes encuentros mundiales, como las tres grandes conferencias ecuménicas: Vancouver (Canadá 1983), Basilea (Suiza 1989) y Seúl (Corea del Sur 1990); esta última recoge un decálogo de afirmaciones fundamentales. Cf. *Hacia una alianza por la justicia, la paz y la salvaguardia de la creación*.

34. Cf. J. GIRO, "Cristianismo y medio ambiente" (1998).

35. P. LAIN ENTRALGO, *El problema de ser cristiano*. Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores, Barcelona 1997.

el hombre y las criaturas. Hay más textos bíblicos en favor de este sentido cósmico paulino de la redención. Ya en su libro *Idea del hombre* (1996), Laín radicalizando a Zubiri, interpreta la tradicional doctrina cristiana sobre su condición de imagen y semejanza de Dios, como continuador de la creación y hermano de las criaturas en un sentido más profundo aún que el franciscano "hermano sol"<sup>36</sup>.

Algunos Padres de la Iglesia, como, por ejemplo, san Agustín, tienen textos que pueden ser interpretados, al menos "a posteriori", como ecológicos: "Levanta la mirada de tu inteligencia; usa los ojos, como hombre, ponlos en el cielo y en la tierra, en las bellezas del firmamento, (...) en la ordenada sucesión de los tiempos: pon los ojos en las hechuras, y busca al Hacedor; mira lo que ves, y sube por ahí al que no ves"<sup>37</sup>.

En líneas generales, pudiera admitirse que los pueblos antiguos imitaban la naturaleza, los intermedios trataban de dominarla y los modernos intentan crearla ("Dolly", "Polly" y "ANDi). Y que en determinados momentos históricos (no sólo en la Edad Media), debido a una determinada interpretación de algunos textos bíblicos y a la defensa a ultranza de la trascendencia divina, la teología dominante discriminara entre Dios y su creación, siempre a favor del primero, lo que pudo conducir a determinadas visiones "espiritualistas y moralistas", a concepciones excesivamente antropocéntricas y a abominar del disfrute de lo natural.

Claro que desde una visión cuasi mística puede afirmarse también que "los clásicos elementos de la naturaleza: tierra, agua, aire y fuego han sido vistos desde los albores de la humanidad como las manifestaciones básicas de un cosmos en el que la conciencia humana ha intuido la presencia de un ser superior (...) Descubrimos al final que todo viaje por el mundo empieza y acaba en el mismo punto: Dios"<sup>38</sup>.

---

36. El cristianismo pudiera ser una religión a la vez de epifanía y de promesa. El curso de la historia, según Zubiri, es una creación de posibilidades en el mundo y de capacidades en la humanidad. Ya Ortega afirmaba que "la historia es un entusiasta ensayo de resurrección".

37. San Agustín, *Serm. 123*, 2, 3. En *De Genesi contra manicheos* I, 21, 32, el mismo Agustín escribe: " La palabra universo se deriva de la palabra unidad (...) Por eso, debemos contemplarlo en su totalidad para ver su hermosura y su unidad. Es algo así como un discurso bello, que es bello, no por cada palabra en particular, sino por todas en conjunto".

38. Cf. I. GOMEZ-ACEBEDO, (Ed.) *Del cosmos a Dios. Orar con los elementos*. Desclée, Bilbao. 1999; Cf. también M<sup>a</sup>. C. LUCCHETTI, "Ecología y salvación" en *Iglesia Viva*, 193 (1998) pp. 29-39.

Y también pudiera admitirse que durante la Edad Media, los monasterios unieron la explotación agrícola y ganadera con la conservación de la naturaleza de la que el cultivo del hombre era considerado como una nueva creación, y no como depredación sin control.

De todas formas, parece claro que esa especie de confraternización con todos los elementos de la naturaleza constituye una visión novedosa para la Edad Media, una nueva conciencia<sup>39</sup>. En su himno a las criaturas, san Francisco de Asís se refiere a la tierra con la conocida invocación: "Y por la hermana tierra que es toda bendición, la hermana madre tierra que da en toda ocasión las hierbas y los frutos y flores de color y nos sustenta y rige: ¡loado, mi Señor". Dentro de la Iglesia católica, al menos, se considera a san Francisco el patrono del movimiento ecologista, y así lo proclamó el Papa Juan Pablo II (29 noviembre de 1979).

Parecería, pues, que el cristianismo que alaba a Dios con san Francisco por toda la creación, debería seguir mirando a la tierra como hermana y madre<sup>40</sup>. Es más, algunos cristianos presentan a Jesús como un ecologista "avant la lettre", porque, entre otras razones peregrinas, siempre desarrolla los momentos importantes de su vida en huertos.

Aunque también pudiera acontecer que una gallina no forme gallinero, y que se tratara de movimientos elitistas y minoritarios dentro de la gran Iglesia.

Otra cuestión muy diferente es la larga y profunda reflexión que, por convicción u oportunismo, –para nuestro trabajo no tienen demasiada importancia–, la Iglesia católica<sup>41</sup> y otras iglesias cristianas han hecho sobre el tema ecológico durante los últimos años.

Juan Pablo II<sup>42</sup> ha situado su palabra sobre el cuidado de la Tierra en el contexto de la paz, de la "ecología humana" y de la "ecología social" del tra-

39. En la obra colectiva, dirigida por D. Hervieu-Léger, *Religion et Écologie*, Cerf, París 1993, se ofrece una aproximación a distintas perspectivas cristianas sobre la ecología, desde la benedictina a la ortodoxa o la adventista, hasta llegar a la visión de los nuevos movimientos ecológicos.

40. Cf. A. UDIAS VALLINA, "Hermana madre tierra" (1997).

41. Cf. *Catecismo de la Iglesia católica*. Asociación de Editores del Catecismo, Madrid 1992, N<sup>o</sup>s. 338-344; 2415-2418.

42. Ya el Papa Pablo VI había hablado del tema ecológico en sus encíclicas *Populorum progressio* (1967) y *Octogesima adveniens* (1971), así como en sendos discursos ante la FAO (1970) y la ONU (1972). Juan Pablo II, en su discurso a los agricultores en el "Jubileo 2000 del mundo agrícola" (12/XI/2000) les dijo: "La tierra ha sido confiada al hombre por Dios para que la cultivara y la custodiase. Cuando se olvida este principio, convirtiéndose en tiranos y no en custodios de la Naturaleza, ésta antes o después se rebelará".

bajo. El 31 de abril de 1989, en su discurso en Madagascar, durante su visita apostólica, el Papa dijo: "Proteger el patrimonio forestal del globo, reaccionar contra la desertización y el empobrecimiento de los suelos, evitar la difusión de sustancias tóxicas perjudiciales para el hombre, la fauna y la vegetación; salvaguardar la atmósfera. Todos estos imperativos sólo pueden ser tomados en consideración con una cooperación activa y lúcida, para la cual las fronteras deben ser abiertas y superadas las luchas de influencia (...) Es urgente que la comunidad internacional se dote de los medios jurídicos y técnicos necesarios para garantizar la protección del medio ambiente, evitar los abusos inspirados por los que no puede dejar de ser llamado egoísmo de unos y detrimento de otros. (El hombre) es sobre todo un administrador y no un propietario que actúa a discreción. Debe transmitir la tierra viviente y fecunda a las generaciones venideras"<sup>43</sup>.

La encíclica *Sollicitudo rei socialis* (1987) ofrece un marco histórico y social interpretativo que ayuda a situar el problema ecológico en su auténtica perspectiva. En el n° 34, nos ofrece una "triple consideración": la naturaleza de cada ser y su mutua conexión<sup>44</sup>, la limitación de los recursos naturales no renovables<sup>45</sup>, y la calidad de la vida<sup>46</sup>.

---

43. Mensaje ecologista en la Jornada Mundial de la Paz, 1/I/1990: "Paz con Dios creador, paz con toda la creación". En este mensaje el Papa afirma: la paz está amenazada "por la falta del debido respeto a la naturaleza, la explotación desordenada de sus recursos y el deterioro progresivo de la calidad de vida" (n° 1). "Es necesaria una visión global del problema, viendo el universo todo como un verdadero "cosmos" con un equilibrio que debe ser respetado" (n° 7). "Es necesaria una responsabilidad de todos y una educación ambiental" (n° 13).

El 12 de marzo de 1999, el Papa Juan Pablo II afirmó ante un grupo de científicos que cada día "más y más gente en todo el mundo está elevando sus voces para denunciar los daños a los seres humanos, el ambiente, el clima y la agricultura en el mundo contemporáneo".

44. "(...) no se pueden utilizar impunemente las diversas categorías de seres, vivos o inanimados –animales, plantas elementos naturales– como mejor apetezca, según las propias exigencias económicas. Al contrario, conviene tener en cuenta la naturaleza de cada ser y su mutua conexión en un sistema ordenado, que es precisamente el cosmos".

45. "La segunda consideración se funda, en cambio, en la convicción, cada vez mayor también, de la limitación de los recursos naturales, algunos de los cuales no son, como suele decirse, renovables. Usarlos como si fueran inagotables, con dominio absoluto, pone en peligro su futura disponibilidad, no sólo para la generación presente, sino sobre todo para las futuras".

46. "La tercera consideración se refiere directamente a las consecuencias de un cierto tipo de desarrollo sobre la calidad de vida en zonas industrializadas. Todos sabemos que el resultado directo o indirecto de la industrialización es, cada vez más, la contaminación del ambiente, con graves consecuencias para la salud de la población". Juan Pablo II, termina el n° 34 de la *Sollicitudo rei socialis*, haciendo una llamada a la "dimensión moral" del desarrollo humano: "Una justa concepción del desarrollo no puede prescindir de estas consi-

En la encíclica "*Centesimus Annus*", después de hablar en el n° 37 de la "cuestión ecológica" en términos muy parecidos a los empleados en *Sollicitudo rei socialis*, a la que cita, Juan Pablo II hace referencia a la "ecología humana" y a la "ecología social" del trabajo con trazos, que pudieran considerarse más bien confusos e, incluso, oportunistas, aprovechando el tirón de lo ecológico. Recientemente el Papa acaba de preguntarse "¿Podemos quedar al margen ante las perspectivas de un desequilibrio ecológico, que hace inhabitables y enemigas del hombre vastas áreas del planeta" ?<sup>47</sup>

Con la "ecología humana"<sup>48</sup> parece referirse a la "dimensión ética y religiosa", a la "estructura natural y moral de la que ha sido dotado" (el hombre por Dios<sup>49</sup>), en oposición a la estructura social ("estructuras concretas de pecado"), aunque también hace referencia explícita a los problemas urbanísticos y a la familia ("santuario de la vida"). En un reciente discurso (17/I/2001), de alguna forma contrapone una ecología "física", "atenta a tutelar el hábitat de los seres vivos", a una 'ecología humana' "que haga más digna la existencia de las criaturas, protegiendo el bien radical de la vida en todas sus fases y preparando a las futuras generaciones un ambiente que se acerque más al proyecto del Creador".

La "ecología social" del trabajo<sup>50</sup> hace referencia a la "alienación", cuando el hombre se convierte en un "remedio" (medio) y no en un "fin"<sup>51</sup>.

---

deraciones –relativas al uso de los elementos de la naturaleza, a la renovabilidad de los recursos y a las consecuencias de la industrialización desordenada–, las cuales ponen ante nuestra conciencia la dimensión moral, que debe distinguir al desarrollo". Cf. D. BETTONI, *Cristianos y ciudadanos. Manual de iniciación socio-política*. Ediciones Mensajero, Bilbao 2000, págs. 212 y ss.

47. Carta Apostólica "Novo Millennio ineunte" (6/I/2001), n° 51).

48. En sociología, al hablar de ecología humana se trata de la ciencia de las relaciones entre los seres humanos y su medio ambiente.

49. "Incluso (el hombre) es para sí mismo un don de Dios y, por tanto, debe respetar la estructura natural y moral de que ha sido dotado" (...) El hombre recibe de Dios su dignidad esencial y con ella la capacidad de trascender todo ordenamiento de la sociedad hacia la verdad y el bien". (n° 38).

50. En sociología se habla de ecología cultural, entendida como el estudio de los factores sociales no económicos involucrados en las relaciones entre los seres humanos y su medio ambiente.

51. "La alienación se verifica también en el trabajo cuando se organiza de manera tal que 'maximaliza' solamente sus frutos y ganancias y no se preocupa de que el trabajador, mediante el propio trabajo, se realice como hombre, según que aumente su participación en una auténtica comunidad solidaria, o bien su aislamiento en un complejo de relaciones de exacerbada competencia y de recíproca exclusión, en la cual se considera sólo como un remedio y no como un fin" (n° 41).

El Papa habla también de la "conversión ecológica": "es necesario estimular y sostener la 'conversión ecológica', que en estos últimos decenios ha hecho a la Humanidad más sensible en relación con la catástrofe a la que se estaba encaminando" (17/I/2001).

Dentro de esta dinámica ecológica, "in crescendo" y omnicompreensiva, resulta difícil comprender que el hombre sea "la " única criatura terrestre a la que Dios ha amado por sí mismo", que ha repetido el Papa Juan Pablo II en algunas ocasiones, a no ser que se trate de una formulación, en cristiano, del "principio antrópico".

Leonardo Boff<sup>52</sup>, quizá el teólogo más conocido de la corriente de la teología de la liberación, considera que la ecología, como se entiende en los países industrializados, ofrece "soluciones miopes como el conservacionismo y el ambientalismo que no cuestionan el propio modelo de sociedad, ni los moldes de desarrollo y consumo que son los principales causantes de la crisis ecológica mundial, especialmente de las enfermedades y muerte prematura de los pobres".

Citando a Josué de Castro, Boff subraya que "el hambre es aún hoy el mayor problema ambiental" y señala que "la injusticia social, que genera violencia y miseria, es el más grave de los problemas ecológicos. ¿De qué sirve decirle a las poblaciones marginadas de los países periféricos que los alimentos deben estar libres de productos químicos si ellos no tienen qué comer?" se pregunta. Él defiende "una nueva alianza del ser humano con la naturaleza" y preconiza "una ecología social, esto es, basada en la justicia social"<sup>53</sup>.

Para la preservación de las grandes selvas tropicales, como la del Amazonas, Boff se inspira en el ecologista brasileño Chico Mendes y propone "una tecnología con la naturaleza basada en la extracción de recursos renovables".

Sobre el problema de la "mundialización", Boff observa que este fenómeno de "homogeneización del mundo de acuerdo con el modelo de los ricos" se ha agudizado a partir del colapso del socialismo. "Los ricos –afirman– han mundializado un modelo económico y social que apenas es occidental, pero que está ocupando todos los espacios, un modelo basado en la ciencia y en la técnica y han impuesto al mundo los hábitos políticos de Occidente, su relación con la naturaleza, sus valores políticos y culturales, su religión".

---

52. *Ecología, mundialización y espiritualidad*. 1993; "Religión, justicia societaria y reencantamiento de la naturaleza, en *Iglesia Viva* 193 (1998) pp. 7-29.

53. Cf. A. DOMINGO MORATALLA, "La edad ecológica de la moral. De la justicia social a la responsabilidad cósmica", en *Iglesia Viva* 193 (1998) pp. 51-69.

En otra de sus numerosas obras<sup>54</sup>, Boff concluye con un listado de las virtudes cardinales ecológicas y aprovecha el último paso de las ciencias biológicas para recuperar lo sagrado, la eco-espiritualidad. En la línea de Paracelso y Bacon, que decían que a la naturaleza sólo se la domina respetándola, Boff "salta de Gaia y la biosfera a la teosfera"<sup>55</sup>, encuentra en Noé el primer militante de Greenpeace<sup>56</sup>, propone a Cristo como el precedente máximo del ecologismo y a san Francisco en apóstol de un ecologismo "avant la lettre", lo que, para muchos, resulta excesivo.

Propone, eso sí, una teología unificada de la contestación, en la que une al clamor de los pobres el de la Tierra, agraviada por la avidez de unos pocos. El destino del planeta y el de los pobres está indisolublemente unido. Se está operando la emergencia de una conciencia ecológica, "que no solamente se detiene en la defensa del medio ambiente, porque estamos cansados del medio ambiente: queremos el ambiente entero, con el ser humano dentro" (...)<sup>57</sup>.

---

54. Pueden verse, por ejemplo: *Ecología: grito de la tierra, grito de los pobres*. Trotta, Madrid 1996; *Ecología solidaria*, Trotta, Madrid 1996, con otros autores; *Nueva Era: la civilización planetaria, desafíos a la sociedad y el cristianismo*, Verbo Divino, Estella 1995; *La dignidad de la tierra. Ecología, mundialización, espiritualidad. La emergencia de un nuevo paradigma*, Madrid 2000; Cf. también, J. J. TAMAYO, *Leonado Boff, Ecología, mística y liberación*. Declée, Bilbao 1999.

55. Cf. F. PARRA, "El catecismo ecológico según Boff". (1997).

56. Gen 9, 13-16: "Pondré mi arco iris en la nube y él se convertirá en una señal de la alianza entre mí y la Tierra (...) alianza eterna entre Dios y los seres vivos, con toda la carne que existe sobre la Tierra".

57. En su obra, ya citada, *Ecología: grito de la Tierra, grito de los pobres*, Boff desarrolla su peculiar concepto de la ecología, en donde señala que "el ser más amenazado de la naturaleza hoy en día es el pobre". La suya es una teología ecológica de la liberación, una ecología social, mental, espiritual, "una nueva relación del ser humano con la naturaleza, con la producción, con la planificación del futuro, con la calidad de vida". Trata de recuperar así, aquella alianza eterna que recoge el Génesis entre Dios y los seres vivos que pueblan la tierra. "Jamás la devastación, jamás el diluvio. Hay que rescatar ese texto porque nos hace falta una alianza nueva con la naturaleza. Es tiempo, incluso a nivel científico, de preservar la Tierra, de hacer una ciencia más benevolente". Esta sería la llave de lo que denomina "la utopía ecológica". Eso, y cambiar el antropocentrismo por el ecocentrismo. Considera –como ya hemos anotado que también hacen otros–, que la tradición judeocristiana "es cómplice de la crisis ecológica" puesto que "ha participado en la reafirmación del antropocentrismo, de la desdivinación de la naturaleza". Por ello pide "leer críticamente la tradición cristiana y rescatar las dimensiones ecológicas que existen, redescubrir "esa raíz profundamente mística, cósmica, que viene de la tradición de los monjes de Irlanda, y fundamentalmente de la tradición franciscana, que entiende todas las criaturas como hermanas y hermanos, y todo el universo como el gran cuerpo de Dios. Habría que rescatar esta tradición y hacerla vigente para que el cristianismo pueda aportar algo positivo en la salvaguardia de lo creado. Pero, para hacer eso, tiene que entonar su mea culpa".

Dentro de la religión protestante existe también una vigorosa tendencia a "reverdecer" a Dios, para dotar de mensaje salvífico a la fe, ante la nueva conciencia que tiene la humanidad de sus responsabilidades sobre el medio ambiente<sup>58</sup>.

El cristianismo pudiera tener muchos que decir y, sobre todo, que hacer en el respeto y protección de la naturaleza. En primer lugar porque, como hemos recordado, ha sido acusado por no pocos intelectuales, incluso de los de dentro, de ser una de las grandes causas de la actual crisis ecológica, por su afirmación de un antropomorfismo radical y la insistencia en un cierto dualismo: vida presente como "valle de lágrimas" frente a la vida eterna, y carne frente a espíritu (con la consiguiente exaltación del espíritu y de la felicidad en la otra vida).

Pero, y es lo más importante, porque el cristianismo puede invitar a acercarse a la naturaleza con actitud reverente, desde una actitud sacramental, porque toda ella es presencia de Aquel que lo ha creado todo.

Desde una lectura ascética, la ecología pudiera considerarse como un aspecto de la ascesis cristiana. Como afirma la Conferencia Episcopal Lombarda<sup>59</sup>: "Esto debe inducir hacia un estilo de vida más sobrio, más atento al uso de ciertos bienes, más preocupado por los derroches y excesos de consumo. Si es necesario, deberíamos aceptar voluntariamente eventuales limitaciones o sobrecargas que apuntan a valores generales superiores". Esto es lo que algunos denominan la "autolimitación" o "mística del sacrificio". Con la máxima "yo y mis caprichos" es imposible poner freno a la explotación irracional de la naturaleza. Una lectura de ecología humana, quizás un poco utópica, pudiera ser: consumir menos para que todos puedan consumir lo necesario<sup>60</sup>.

Una renovada teología de la creación<sup>61</sup> –quizá lo que empieza a denominarse "ecología del espíritu"–, incluida alguna "mea culpa", pudiera ser el

---

58. Cf. I. BRADLEY, op. cit.

59. Op. cit., p. 27.

60. Cf. S. SPINSANTI, voz "Ecología. Dimensión espiritual", en *Nuevo Diccionario de Espiritualidad*. Paulinas, Madrid 1994.

61. Cf. A. TORRES QUEIRUGA, *Recuperar la creación. Por una religión humanizadora*, Sal Terrae 1997. X. Chao Rego pide una "teología no sólo de la historia sino también de la naturaleza". Cf. A. TORRES QUEIRUGA (dir.), voz "Creación", en *10 palabras claves en religión*. Verbo Divino, Estella 1992, pp. 146-151. Algunos piensan que se dio en Europa, "el caso de la teología liberal y la teología de la secularización; particularmente la teología existencial y psicologizante de Bultmann; o en el ámbito católico, la teología de Rahner o Schillebeeckx, muy centrada en el drama del ser humano y su relación personal con Dios, y aún la teología polifónica de J. B. Metz". A excepción de Moltmann, E. Drewermann y, últi-

camino adecuado para que el cristianismo recuperara o instaurara su aportación serena al compromiso ecológico. Porque, de justicia es reconocer, que pudiera no ser "raro que el teólogo se refugie en fórmulas que halaguen el espíritu del tiempo con propuestas "light" o que se dedique a parafrasear, ordenándolos con moralinas, los tópicos del humanismo o del voluntariado social"<sup>62</sup>. Y esto, Aunque Boff, se cure en salud, y afirme que "no es una moda en la que entran los teólogos de la liberación para salvarse de alguna derrota".

No obstante, considero que pudiera ser cierto que "la ética cristiana no puede solucionar esos problemas porque la ecología, al igual que la guerra, la pobreza, las emigraciones y la violencia, no tiene solución sólo desde una perspectiva ética, sino que requiere planteamientos estructurales y políticos. Pero, a la vez, la experiencia nos dice que sin una instancia ética no se solucionan"<sup>63</sup>. Difícilmente se puede pensar que se puede resolver el problema del ambiente sin un profundo cambio cultural y sin una educación básica que forme una nueva conciencia ecológica. La ética puede poner su grano de arena importante en la dirección de un replanteamiento de la relación con la naturaleza y de la responsabilidad frente a la hermana Tierra.

En honor a la verdad, la religión y, en este caso, especialmente la católica, está siendo acusada de una "política" equivocada (por usar una palabra neutra) respecto al problema de la superpoblación o "explosión demográfica"<sup>64</sup> con su prohibición de los métodos anticonceptivos (excepto los natura-

---

mamente, Pannenberg, el tema ecológico parece no tener relevancia en la teología europea. A pesar de todo Schillebeeckx y Metz firman la introducción ecologista de un magnífico monográfico de *Concilium* 236 (1991) que lleva por título "No hay cielo sin tierra". Cf. V. PÉREZ PRIETO, op. cit., p. 31. De J. Moltmann pueden verse: *Dios en la creación*, Sígueme, Salamanca 1987; *La justicia crea futuro. Política de la paz y ética de la creación en un mundo amenazado*, Sal Terrae, Santander 1992. De E. Drewermann, *Clérigos*, Trotta, Madrid 1995. De W. Pannenberg, *Antropología en perspectiva teológica*, Sígueme, Salamanca 1993. En el caso español: Ruíz de la Peña (*Teología de la creación*); Raimon Panikkar (*La nueva inocencia*); Xosé Chao Rego, (*Na fronteira do Misterio*, SEP, Vigo 1995), y (*Camiño verde. Ecoloxía e Creación*, Irimia, Santiago 1996), se han acercado con sensibilidad a la ecología. Torres Queiruga (*Recuperar la creación. Por una religión humanizadora*), reconoce que "la nueva sensibilidad ecológica cobra una importancia verdaderamente epocal", aunque no aborda propiamente este problema.

62. Cf. R. AGUIRRE, "Reivindicación de la Teología" (1997).

63. Cf. M. RUBIO CARRASCO, "Ha crecido mucho la conciencia ecológica" (1999).

64. Las predicciones no se han cumplido. 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 hasta dentro de 60 años, es decir 20-25 más tarde de lo previsto.

les) y, en general, su oposición al control demográfico, aunque el Concilio Vaticano II hable de la "paternidad responsable"<sup>65</sup>. Es verdad que el problema de la superpoblación, incluso en los últimos informes de la ONU<sup>66</sup>, se ha mitigado, pero sigue existiendo, y para mayor complejidad, se ubica en los países subdesarrollados. Parece que la "capacidad de sustentación" de la Tierra<sup>67</sup> no puede superar la cota de 10.000 millones de habitantes, y en el año 2000 la humanidad ya ha llegado, al menos, a los 6.000. La solución no es fácil y no es nuestra intención, al menos de momento, abordarlo. Pero no basta con aducir que la distribución de la riqueza Norte-Sur es escandalosamente injusta, y que los países del Norte tienen que compartir los bienes con una solidaridad real, "antes que imponer a los del sur su férreo control de nacimientos por el procedimiento que sea"<sup>68</sup>.

Como conclusión provisional de todo lo dicho hasta el momento, podríamos preguntarnos que, si ya en tiempos de los sofistas se tenía como sólida certeza que el hombre era la medida de todas las cosas (Protágoras), ¿deberemos pasar ahora del antropocentrismo<sup>69</sup> al ecocentrismo? Quizá sí, si den-

---

Las tendencias demográficas actuales son similares en todos los países, si bien los más desarrollados han alcanzado una situación caracterizada por una muy alta esperanza de vida, una fecundidad inferior al nivel de reemplazo generacional, un crecimiento cero o negativo, y un envejecimiento demográfico creciente. Los países menos desarrollados tienden también hacia ese mismo escenario, aunque tardarán algunas décadas para alcanzar los mismos niveles. La fecundidad en España es una de las más bajas del mundo, 1,2 hijos por mujer. (Cf. J. DIEZ NICOLAS, "Polémica sobre la baja fecundidad en España" (2000); COMISIÓN INDEPENDIENTE SOBRE POBLACIÓN Y CALIDAD DE VIDA, *Elegir el Futuro*, IEPALA Editorial, Madrid 1999; J. GAFO, (Dir.) voz "desafío demográfico".

65. Respecto a la explosión demográfica existe un amplio desacuerdo entre los planteamientos oficiales de la Iglesia católica y ciertas organizaciones internacionales y un número importante de Estados, como quedó evidenciado, por ejemplo, en la Conferencia del Cairo de 1994. Cf. R. VALLETE, *Catolicismo y demografía*. Mensajero, Bilbao 1999.

66. Sobre todo el Informe del PNUD, 1992.

67. Cf. J. RIECHMANN, *De la economía a la ecología*. Trotta, Madrid 1995, pp. 19-23; M., RUBIO, "El desafío demográfico. Superpoblación y supervivencia". En *Moralía* 63 (1994), pp. 137-139.

Se sabe también que en los últimos cincuenta años la población mundial se ha duplicado, mientras que la producción de alimentos se ha triplicado.

68. Cf. V. PÉREZ PRIETO, op. cit., p. 15; J. VARA BAYON, "¿Por qué son pobres los pobres?" En *Moralía* 63 (1994).

69. La Ilustración tuvo no poco que ver con el antropocentrismo, al darle patente de curso al ser humano, máxime europeo, sobre toda la creación. Hegel llegó a afirmar: "La historia universal va de Oriente a Occidente. Europa es absolutamente el fin de la historia universal".

tro del ecocentrismo encuadramos también al hombre con su particular "status", singular y único, en el conjunto de los seres ("principio antrópico")<sup>70</sup>.

Está también claro, que no debemos retroceder y permitir que el azar o la naturaleza salvaje nos gobiernen. Parafraseando a Lord Byron, se podría afirmar: "No es que ahora ame menos al hombre; es que amo más a la naturaleza".

Considero que los cristianos no tenemos nada que ver con los que –ya denominados– "verdes oscuros" o "ecologismo pazguato y de pandereta". "El medio ambiente adecuado para la vida humana –como ya hemos afirmado– no es ciertamente la selva virgen, ni algún otro ecosistema espontáneamente ofrecido por las fuerzas de la naturaleza. Un medio ambiente saludable no puede menos que ser ambiente civilizado, esto es, logrado mediante la actuación del ser humano. El verdadero problema no es, pues, proteger la naturaleza de la acción humana, sino vigilar la calidad de tal acción"<sup>71</sup>.

¿Teología ecológica y eco-espiritualidad "versus" conservacionismo y ambientalismo? Ciertamente ecología, con dimensión espiritual incluida, pero con claridad epistemológica y metodológica. Ya Guillermo Ocham aconsejaba no observarlo todo al mismo tiempo; lo contrario pudiera ser un rasgo del pensamiento precientífico. En este sentido, la ciencia sería una reducción útil de la realidad.

Debemos reconocer que en nuestra sociedad secularizada, la religión no lo tiene fácil. Aunque hoy día empieza a resultar anacrónico ser negador científico de Dios, y tiende a instalarse una nueva armonía entre razón analítica y razón cordial, la ciencia es la auténtica religión en que cree la inmensa mayoría de los países industrializados. Ella posee, hoy, los mayores templos, sacerdotes y ritos. Pero, incluso esta nueva fe, puede estar creando una megamaquinaria que violenta a la naturaleza entera.

Nuestro postmodernismo se caracteriza por la debilidad del pensamiento y del ser, por la disolución de la historia y el fin de los grandes relatos. Hoy se vive un nihilismo desencantado y revestido de debilidad, sin voluntad de poder, ajeno totalmente al ideal del superhombre nietzscheano. Se trata, en realidad, del drama del humanismo ateo, en buena parte construido con las aportaciones de los –llamados por Paul Ricoeur–, grandes "maestros de la sospecha" (Karl Marx, Sigmund Freud y Friedrich Nietzsche)<sup>72</sup>.

---

70. Cf. M. CARREIRA, *El hombre en el cosmos*. Sal Terrae, Santander 1997.

71. Cf. CONFERENCIA EPISCOPAL LOMBARDA, op. cit., p. 30.

72. Cf. M<sup>a</sup> L. BREY, "La sombra de Dios" (2000).

De ese humanismo ateo habla el jesuita Henri de Lubac cuando afirma: "El hombre puede organizar la tierra sin Dios, pero sin él no puede organizarla más que contra el hombre; el humanismo que excluye a Dios es un humanismo antihumano".

### **Incentivos económicos y protección del entorno natural**

Economistas y ecólogos intentan tender puentes entre sus respectivas disciplinas, y ya hay indicios de que, fuera del mundo académico, se están utilizando con éxito incentivos económicos para fomentar la protección del entorno natural y los "servicios" que éste proporciona a la sociedad. Estos incentivos se vuelven más eficaces a medida que los servicios naturales se hacen más escasos y, por lo tanto, más apreciados.

Quizá el ejemplo más representativo de "enriquecerse haciendo el bien" sea el ecoturismo<sup>73</sup>, un negocio que puede reportar altos beneficios invirtiendo en la conservación. Una empresa surafricana llamada "ConsCorp", por ejemplo, ha acordado con los propietarios de tierras de una localidad, devolver varios cientos de miles de hectáreas de tierra cultivable a su estadio original y poblar el territorio con animales salvajes.

Un ejemplo claro de enriquecerse haciendo el mal es el comercio ilegal de animales exóticos<sup>74</sup>. El comercio de animales y plantas protegidos es el tercer negocio ilegal más rentable en el mundo, después del narcotráfico y la venta de armas. Genera más de 2 billones de pesetas anuales en beneficio y provoca que 700 especies de fauna y flora estén a punto de extinguirse. 50.000 primates, 140.000 colmillos de marfil, 350 millones de peces tropicales y 4 millones de cactus son vendidos ilegalmente en un solo año. Estas cifras, aportadas por el Fondo Mundial para La Naturaleza (WWF-Adena), son sólo una muestra del comercio internacional de especies protegidas, una de las causas más importantes de la pérdida de biodiversidad en el mundo. Cerca de 700 especies se encuentran en peligro de extinción como consecuencia directa de

---

73. El turismo se ha convertido en la base económico de muchos lugares, pero, a cambio, han tenido que pagar un alto precio: degradación ambiental y paisajística, una explotación incontrolada, cementación de las costas, pérdida de identidad y cultura, o una dependencia casi absoluta del turismo como fuente de recursos. Frente al ecoturismo, a este otro tipo suele denominarse turístico depredador. En España el turismo representa cerca del 10% de la actividad económica y del empleo.

74. El certificado CITES, es el único que demuestra que el ejemplar que se compra ha sido criado en cautividad con el fin de ser vendido.

su captura y posterior comercio ilegal. Sin duda, si esas capturas se producen (sobre todo en países subdesarrollados) es porque hay demanda de seres vivos exóticos o de partes determinadas de su cuerpo (países desarrollados). El Norte compra, el Sur suministra, como en la droga, y a la inversa que en las armas.

A esto hay que añadir que, según el servicio de defensa de la naturaleza de la Guardia Civil (SEPRONA), tres cuartas partes de los animales capturados mueren durante la operaciones de captura, transporte y comercialización, con lo que se hacen necesarias más capturas para satisfacer la demanda del mercado clandestino. El comercio de seres vivos motiva que se alteren las poblaciones, cuya disminución provoca efectos sobre otras especies al desestabilizar la cadena alimentaria y la relación entre predadores y presas.

En 1975, 21 países, entre ellos los de la UE, firmaron el Convenio Internacional de Especies Amenazadas de Fauna y Flora Silvestre (CITES). Desde entonces, el tráfico se convirtió en un delito que, según aplicación del nuevo reglamento europeo de 1997, basado en el CITES, supone penas de cárcel de hasta 6 años para los traficantes. España es junto con Argentina, Indonesia y Tailandia, uno de los países más afectados por este tráfico ilegal.

También se pueden obtener beneficios económicos cuando la conservación lleva a evitar los costes que, de otra manera, se habrían producido. Por ejemplo, proteger del desarrollo incontrolado las cuencas acuíferas, es una forma relativamente barata de proporcionar agua limpia y abundante a los usuarios que viven río abajo.

En los casos en que conservar un ecosistema tiene un incentivo económico, porque mantiene bienes y servicios con un claro valor de mercado, estos bienes y servicios tienen la propiedad de "exclusión". Sin embargo, la mayor parte de los servicios que los ecosistemas prestan a los humanos no tienen esa propiedad de exclusión, es decir, proporcionan beneficios a gente que ni siquiera es consciente de su existencia: prevención de la erosión y de las inundaciones por parte de las zonas cubiertas de vegetación, papel de las aves e insectos en el control de las plagas y en la polinización, etc. Como ejemplo más extremo de un beneficio compartido, se puede considerar la absorción de carbono que proporciona una hectárea de bosque, que beneficia a todos los humanos al compensar la emisiones de los GEI a la atmósfera<sup>75</sup>. En estos

---

75. Al hablar de gases de efecto invernadero nos referimos principalmente al dióxido de carbono (CO<sub>2</sub>), pero no exclusivamente. Según lo establecido en la Cumbre de Kioto (COP3 1997) son seis los GEI: dióxido de carbono (CO<sub>2</sub>): 80%; Metano (CH<sub>4</sub>) y dióxido de nitrógeno (NO<sub>2</sub>): 10%; hidrofluorados, carburos perfluorados y hexafluoruro de azufre:

casos, no se puede evitar que las personas obtengan los correspondientes beneficios y, por consiguiente, no es fácil conseguir que paguen por ello. En otros casos, como los derechos de pastoreo o las licencias de caza, pudieran considerarse como derechos "comercializables" a los que se adjudica un valor de mercado.

Los "cupos de emisión" de EE UU y los impuesto sobre la contaminación de los países europeos pudieran considerarse, quizá, como otros ejemplos de derechos comercializables<sup>76</sup>.

La colaboración de economistas y ecólogos en la investigación es un camino ya implantado para abordar problemas medioambientales como la conservación de la biodiversidad<sup>77</sup>, el cambio climático y la gestión de bosques<sup>78</sup>, áreas de pesca<sup>79</sup> y combustibles fósiles<sup>80</sup>.

10%. Los sectores que más emisiones de CO<sub>2</sub> producen son el energético, el industrial y el del transporte. De ellos, el que más incrementará sus emisiones será el de transporte (aéreo, por carretera, ferroviaria y navegación).

76. Cf. L. GARWIN, "Ya se están utilizando incentivos económicos para proteger lo natural" (1999).

77. En diciembre de 2000, más de un centenar de científicos, tras nueve años de trabajo, han conseguido la primera secuencia genética completa de una planta, la oruga o "arabidopsis thaliana", que tiene en su ADN 119 millones de pares de bases (30 veces menos que el genoma humano) que contienen 26.000 genes. Identificados los genes, y una vez elucidado qué función tiene cada uno, los expertos creen que podrán mejorar la calidad de los alimentos, "la biodiversidad ganará y también las técnicas de modificación genética". Aunque la pérdida de diversidad biológica ha sido un proceso natural, desde el principio de los tiempos, lo que preocupa a la ecología son los procesos agresivos humanos que conllevan la desaparición de muchas especies. De acuerdo con las últimas estimaciones científicas, el número de especies vegetales y animales distintos podría estar comprendido entre los 5 y los 30 millones, aunque tan sólo hay 1,4 millones de clases de seres vivos identificados o de los que se cuenta hoy con algún tipo de descripción. Y se calcula que cada año desaparecen de la Tierra unas 17.500 especies de animales y plantas, muchas de ellas sin que lleguen a ser conocidas por el ser humano. A largo plazo, la Agencia de Medio Ambiente norteamericana augura que la destrucción afectará en el año 2050 a casi el 40% del patrimonio natural que hoy existe.

78. Los bosques siguen bajo la amenaza de diversos frentes: la industria maderera, la expansión agrícola, la *lluvia ácida*, etc., que inciden negativamente en la capacidad como "sumideros de carbono". Y si las actuales extensiones de los bosques no han sido suficientes para detener la progresiva acumulación de CO<sub>2</sub>, todo parece indicar que esta situación se agravará en el futuro debido a la continua destrucción de las masas boscosas. Cf. A. CEBALLOS, *Plantas de nuestros campos y bosques*. Madrid 1998.

79. La pesca de arrastre, una modalidad que consiste en peinar el fondo del mar, mediante redes pelágicas arrastradas por dos barcos, prohibidas en España pero permitidas en el resto de Europa, está ocasionando graves heridas a los delfines. Más de 200 han aparecido muertos en la costa francesa de las Landas en febrero del 2000.

80. Las técnicas necesarias para incrementos de eficiencia de este tipo de combustibles ya existen, pero su aplicación, según la ONU, están dificultada por una serie de "imperfecciones de mercado", -corregibles por los Gobiernos-, entre las que se encuentran: la

Pero hasta hace poco, los economistas y los ecólogos, a pesar de cooperar, han tendido a seguir trabajando desde sus respectivas disciplinas, pero con una jerarquía tácita entre ambas: aquéllos conocidos como economistas de medio ambiente y recursos formulaban el problema, mientras que los ecólogos proporcionaban los datos básicos.

La economía ecológica surgió a mediados de los años ochenta, en parte debido a la sensación de que la economía medioambiental y de recursos se estaba implicando innecesariamente en problemas teóricos relativamente insignificantes<sup>81</sup>. Stephen Farber, economista de la Universidad de Pittsburg, afirmaba: "Los economistas medioambientales y de recursos se dedicarán a hacer ecuaciones diferenciales mientras el mundo se derrumba".

Había otro factor más político-profesional: un intento de los ecólogos de desempeñar un papel más importante en la elaboración del programa de investigación medioambiental/económica, junto a los economistas, en lugar de, como apunta un observador, ser sus "investigadores a sueldo"<sup>82</sup>.

La primera escuela, de corte más tradicional, tiene estrechos vínculos con el Instituto Beijer de Economía Ecológica de Estocolmo, fundado por la Real Academia Sueca de Ciencias en 1991, como centro de investigación "virtual" para los principales ecólogos y economistas del mundo.

La segunda escuela, más radical, gira alrededor de la Sociedad Internacional de Economía Ecológica (SIEC), cuyos 1.500 miembros tienen unos antecedentes más diversos que los integrantes del Instituto Beijer. Sólo alrededor de dos terceras partes son ecólogos y economistas; una minoría está formada por economistas ex-marxistas.

---

de información y preparación técnica; la incertidumbre empresarial sobre la rentabilidad de las inversiones en tecnologías de alta eficiencia; la falta de incentivos para abordarlas; que el inquilino pague la factura de la luz (en vez del propietario); y que la contaminación no vaya incluida en la factura energética.

81. Cf. R. VEROZ HERRADON, *Ecología de las organizaciones. Aplicación a empresas de economía social*. Córdoba 1999.

82. La industria española invierte al año unos 87.000 millones de pesetas en el medio ambiente, mientras EE UU invierte, por ejemplo, un billón. Además, para alcanzar los niveles de protección de la UE, España debería incrementar la cifra en 700.000 millones de pesetas al año, y aún así no llegaría a los niveles de resto de los Estados hasta el 2005. La facturación anual de la industria medioambiental comunitaria alcanza los 3,5 billones de pesetas, que pudo llegar a los 7,5 billones en el año 2000, y tiene una importante repercusión en el empleo, que ocupa a 3,5 millones de personas. "En España se sigue considerando el medio ambiente como un coste más que como una ventaja competitiva" (KPMG (Consultora), *Empresa y Medio Ambiente* 1997; Cf. J. MARTÍNEZ ALIER, - K. SCHLÜPMANN: *La ecología y la economía*. FCE. México 1991.

La inspiración de la SIEC tiene su origen en Herman Daly, economista del Banco Mundial, que, entre otras cosas, difundió la idea de que el período de tiempo durante el cual los recursos naturales de la Tierra se pueden consumir al ritmo actual tiene un límite, y de que este límite no está lejos. Daly cree que es necesario encontrar la forma de reducir el consumo humano –calculado según el ritmo de crecimiento económico– pero sin rebajar la calidad de vida<sup>83</sup>.

Los miembros de SIEC no comparten el optimismo de los economistas neoclásicos, según los cuales una combinación de la tecnología, regulación y mecanismos de mercado será suficiente para solventar problemas medioambientales, como la escasez de energía y alimentos<sup>84</sup>.

Un ejemplo de cómo se plantea la SIEC un problema, desde el punto de vista de la economía ecológica (modelos integrados), lo da Richard Norgaard. A la hora de evaluar la contaminación industrial<sup>85</sup>, un economista neoclásico restaría los "costes" de la contaminación (por ejemplo, en términos de cambio climático o de daños para la salud humana) de los "beneficios", calculados según la producción industrial y el empleo. El nivel sostenible de contaminación sería, por lo general, una cantidad cuyos beneficios son mayores que los costes. En cambio, Norgaard afirma que un economista ecológico tendría en cuenta elementos adicionales, como el derecho de las futuras generaciones a un derredor limpio. Esto tendría como resultado la exigencia de un nivel de contaminación inferior. No obstante, el mismo Norgaard reconoce que esta visión de la economía ecológica no está lo suficientemente desarrollada para poder ofrecer recetas para gestionar eficazmente los recursos medioambientales o para no perjudicar la calidad de vida.

A la mayoría de los miembros de la escuela de Beijer no les convencen los métodos de la SIEC, que creen carentes de rigor intelectual. La misma

---

83. Cf. W. G. CAMP, T. B. DAUGHERTY, *Manejo de nuestros recursos naturales*. Madrid 1999; P. SUBIRANA SAMITIER, *Ecología para vivir mejor. Respuestas sostenibles a los retos personales y sociales*. Barcelona 1999.

84. Existen programas, como Sianet, lanzado por la firma española Ingenieros Asesores, que permiten el control a distancia de emisiones atmosféricas, residuos y vertidos desde la sede central de las empresas o la propia fábrica, instalando medidores en los puntos de vertido y en las chimeneas.

85. La contaminación industrial prácticamente abarca a todos los ramos de la actividad humana. Por ejemplo, a los restos de los satélites militares o civiles, máxime cuando no tienen éxito en sus lanzamientos, como ocurrió a principios de julio de 1999 con el satélite militar de comunicaciones "Rádiga-1, lanzado fallidamente desde el cosmódromo de Baikonur. Sus restos y los del cohete impulsor fueron hallados en Altái (Siberia), fronteriza con Kazajistán. Su caída constituye un peligro ecológico: unas 60 toneladas de combustible tóxico pueden contaminar una amplia zona.

definición de economía ecológica, que proponen Norgaard y Costanza, como aquella que tiene como fin proporcionar un marco para la distribución equitativa de los recursos y los derechos de propiedad entre las generaciones de humanos actuales y futuras, y entre los humanos y otras especies, más bien sugiere un programa social que una disciplina académica<sup>86</sup>.

Uno de los objetivos que une a casi todas las escuelas de economía ecológica, es el de adjudicar un valor económico a los servicios medioambientales, que es una forma de centrar la atención en la importancia de la protección del medio ambiente<sup>87</sup>. Ello conlleva, de alguna forma, el deseo de desarrollar

<b>EL VALOR DE LA TIERRA</b>	
Servicios de los Ecosistemas	Coste en miles de millones de dólares anuales
Regulación de gases	1.341
Regulación del clima	684
Regulación de alteraciones	1.779
Regulación del agua	1.115
Suministro de agua	1.692
Control de la erosión	576
Formación del suelo	53
Ciclo de nutrientes	17.705
Tratamiento de residuos	2.277
Polinización	117
Control biológico	417
Hábitats refugios	124
Producción de alimentos	1.386
Materias primas	721
Recursos genéticos	79
Ocio	815
Cultura	3.015
<b>TOTAL</b>	<b>33.268</b>

Fuente: Adaptación de artículo de "Nature" (15-05-1997)

86. Cf. E. MASOOD, "Ecólogos y economistas empiezan a encontrarse" (1999).

87. Ver gráfico: "El valor de la tierra".

un nuevo sistema de contabilidad nacional que abarque factores medioambientales actualmente excluidos de las definiciones de Producto Interior Bruto (PIB)<sup>88</sup>. Desde diversas perspectivas, se trata esencialmente de poner precio a los servicios ecológicos y a los recursos naturales. Actualmente –como afirma Robert Repetto, del Instituto Mundial de Recursos– "un país podría agotar sus recursos minerales, talar sus bosques, erosionar sus suelos, contaminar sus acuíferos y matar sus animales salvajes y sus peces hasta que se extingan, pero su PIB no se verá afectado cuando estos bienes desaparezcan". En su estudio de 1989 sobre Indonesia, Repetto llegaba a la conclusión de que el crecimiento del PIB corregido para reflejar la depreciación de la madera, el petróleo y los recursos del suelo, era un 3% inferior a la cifra calculada de forma convencional de un 7,1% entre 1971 y 1984.

Economistas ecológicos más radicales, como Herman Daly, critican la idea de que la salud económica de un país se pueda medir en término de cuánto producen sus ciudadanos. Su Índice de Bienestar Económico Sostenible utiliza medidas de producción habituales como punto de partida, pero suma el valor del trabajo doméstico no retribuido y después resta el coste del aire, el agua y la contaminación acústica, así como los costes de la disminución de los pantanos, las tierras cultivables, los recursos no renovables, los desplazamientos, la urbanización, los accidentes de tráfico y la publicidad<sup>89</sup>.

Pero, pese a todos sus atractivos intelectuales, este índice ha tenido poco éxito entre los políticos, y también ha sido duramente criticado por economistas<sup>90</sup>. Éstos desean seguir trabajando dentro de los parámetros de la economía neoclásica.

El desarrollo sostenible (sustentable) y la interdependencia entre la economía<sup>91</sup> y el medio ambiente son conceptos que también, en los últimos años, han provocado un creciente interés entre los poderes políticos y la sociedad en general, en todo el mundo. Como "*desarrollo sostenible*" se entiende, en general, aquel que permite satisfacer las necesidades del presente sin negar las posibilidades de que las futuras generaciones satisfagan las suyas propias.

---

88. La valoración convencional del Producto Interior Bruto (PIB), que se remonta a alrededor de 50 años, se obtiene sumando el total de la demanda final de bienes y servicios producidos anualmente por una nación.

89. Cf. E. M. "El "reverdecimiento del PIB" (1999).

90. Cf. R. COSTANZA, "Servicios del ecosistema y el capital natural". En *Nature* 1998; M. TOMAN, en *Ecological Economics* (5, 1998), pp. 1-72.

91. Cf. S. v. HAUWERMEIREN, *Manual de economía ecológica*. Quito 1999.

La denostada señora Thatcher lo sintetizó en la frase: "La tierra no puede ser Patrimonio de ninguna generación".

El debate sobre este asunto surge en los primeros años de la década de los setenta, tras la publicación por Donella H. Meadows y J. Randers del libro "*Los límites del crecimiento*", replicado posteriormente por H. S. D. Cole. La discusión, desarrollada y ampliada por otros muchos autores, giraba en torno a si el crecimiento económico continuo llevaba sin remedio a una degradación medioambiental y a un colapso a escala global. Finalmente, se llegó a la conclusión de que el desarrollo podía ser sostenido ilimitadamente, siempre que fuera modificado para tener en cuenta su dependencia, en última instancia, del medio ambiente.

El concepto de desarrollo sustentable quedó firmemente grabado en la agenda internacional con la publicación, en 1987, del informe "Our Common Future", de la Comisión Mundial sobre el Desarrollo y Medio Ambiente. En este documento se acepta, en principio, que los recursos de la Tierra bastan para abastecer las necesidades humanas a largo plazo, siendo los aspectos esenciales a debatir, la desigualdad en la distribución territorial de las capacidades naturales de sustentación y el análisis de uso eficaz y racional de tales recursos.

Sin embargo, aún hoy día, no existe un consenso claro sobre cómo formalizar las ideas asociadas con las "políticas sustentables". El concepto de sustentabilidad es complejo, todo el mundo está de acuerdo en apoyarlo, pero nadie alcanza a definirlo de modo consistente. Sin embargo, tras la mayoría de las definiciones, encontramos una idea generalmente aceptada, —como ya hemos anotado—: el desarrollo sustentable debe satisfacer las necesidades del presente sin hipotecar la capacidad de las generaciones futuras de satisfacer en su momento sus propias necesidades.

La búsqueda de una definición operativa de desarrollo sostenible choca con dos problemas principales. En primer lugar, la existencia de incertidumbre sobre el futuro: desconocemos hasta qué punto la futura tecnología permitirá incrementar la eficiencia en el uso de un mismo "stock" de recursos. Y, también, el valor que las futuras generaciones otorgarán a los bienes medioambientales; si asumimos que éstos los valorarán más que nosotros, tendremos una razón adicional para ser conservadores en su uso.

En segundo lugar, la complementaridad entre los recursos medioambientales y los recursos artificiales. Utilizar como guía de sustentabilidad el mantenimiento del valor del "stock" total de capital en el tiempo es incorrecto, ya que numerosos componentes del capital medioambiental (los recursos no renovables) tienen una capacidad natural que no deber ser sobrepasada. Es por tanto necesario medir, además de ese valor del "stock" total de

capital, una serie de indicadores sobre la sustentabilidad de tales recursos. Por otra parte, desconocemos en qué medida los recursos artificiales, desarrollados por el hombre, pueden llegar a compensar el futuro deterioro, o incluso pérdida, de los recursos naturales<sup>92</sup>.

A pesar de estas limitaciones, Herman Daly ha propuesto tres reglas para definir las políticas de sustentabilidad, i. e., los límites de insumos totales<sup>93</sup> del crecimiento económico: que las tasas de utilización de recursos renovables (alimentos, bosques, agua, otras especies) deben producirse a ritmos menores o iguales a su tasa de regeneración natural; que las tasas de utilización de recursos no renovables (combustibles fósiles principalmente) sea la óptima hasta su agotamiento, y no excedan la tasa a la cual los sustitutos renovables son desarrollados por el progreso tecnológico; y tercero, que las tasas de emisión de agentes contaminantes<sup>94</sup> no excedan la capacidad de asimilación del medio ambiente.

Casi todos los expertos defienden que la sociedad está ahora usando los recursos renovables y no renovables a tasas no sostenibles. Tampoco sería sostenible el nivel de desechos producidos. Así lo asegura también el último

---

92. Cf. J. CARRILLO HERMOSILLA, "Desarrollo sustentable" (2000).

93. Cf. D. H. MEADOWS, J. RANDERS, op. cit., p. 77.

94. En España se producen o utilizan 3 de los 12 contaminantes orgánicos persistentes (POP en sus siglas en inglés), cuya prohibición fue decidida en la reunión de 122 países organizada a principios de diciembre de 2000 por Naciones Unidas en Johannesburgo (Sudáfrica). Estas sustancias son los PCB (policlorobifenilos, que se usan como aislante en equipos eléctricos), cuya eliminación ya está prevista por el Gobierno; y las dioxinas y furanos (residuos sin ninguna utilidad). El profesor holandés Kees Olie descubrió casualmente la dioxinas cuando analizaba las emisiones de una incineradora municipal en 1976. Este mismo año se produjo el accidente de Seveso (Italia), donde el estallido de un reactor de una fábrica de pesticidas clorados arrojó a la atmósfera kilos de estas sustancias. Eliminar al 100% estos contaminantes, que se producen en la combustión de residuos (desde vertederos hasta la quema de rastrojos), parece que es técnicamente imposible, aunque deberían emplearse inhibidores más que filtros. Los 12 POP prohibidos en Johannesburgo tienen en común, que son difíciles de destruir por medios naturales, que se desplazan con facilidad por el aire y que se acumulan en tejidos y vísceras. Además de los tres anotados, son: aldrín y dieldrín (insecticidas); hexaclorobenceno (fungicida); clordano (plaguicida); DDT; toxafeno, mirex y heptacloro (insecticidas); y endrín (pesticida). La contaminación natural nada tiene que ver con la "mineralización de la tierra" y el uso de plaguicidas (insecticidas, biocidas) en las tareas agrícolas, —que sólo han conseguido un 4% de aumento de la productividad de los suelos—, y contribuyen a la extinción de numerosas especies, a la contaminación de las aguas y al envenenamiento del ser humano. Según la Organización Mundial de la Salud la manipulación directa de los biocidas ocasiona cada año 3 millones de casos de envenenamiento y 220.000 defunciones. La Academia de las Ciencias de Estados Unidos mantiene que, 28 pesticidas de uso común, pueden provocar cáncer, y que la información sobre el 90% de los utilizados es insuficiente. A veces, la química agraria, prohibida por su letalidad en el primer mundo, se sigue exportando al tercero.

Informe, denominado "GEO-2000", del Programa Medioambiental de la ONU (UNEP). En él se llega a la conclusión de que "el presente discurrir de las cosas es insostenible y ya no es una opción posponer los remedios por más tiempo". En 50 años la humanidad se ha multiplicado por 2,6 veces; el consumo es excesivo, incontrolado e insostenible; el impacto del uso de nitrógeno en el ecosistema, debido al indiscriminado empleo de fertilizantes, está acabando con las tierras fértiles: "estamos fertilizando la Tierra a escala global de forma experimental e incontrolada". Y esto, a pesar de que una encuesta de la Organización para la Cooperación y Desarrollo Económico (OCDE), llevada a cabo en 1987, daba cuenta de 150 casos de utilización de instrumentos económicos para proteger el derredor.

Una sociedad sostenible no significa estancada, fija o inadaptada. Por el contrario, sería una sociedad tendente al desarrollo (aspecto cualitativo) y no sólo al crecimiento (aspecto cuantitativo), capaz de cubrir las necesidades del presente sin comprometer la capacidad de las generaciones futuras.

La traducción de un consumo "sostenible" de bienes materiales y un tamaño deseable de la familia humana, podría ser la de una población global de la Tierra cercana a los 8.000 millones de personas, con un nivel de bienestar material equivalente a la de Europa en 1992.

Ruckelshaus<sup>95</sup> señala la importancia de una tercera revolución, después de la agrícola y la industrial, la de la sostenibilidad, que pudiera apuntar a la información y a la biotecnología.

Meadows y Randers<sup>96</sup> –en la línea de Herman Daly– ofertan orientaciones para un desarrollo sostenible: información medioambiental al público y a los gobiernos, que conduzcan a la prevención de los problemas y a acelerar las respuestas; minimizar el uso de los recursos no renovables; uso de los renovables de forma que no excedan sus tasas de regeneración; uso de los recursos con una eficacia máxima de acuerdo a las posibilidades técnicas; desacelerar y eventualmente detener el crecimiento exponencial de la población humana y el capital físico. Todo ello exige un cambio y un compromiso psicológico y cultural.

El último informe de "Worldwide Fund" (Fondo Mundial para la Naturaleza– WWF-Adena en España) "*Perspectivas de un planeta vivo 2000*", utiliza por primera vez una medida de la presión humana sobre el ecosistema global, a la que denomina "huella ecológica". Esta huella es una estimación del consumo de alimentos, materiales y energía, en términos de áreas de tie-

---

95. Cf. D. H. MEADOWS, *Ibid.* p. 259.

96. Cf. *Id.* pp. 253-256.

rra o mar biológicamente productivo, que se necesitan para producir estos recursos naturales o, en el caso de la energía, para absorber las correspondientes emisiones de dióxido de carbono.

La "huella ecológica" de cada individuo se ha estimado teniendo en cuenta seis componentes distintos: el área de cultivo necesaria para producir los alimentos que consume el individuo; el área de pastoreo para producir productos animales; el área de bosque necesario para producir madera y papel; el área que necesita el individuo para construir infraestructuras y vivir; y el área de bosques necesaria para absorber CO<sub>2</sub>.

Según el informe, la riqueza natural de los bosques, del agua dulce<sup>97</sup> y de los ecosistemas marítimos de la Tierra han declinado en un tercio desde 1970. Destaca, además, que la superficie requerida para producir los recursos naturales consumidos por la raza humana y absorber el dióxido de carbono que emite, se ha duplicado desde 1961, y que hacia 1996 era un 30% mayor que el área realmente disponible, lo que lleva a un agotamiento de la naturaleza. "La única manera de revertir esta peligrosa tendencia es tomar con seriedad la premisa de que los recursos naturales del planeta son limitados" –asevera Lubbers– (presidente de WWF).

El estudio de "Worldwide Fund" ha llegado a la conclusión, de que la superficie necesaria para producir los recursos naturales consumidos por un estadounidense medio y absorber el CO<sub>2</sub> que emite, es casi el doble de la superficie requerida por un europeo occidental y casi cinco veces la de un asiático, un africano o un latinoamericano.

En todo caso, como afirma Tamames<sup>98</sup>, "es necesario ir cambiando un orden productivista que todavía en muchos casos pretende crecer a cualquier coste y a costa de todo, así como una prevalencia de consumidores manirroto que se resisten a poner límites a su propio derroche y al consumismo global, sin pensar para nada en ambos casos –y mucho menos con la guerra– en la ética diacrónica, a través del tiempo, que inexorablemente nos relaciona y nos responsabiliza con las generaciones venidera".

---

97. Además de los posibles trasvases entre cuencas hidrológicas, con los problemas ambientales que pueden ocasionar, una forma obtener agua dulce son las desaladoras. En febrero de 2001 el Ministerio de Medio Ambiente colocó la primera piedra de la que será la segunda desaladora más grande del mundo y la primera de Europa en Carboneras (Almería). Con 43 hectómetros cúbicos de capacidad de desalación, atenderá las necesidades de abastecimiento de unas 480.000 personas y cubrirá las necesidades de los cultivos bajo plástico de los Campos de Níjar. La instalación, valorada en 12.000 millones de pesetas, se adjudicó a la empresa sevillana de ingeniería Abengoa y a la eléctrica Endesa. El precio del metro cúbico de agua rondará las 60 pesetas.

98. Cf. R. TAMAMES, "El medio ambiente en tiempos de guerra" (1999).

Creo que, al tratarse de economía, o sea de la obtención de beneficios, y mientras no sea posible recurrir, en la mayoría de los casos, a valores más elevados, la nueva divisa deberá ser, al final, el ya citado "Polluter Pays Principle" (PPP), "quien contamina paga"<sup>99</sup>. O quizá, mejor en forma más positiva, "proteger a través del provecho". O más gráficamente, como asegura Greenpeace: las compañías eléctricas se resistieron en los primeros años al desarrollo de la energía eólica, pero después "cuando han visto que es un negocio, se han apuntado al carro". Incluso considero que, dentro de la economía neoclásica, puede empezar a afirmarse que la ecología es rentable, que lo ecológico vende.

### **Haciendo un poco de historia**

En el año 1997 se celebraron homenajes a las tres conferencias internacionales más importantes sobre la protección y educación ambientales: Estocolmo (1972), Tbilisi (hoy Tiflis, Georgia) (1977) y Río de Janeiro (1992), que marcan la evolución del pensamiento sobre el medio. Antes de Estocolmo, los problemas ambientales<sup>100</sup> parecían ser propios de la naturaleza. En Estocolmo se abre la polémica sobre los límites del crecimiento. Tbilisi ofrece la educación como instrumento para resolver los problemas ambienta-

---

99. "El que ensucia el agua, debe limpiarla a su costa y, además, debe dejar otra vez libre el manantial"; cuando Platón escribía esto en "Las Leyes", no era consciente de que estaba preannunciando el principio económico y medioambiental del "Polluter Pays Principle". Su interés era entonces, probablemente, estético. Hoy, sin embargo, esa preocupación es fundamentalmente ética y económica. La industria energética de EE UU, por el contrario, ha financiado estudios que auguran, que la reducción drástica de las emisiones de dióxido de carbono, producirán una disminución de hasta el 2% del crecimiento económico y fuertes incrementos en el precio de la gasolina. Recordemos que Estados Unidos es el primer contaminador de la atmósfera en términos absolutos y "per cápita". En forma positiva, hemos de constatar que ya empiezan a producirse las denominadas "condenas ecológicas". En septiembre de 1997, el juzgado de Manresa acordó que el ex gerente de una empresa peletera de Vic (Osona), condenado a seis meses y un día de prisión y al pago de una multa de 5,5 millones de pesetas (que ya pagó) por un delito ecológico, acuda durante dos años a clases de medio ambiente para rehabilitarse y dejar en suspenso la ejecución de la pena. En enero de 2001, el industrial tarraconense, presidente y gerente de Demimesa, ha sido condenado por el Tribunal Supremo a tres años de prisión menor y multa de cuatro millones de pesetas por arrojar vertidos contaminantes al río Anoia. Esta es la sentencia más dura dictada por delito ecológico en España, después de la de un industrial textil, que fue condenado a cuatro años.

100. Cf. J. LUIS RUBIO, "Los suelos y el problema ambiental" en *Revista de Occidente* 194-195 (1997), pp. 66-81.

les. Y Río representa la asunción de que la problemática ambiental está causada por los conflictos humanos sobre el uso del territorio, y se insta y acepta la reducción de emisiones de gases contaminantes.

La Conferencia de Naciones Unidas sobre Medio Ambiente y Desarrollo de Río (1992), también denominada "I Cumbre de la Tierra", especialmente la "Agenda 21", está dirigida a los ciudadanos, mientras que las otras tenían como destinatarios a los gobiernos. La "Agenda 21" comprende muchos proyectos. Quizá el más controvertido es el de la transferencia de tecnología y –aún más importante– la financiación a los países pobres para iniciar el proceso de "desarrollo sostenible". Ni una cosa ni otra han sucedido. El famoso porcentaje de ayuda al desarrollo del 0,7%, que se recomendó en Río, estaba situado en 1997 en un 0,27%.

De la Cumbre de Río emanaron, además, dos tratados, la Convención sobre el Cambio Climático y la Convención sobre la Diversidad Biológica, y también, una declaración de principios, la Declaración de Río. Además, como "un acuerdo de segunda categoría", nació la Convención contra la Desertización<sup>101</sup>.

La Convención sobre el Cambio Climático ha avanzado, aunque muy lentamente, hacia la toma de medidas concretas para paliar o evitar el calentamiento terrestre, pero en cambio, la Convención sobre Diversidad Biológica está prácticamente aparcada desde su redacción. El problema que pretende encarar se muestra tan polifacético como inabarcable. Además, no tiene esta convención, al contrario que su gemela sobre cambio climático, un marco legal general para ponerla en práctica, y solamente se han logrado algunos acuerdos, como el relativo al comercio con productos biotecnológicos<sup>102</sup>.

---

101. Como ya sucedió con la Conferencia Mundial sobre la Desertización, celebrada en Recife (Brasil 1999), el 22 de diciembre de 2000 fracasó, sin llegar a acuerdo alguno, la IV Conferencia de la ONU contra la Desertización, celebrada en Bonn. Los países afectados aspiraban a que se concretara un plan para la aplicación de la Convención contra la Desertización (que entró en vigor en 1996), con un fondo propio dentro del "Global Environment Facility" (GEF), creado en 1990 entre el Programa de Ayuda al Desarrollo de la ONU y el Banco Mundial. Sólo consiguieron vagos compromisos y aplazamientos por parte de los países industrializados. La erosión del suelo y el avance de los desiertos a costa de terrenos cultivables son la causa que obliga cada año a abandonar su hogar a unos 135 millones de afectados. Este fenómeno de la degradación de la tierra afecta ya a más de un centenar de naciones.

102. Ante el rechazo social de los productos transgénicos, la biotecnología intenta centrarse en encontrar remedios biotecnológicos para descontaminar ecosistemas muy dañados, lo que se ha dado en llamar biorremediación. Desea demostrar que el árbol de los alimentos transgénicos no debe ocultar el bosque de la biotecnología y, en especial, las posibilidades de la biología molecular en favor del medio ambiente: en la recuperación de sitios

Todos los países firmante se han comprometido a conservar sus recursos biológicos, para lo cual deben elaborar una estrategia nacional de biodiversidad, pero esto también va despacio. Estados Unidos no ha firmado esos acuerdos, ni piensa hacerlo, mientras no se modifique el principio de propiedad del material genético.

Desde que en la histórica Cumbre de Río se abrió para la firma la Convención Marco de Naciones Unidas sobre el Cambio Climático<sup>103</sup>, –un acuerdo internacional no vinculante–, 186 países la han firmado y ha sido ratificada por 155, entre ellos España. El objetivo último de la Cumbre era "lograr la estabilización de las concentraciones de los GEI en la atmósfera en un nivel que evite una interferencia peligrosa de la acción humana con el sistema climático"<sup>104</sup>.

Además de en otras reuniones o Asambleas Generales Extraordinarias de la ONU, como la celebrada en junio de 1997 en Nueva York, denominada "II Cumbre de la Tierra"<sup>105</sup>, casi todos los países presentes en la Cumbre de

---

degradados con contaminantes (arsénico en Doñana), en la regeneración de suelos (clorodioxinas), en la purificación del agua o, incluso, la purificación del aire. Eso puede hacerse mediante procedimientos no agresivos con el medioambiente, basados en catalizadores biológicos y no con procedimientos químicos. Aunque notablemente rezagada respecto a Estados Unidos, la biotecnología en Europa es clave para el desarrollo de industrias especialmente competitivas en sectores tales como productos químicos y farmacéuticos; atención a la salud, agricultura y procesos agrarios; productos de protección a las plantas, así como descontaminación, tratamiento y eliminación de residuos. Estos sectores representan ya el 9% del valor añadido bruto y el 8% de la cifra de empleo de la Unión Europea. Según los datos del informe Asebio (Asociación Española de Bioempresas), cerca de 93.000 personas, altamente cualificadas, trabajan en el sector de las Biociencias en nuestro país.

103. La Asamblea de la Organización para las Naciones Unidas (ONU) creó el Comité Intergubernamental de Negociación de la Convención Marco sobre el Cambio Climático en 1990, y fue aprobado en Nueva York.

104. El dióxido de carbono (CO<sub>2</sub>) es el más importante de los GEI. Su concentración en la atmósfera, antes de la era industrial, era de 280 partes por millón y ahora es de 360 partes por millón. Los océanos, la atmósfera, la vegetación absorben parte del CO<sub>2</sub>. La respiración de plantas y animales y la actividad humana, máxime la industrial, liberan CO<sub>2</sub> en el aire.

105. Del 23 al 27 de junio de 1997, los representantes de 170 países –entre ellos más de 55 jefes de Estado y de Gobierno–, se reunieron en Nueva York en la "II Cumbre de la Tierra" (o Asamblea General Extraordinaria de la ONU) con un borrador, que el Secretario de las Naciones Unidas Kofi Annan resumió: "la puesta en práctica del 'desarrollo sostenible' ha quedado por debajo de nuestras esperanzas". Se trataba de hacer un chequeo al cumplimiento de los acuerdos de la "I Cumbre de la Tierra" de Río de Janeiro de 1992, sobre todo en los Convenios sobre el cambio climático, la biodiversidad y la desertización, en un momento en que una política globalizadora y sostenible se hace cada vez más imprescindible. Como decía un representante de Sudán, el espíritu y los compromisos de Río se han quedado en "eslóganes vacíos". Desde entonces las emisiones de dióxido de

Río se han reunido seis veces desde 1995 en las COP (siglas en inglés de Conferencia de las Partes<sup>106</sup>) con un tema estrella: la reducción de los gases de "efecto invernadero". Estas cumbres se han celebrado en Berlín, Ginebra, Kioto, Buenos Aires, Bonn, La Haya y Marrakeck. La más importante, sin duda, en Kioto". A esas reuniones han acudido también decenas de organizaciones no gubernamentales (ONG), observadores y expertos<sup>107</sup>.

**Berlín-COP1.** Se reunió la primera Conferencia de las Partes de la Convención y se adoptó el llamado mandato de Berlín, que establecía que en la tercera COP (Kioto) se aprobaría un protocolo que desarrollase y regulase la convención de Río para que fuese efectiva.

Dentro de los "Mecanismos de flexibilidad", el **comercio de emisiones** ("Emission trading", (comercio de aire caliente) levantó una polvareda en esta cumbre. Si se establecen en un acuerdo internacional las cuotas de emisiones específicas de cada país, se puede comerciar con las cuotas asignadas a cada uno para que el comprador siga contaminando "en casa". Los que más interés tuvieron en poner en marcha este negocio fueron los países del este de Europa, especialmente Rusia. Y Estados Unidos estaba dispuesto a comprar. La posición de la Unión Europea era que, de existir ese comercio, su uso debería estar restringido.

La compra venta de cuotas de contaminación pudiera ser el más sucio intercambio comercial de la historia.

**Ginebra-COP2.** La segunda COP fue más una foro de trabajo, en el que se fue avanzando en las cuestiones que debía regular el protocolo, que de resultados notables.

---

carbono (CO<sub>2</sub>) no han parado de crecer, más de 100.000 especies han desaparecido, y la convención sobre la desertificación –que sólo entró en vigor en diciembre de 1996–, finalizó su IV Conferencia en rotundo fracaso. Del 4 al 15 de septiembre de 2000 hubo otra Conferencia Internacional en Lyon (Francia). En ella algunos países trataron de incluir la reforestación de bosques antiguos, recientemente destruidos, como "sumideros" de carbono.

106. Conferencia de las Partes de la Convención Marco de las Naciones Unidas sobre Cambio Climático, es el nombre completo.

107. Cf. A. RIVERA, *El cambio climático: el calentamiento de la tierra*. Debate, colección Temas de Debate, 2000. Este libro trata sobre el esfuerzo internacional para poner en común los datos disponibles sobre el clima, realizar nuevos estudios y extraer conclusiones de la sucesivas reuniones de todos los países firmantes de las convenciones –en Berlín, Kioto, Buenos Aires, etc.

**Kioto-COP3.** Ha sido la más célebre de las COP<sup>108</sup>, y a ella asistieron representantes de 171 países. En esta cumbre, celebrada del 1 al 10 de diciembre, de 1997 se aprobó el Protocolo de Kioto. Este documento establece que los países desarrollados deben reducir sus emisiones de gases de efecto invernadero<sup>109</sup> en un 5,2%<sup>110</sup> en el periodo 2008-2012 respecto al año base de contabilización, 1990. Los porcentajes de reducción no son iguales; así, la Unión Europea se comprometió a bajar sus emisiones en un 8% (con porcentajes diferentes de los países que la componen); para Estados Unidos se fijó una disminución de emisiones de un 7% %; para Japón, de un 6%; y para Rusia, Nueva Zelanda y Ucrania, 0,0%<sup>111</sup>.

Los objetivos de Kioto parecen modestos, ya que no se proponen restaurar la situación existente antes del uso masivo de los combustibles fósiles, pero detendrían al menos una tendencia que hoy parece imparable. Y pudieran ser ambiciosos en la medida en que materializar la reducciones pactadas requiere abordar cambios profundos en la política energética, haciendo especial hincapié en el ahorro y en el uso de alternativas más limpias, en el transporte y en los modos de vida muy arraigados en los países más desarrollados, pero despilfarradores de energía. Dichos objetivo hoy (sobre todo después de La Haya) se reconocen inalcanzables.

---

108. También denominada III Convención de Naciones Unidas sobre el Cambio Climático.

109. Son seis, recordamos, los GEI cuya emisión intenta limitar el Protocolo de Kioto (1997), que fijó el porcentaje de contaminación de cada uno de ellos, y amplió su número de 3 a 6: dióxido de carbono (CO<sub>2</sub>): 80%; Metano (CH<sub>4</sub>) y óxido nitroso (N<sub>2</sub>O): 10%. A los que añadió: los Hidroclorofluorocarbonos (HCF), los Polifluorocarbonos (PFC) y los hexafluoruros de azufre (SE<sub>6</sub>): 10%. Los más abundantes son el CO<sub>2</sub>, el metano, y el óxido nitroso. Los tres nuevos gases causantes del efecto invernadero, asumidos en Kioto a propuesta de EE. UU., son gases de origen industrial de nueva generación; en dos de los casos, los (HFC), y los (PFC) son gases inventados en esta década para sustituir a los clorofluorocarbonados (CFC) (combinaciones de flúor, cloro y carbono), los gases de la industria del frío, que fueron prohibidos en la Conferencia de Montreal, por perjudicar la capa de ozono. Actualmente la producción de estos dos gases es reducida, pero se podrían incrementar enormemente en los próximos años. El tercer gas, el (SE<sub>6</sub>), se produce en el proceso de fabricación del aluminio, producto calificado por los ecologistas de "ambientalmente insostenible" por la gran cantidad de energía que se utiliza en su producción. La concentración en el aire de los tres últimos GEI es baja, pero su efecto en el calentamiento de la Tierra enorme.

110. El 5,2% de reducción de emisiones acordado, significa dejar de emitir 700 millones de toneladas anuales de GEI. Algunos expertos consideran que "haría falta disminuir las emisiones de gases contaminantes un 80% para limitar los cambios climáticos ya en marcha".

<b>Los diez países que más contaminan (1990)</b>		
Países	Millones de toneladas CO <sub>2</sub>	%
EE UU	4.808	22%
Antigua URSS	3.985	18%
China	2.238	10,3%
Japón	990	4,5%
Alemania	670	3,1%
India	600	2,7%
Reino Unido	559	2,5%
Polonia	460	2,1%
Canadá	438	2,0%
Italia	300	1,6%

<b>Cuotas de emisión asignadas a algunos países</b>			
País	Cuota	País	Cuota
Australia:	+8	Lituania:	-8
Austria:	-8	Mónaco:	-8
Bulgaria:	-8	N. Zelanda:	0
Canadá:	-6	Noruega:	+1
Croacia:	-5	Polonia:	-6
Rep. Checa	-8	Rumania:	-8
Estonia:	-8	Rusia:	0
UE:	-8	Eslovaquia:	-8
Hungría:	-6	Eslovenia:	-8
Islandia:	+10	Suiza:	-8
Japón:	-6	Ucrania:	0
Letonia:	8	EE UU:	-7
Liechtenstein:	-8		

111. Ver gráfico: "Cuotas de emisión asignadas a algunos países".

En realidad, el progreso medioambiental de la tierra depende, en gran parte, de sólo ocho países. Cuatro de ellos pertenecen al mundo desarrollado del norte, y los otros cuatro forman parte del Tercer Mundo. Son: China, Estados Unidos, Brasil, Alemania, Japón, India, Indonesia y Rusia. Entre los ocho representan el 56% de la población mundial, el 59% de la producción económica, el 58% de las emisiones de carbono y el 53% de los bosques.

En la Cumbre de Kioto, la UE se estableció un Plan de Fomento de la Energías renovables que tiene como objetivo que, en el año 2010, el 12% del total del consumo energético proviniera de las energías renovables<sup>112</sup>. Éstas suponían en 1999, el 5,8% de media en la UE y en España un 6,3%.

En mayo de 1999, los Quince de la Unión Europea determinaron los mecanismos flexibles para cumplir con el compromiso de Kioto –reducción de las emisiones de seis GEI, entre ellos el dióxido de carbono. La reducción debe ser real para cada país, al menos, en un 50%, mientras que el resto se podrá lograr con la compraventa de derechos de emisión, uno de los "mecanismos de flexibilidad". Dentro de la UE, a España, por sus características medioambientales, su densidad de población y una industrialización menor que otros Estados miembros, se le permitió aumentar sus emisiones hasta el 17% en 2010. "Un vergonzoso privilegio" según Greenpeace.

<b>Porcentaje de variación de emisiones de CO<sub>2</sub> propuesta por la Comisión Europea (%):</b>			
Bélgica:	-10	Luxemburgo:	-30
Dinamarca:	-25	Holanda:	-10
Alemania:	-25	R. Unido:	-10
Francia:	0	Portugal:	+40
Grecia:	+30	España:	+17
Irlanda:	+15	Austria:	-25
Italia:	-7	Finlandia:	30
		Suecia:	+ 5

112. El gobierno regional de Castilla y León quiere impulsar la energía solar para cumplir con ese plan de la UE. Para ello, la Consejería de Industria, Comercio y Turismo prevé alcanzar en el año 2011, 250.000 metros cuadrados de placas, 40.000 de los cuales deberán estar instalados en el año 2004. Si se cumple ese plan, la Comunidad habrá multi-

En Kioto se discutieron los llamados "mecanismos de flexibilidad", –a que hemos hecho referencia–, esto es: la compraventa de cupos de emisiones de gases de efecto invernadero (GEI) ("Emission trading") entre países industrializados para cumplir las reducciones asignadas (comercio de aire caliente)<sup>113</sup>; la transferencia tecnológica ("mecanismos o sistemas de desarrollo limpio")<sup>114</sup>, ya sea entre países industrializados o entre éstos y países en desarrollo (el país donante se apunta las reducción de emisiones que se logren en el otro país); y los "sumideros" de carbono<sup>115</sup>, procedimientos para absorber los GEI de la atmósfera, como hacen los árboles al consumir carbono, por ejemplo. Con todo ello, se intentaba conseguir que el esfuerzo que cada país haga para contener las emisiones, se base principalmente en medidas de ámbito doméstico.

---

plicado casi por seis, en sólo 3 años, los 7.000 metros cuadrados de superficie instalada a finales de 1999.

113. El Protocolo asigna a cada país una cuota límite de contaminación y permite que los países puedan comprar y vender esas cuotas. Hay naciones como Rusia, a quien se le asignó en Kioto una cuota de 0,0 que, debido a su receso industrial (en 1996 estaba emitiendo -35,8), desea vender esos derechos y otros, como EE UU, que desea comprarlos. Con este sistema todos los gases que no se iban a emitir, otros los emitirán.

114. ¿Qué tipos de proyectos? ¿Qué tecnologías se aceptan? En reuniones precedentes algunos de los países más industrializados han llegado a proponer la construcción de centrales nucleares en el Tercer Mundo. De esta forma exportarían una tecnología muy cuestionada en Occidente y, además, se apuntarían la reducción de emisiones en su haber.

115. En el pasado, los bosques tropicales y del norte proporcionaban un inmenso "sumidero de carbono", absorbiendo el dióxido de carbono para la fotosíntesis. Las plantas utilizan la luz solar para convertir el CO<sub>2</sub> en las moléculas de carbono contenidas en sus células y tejidos. Si los bosques se talan, estos sumideros se eliminan. En Kioto se dispuso que cada nación pudiera favorecer los "sumideros de carbono", es decir, incrementar el número de bosques con plantas que en su fotosíntesis destruyan dióxido de carbono, y restar esta cifra a la de sus emisiones. Por cada tonelada de carbono almacenada en los árboles habría una tonelada extra de combustible fósil que se puede quemar. El problema es que, el CO<sub>2</sub> así almacenado, puede liberarse a la atmósfera a través de los incendios forestales. Sería, en todo caso, dejar una hipoteca para las generaciones venideras. "Plantar árboles sólo permite ganar tiempo". Actualmente existen muchas dudas entre los expertos sobre el papel de los "sumideros" en la absorción del CO<sub>2</sub> para la fotosíntesis. La muerte y descomposición de las plantas en los bosques y en otras regiones con vegetación vuelve a liberar el carbono al aire, con lo que en los fríos ecosistemas de la tundra de Alaska y Siberia, la liberación de carbono resultante de la descomposición, puede sobrepasar la absorción atribuible a la fotosíntesis. Así lo afirma Walter Oechel, de la Universidad Estatal de San Diego. En un experimento de modelización del clima futuro, los científicos del Centro Harley han estudiado el efecto de plantar bosques de coníferas (árboles de hoja perenne oscura) en las regiones situadas por encima de 30 grados de latitud Norte, y han comparado los resultados con la situación que se crearía si esas zonas se utilizan para cultivos agrícolas. Los bosques, al ser oscuros, reflejan menos radiación solar que los campos de cultivo, sobre todo si éstos se cubren de nieve. En latitudes altas como Canadá o Siberia, la nieve cubre el suelo durante una parte importante del año; en los suelos desbrozados para la agri-

Estos mecanismos de flexibilidad fueron uno de los principales acuerdos entre Estados Unidos y la UE. "EE UU está a favor de ese comercio de emisiones, con las mínimas restricciones". La posición europea ("burbuja comunitaria", "Bubble") es que el uso de esos llamados mecanismos deben estar restringidos, "de modo que sólo el 50% de la reducción que debe hacer cada país pueda cubrirse con ellos". Después de tantas discusiones, la "emission trading" se aprobó finalmente en Kioto sin ninguna clara limitación.

Otra espinosa cuestión pendiente, fue el compromiso de los países en vías de desarrollo, exentos de asumir porcentajes de reducción de emisiones. Mientras que EE UU insistía en que dichos países, sobre todo China<sup>116</sup>, India y Brasil, debían comprometerse en el esfuerzo de limitación de emisiones, el G-77, que agrupa a las naciones en vías de desarrollo, rechazaron esa pretensión y reclamaron su derecho a usar determinadas energías para favorecer su progreso económico, tal como han hecho los países industrializados a lo largo de los últimos 150 años.

Otra gran línea de debate –sin llegar a acuerdos concretos– se centró en torno a la creación de un fondo adicional para ayudar financiera y tecnológicamente a los países en desarrollo –que pretendían toda la ayuda posible–, al régimen de control y a las sanciones que se podrían imponer a los países que no cumplieran los compromisos asumidos en el Protocolo de Kioto.

Para que este Protocolo entrara en vigor (sea vinculante) es necesario que lo firmen y ratifiquen al menos 55 países cuyas emisiones supongan, como mínimo, el 55% del total mundial. En el caso de Estados Unidos, el entonces vicepresidente Al Gore, ya indicó que no someterá al Senado su ratificación

---

cultura, la nieve puede formar un manto blanco resplandeciente e intacto, que no se produce en las regiones boscosas. El resplandor del suelo refleja la luz del sol hacia el espacio, mientras que un suelo más oscuro –el de los bosques– la absorbe y calienta. La conclusión de Richard Betts ("Nature", 9 de noviembre-2000) es que, en algunas regiones, los efectos de calentamiento global de la disminución del resplandor sobrepasarán el efecto de enfriamiento global de la absorción de carbono (fotosíntesis), si el suelo agrícola se sustituye por bosques. De modo que la deforestación-reforestación pueden ser "malas" para el cambio climático, dependiendo, al parecer, del lugar donde se produzcan. En conclusión, "en muchas áreas, los beneficios climáticos de plantar más árboles no serán tan grandes como sugiere su potencial de sumideros de carbono", afirman los investigadores de Hadley. Quizá el mayor "sumidero" de CO<sub>2</sub> está constituido por la capacidad fotosintética y depuradora de plancton marino. Pero los millones de toneladas (unos cuatro millones) de petróleo vertidas en los océanos empujeñecen esta capacidad.

116. China parece destinada a encabezar la clasificación de países contaminantes en el año 2020.

hasta que los países en desarrollo acepten tomar medidas sectoriales contra el calentamiento global<sup>117</sup>.

Desde nuestro punto de vista, los diez mil delegados asistentes a la Cumbre de Kioto, tras varios días de debates y controversias, decidieron aceptar algo tan a primera vista elemental, pero de suma importancia: la ciencia es creíble. El Panel Intergubernamental sobre Cambio Climático (IPPC), conformado por más de dos mil científicos de todo el mundo, elaboró en 1996 un informe en el que se demostraba y valoraba el calentamiento de la Tierra<sup>118</sup> y se concluía que una de las causas, era la actividad humana. La ciencia indica, cada vez con menos margen para la incertidumbre, que la influencia humana en el clima mundial es perceptible y tiende a aumentar, siendo previsible variaciones significativas en las temperaturas y en los ciclos hidrológicos del Planeta. El reconocimiento de que el problema existe, y que es necesario limitar las emisiones de una serie de gases –especialmente el dióxido de carbono– que lo producen, es un hecho cuya trascendencia no cabe velar<sup>119</sup>. El mismo Clinton, reconoció por primera vez, que "la ciencia es clara y contundente: los humanos estamos cambiando el clima global; la concentración de gases de invernadero en la atmósfera está en sus mayores niveles desde hace 200.000 años y crece significativamente".

En la ciudad japonesa se llegó a un acuerdo, cuyos objetivos pueden parecer modestos, pero que marcó un precedente histórico, al obligar a los países firmantes a tomar medidas para reducir las emisiones de gases causantes del efecto invernadero.

El resultado de la cumbre de Kioto (1997) consiente ya, desde la reflexión desapasionada, una sensación de esperanza, una lectura positiva de lo que allí sucedió. En Kioto se alcanzó un acuerdo de mínimos sobre la reduc-

---

117. Gobiernos como Estados Unidos, el país más contaminante del planeta con el 25% de las emisiones de dióxido de carbono, temen aplicar medidas para controlar las emisiones contaminantes, ya que supondría enfrentarse a una sociedad altamente consumidora de recursos energético con grandes corporaciones del sector de la energía.

118. 1990 ha sido la década más cálida desde 1861 de acuerdo con el tercer informe de IPCC, y parece que 1998 fue el año más caluroso del siglo.

119. El ecólogo J. Araújo considera que "aunque la ciencia ha jugado un papel estelar en el camino a Kioto, quizá el aspecto más relevante de lo acontecido a lo largo de la negociación, sea el conato de divorcio entre la razón económica y la científica, antes tantas veces abrazadas (...) porque los científicos, no los sentimentales de lo espontáneo, han identificado esa voracidad insaciable de energía, muy por encima de lo necesario y estimulada hasta que se ha convertido en modelo de conducta (...) En Kioto ha comenzado a agrandarse la fisura entre conocimiento racional y mercado (...) El aire al menos cuenta desde ahora, entre sus aliados, con las mejores mentes del planeta". ("Planeta escalfado" (1997).

ción de los GEI, pero llegar a ese planteamiento común ya supone una toma de conciencia importante, y se convierte en el primer marco jurídico para la disminución de las emisiones de los gases que producen el calentamiento de la tierra. Pese a ser un acuerdo de mínimos, es el compromiso multinacional más importante sobre medio ambiente que se ha tomado hasta ahora en el mundo.

La importancia del Protocolo estriba en que supone una señal de salida para que los políticos empiecen a tomar medidas que deben ser mucho más ambiciosas.

**Buenos Aires-COP4.** Es más conocida como cumbre de Buenos Aires y se celebró del 2 al 13 de noviembre de 1998. Con la presencia de representantes de 180 países se abordó el desarrollo del reglamento del Protocolo de Kioto para su posible entrada en vigor, así como las medidas concretas que cada país debería tomar con vistas a alcanzar la tasa de reducción que le corresponda, pero se avanzó poco. De la cumbre salió el llamado Mandato de Buenos Aires, para que en la COP6 (La Haya-2000) quedasen establecidas las regulaciones del Protocolo para su ratificación.

En todo caso, las reuniones de Río-92, Kioto (1997) y Buenos Aires (1998), han demostrado como, incluso en un tema tan polémico como el cambio climático, la potencia (EE UU) que solamente con un 4,5% de la población mundial genera casi el 25% del CO<sub>2</sub>, tiene que avenirse a una cierta disciplina en el medio plazo, para frenar el calentamiento global y todas sus consecuencias, que no reconocen fronteras<sup>120</sup>.

**Bonn-COP5.** Representantes de 178 países, más la UE, se reunieron en Bonn, desde el 25 de octubre al 5 de noviembre de 1999, para intentar avanzar en las negociaciones de las medidas concretas sobre el calentamiento de la Tierra, contenidas en el Protocolo de Kioto. Los delegados afrontaron fuertes desavenencias, sobre todo entre Estados Unidos y la "burbuja comunitaria" (Unión Europea), puesto que en la cumbre anterior de Buenos Aires (1998), se había aprobado el plazo límite del año 2000 para zanjar los puntos

---

120. Los países desarrollados (del Norte) envían a la atmósfera el 75% de dióxido de carbono, mientras que los pobres sólo son responsables del 25%. Algunos científicos han anunciado que en un futuro cercano –previsto para el año 2037– los países ricos y los países pobres contaminarán por igual. En todo caso, eso representará que el 20% de la población estará contaminado tanto como el 80%.

más espinosos. En esta cumbre se lanzó la idea, con un notable apoyo, de que dicho documento entrase en vigor en 2002, coincidiendo con el décimo aniversario de la Cumbre de Río<sup>121</sup>.

"El cambio climático supone aumento de las temperaturas, subida del nivel del mar, alteraciones en las precipitaciones y mayor intensidad de acontecimientos meteorológico extremos; las implicaciones clave afectan a la salud humana, a la agricultura, a los bosques, a las reservas de agua y a los ecosistemas", resumió en la Conferencia de Bonn, Robert Warson, director del "Intergovernmental Panel on Climate Change" de la ONU (IPCC).

Además, a medida que se acelera el calentamiento del planeta, las plantas y animales se verán sometidos a una creciente presión para emigrar, con el fin de encontrar sus nuevos hábitats adaptados a sus condiciones de vida. Muchos no serán capaces de moverse con la rapidez suficiente. En algunas

---

121. El prestigioso Centro Hadley británico, presentó en esta cumbre de Bonn, los últimos resultados de su estudio. Para precisar el impacto y plazos temporales del cambio climático, este centro posee unos potentes modelos informáticos que permiten simular matemáticamente el sistema climático, es decir, las interacciones físicas, los procesos químicos y algunos biológicos que rigen su dinámica. Tan complejos son estos modelos que las supercomputadoras más potentes tardan seis meses de cálculo ininterrumpido para simular 250 años de evolución climática. Este centro, que ha conseguido hacer avanzar la evolución climática varias décadas y siglos en sus supercomputadoras, se ha planteado varios supuestos o escenarios, en los que se consideran tres situaciones: que las emisiones sigan creciendo como hasta ahora sin ninguna medida de contención; que se tomen medidas de mitigación de manera que las emisiones de CO<sub>2</sub> se estabilicen en torno a 550 partes por millón en volumen de la atmósfera (ppmv), casi el doble de la situación preindustrial (en 1850 era de 280 ppmv); y que se estabilicen en 750 ppmv de CO<sub>2</sub> (La concentración de dióxido de carbono en la atmósfera ha pasado de 316,8 ppmv en 1960 a 366,7 en 1998). En el primer caso (si no se hace nada): la temperatura media global en el año 2080 será 3°C superior a la actual, calentándose la tierra el doble de rápido que el océano. En el 2050 la subida sería de 2°C. En el escenario de estabilización a 550 ppmv, esos dos grados se alcanzarán cien años más tarde; y en el escenario de 750 ppmv, sólo medio siglo más tarde. La contención de emisiones no tiene igual efecto en todas las repercusiones previstas del cambio climático. La escasez de agua será en el 2080, mayor que ahora para mil millones de personas en el escenario 550 ppmv, mientras que si no se hace nada o poco, serán 3.000 millones de afectados. En cuanto a la salud, los expertos de Hadley calculan que en el 2080, 290 millones de personas más que en la actualidad correrán riesgo de sufrir malaria en el peor de los casos, mientras que en los dos supuestos de estabilización de emisiones, la cifra baja a 255 y 175 millones respectivamente. Los escenarios de contención de las emisiones estabilizan el clima y los impactos a largo plazo, excepto la subida del nivel del mar, debido a su inercia térmica, i.e., al hecho de que el calor tarda en ir penetrando profundamente en las aguas y su efecto, una vez desencadenado el calentamiento, se mantiene mucho tiempo. Por ello la subida del nivel del océano—debida a la expansión del agua y al deshielo continental y ártico— es el aspecto en que menos incidencia tiene a corto plazo la atenuación del cambio climático. Las predicciones indican que el mar subirá 40 centímetros en el 2080 en el escenario de aumento libre de emisiones, y 30 y 27 centímetros en los otros dos supuestos.

regiones, las plantas deberían trasladarse diez veces más rápido que durante la última glaciación para poder sobrevivir. Muy probablemente, el cambio climático acarreará la extinción de muchos animales y plantas<sup>122</sup>.

Por otro lado, los 11 países exportadores de petróleo<sup>123</sup> de la OPEP hicieron piña en Bonn en torno a la reivindicación de compensaciones económicas por el empobrecimiento que significaría para ellos, aducían, un acuerdo de contención de emisiones, que supondría menores exportaciones de crudo para países con políticas de reducción de consumo de combustibles fósiles.

**La Haya-COP6.** A esta cumbre, celebrada entre los días 13 y 24 de noviembre de 2000 (se prolongó hasta el día 25, para intentar llegar a acuerdos de última hora) asistieron delegados de 180 países<sup>124</sup> con el mismo objetivo de anteriores reuniones: contener la emisiones de los GEI que provocan el calentamiento global. El éxito de la reunión se debería medir por la pronta entrada en vigor del Protocolo de Kioto. A finales del año 2000, este

---

122. Cf. WORLD WILDLIFE FOUND/ADENA, "Declive de la biodiversidad Terrestre por el cambio climático" (2000). Como ya afirmamos, el éxito o fracaso de cualquier especie sobre la Tierra –quizá a excepción del hombre– depende, casi en exclusiva de su capacidad de adaptación al medio que le rodea. Los animales que viven en un clima frío, por ejemplo, cubren sus cuerpos de pelo o de grasa; los que prefieren la noche desarrollan al máximo la vista; los que son excesivamente lentos o débiles se mimetizan hasta confundirse con su entorno o se disfrazan simulando una peligrosidad que no existe, etc. Todas estas adaptaciones, sin embargo, no son algo automático, sino el resultado de un largo proceso que requiere tiempo, mucho tiempo. Si el medio ambiente cambia de una forma demasiado rápida, no hay elección: las especies, incapaces de adaptarse, desaparecen si remedio. La extinción de los dinosaurios, hace sesenta y cinco millones de años, es sólo el más conocido de estos trágicos episodios que sacuden la Tierra cada cierto tiempo.

Otra actividad, directamente ligada a la actividad humana, y causa de mortandad de especies, incluso amenazadas de extinción (águila imperial, buitre negro, alimoche, quebrantahuesos, oso pardo), son los cebos envenenados. Entre 1990 y 2000 se hallaron 5.000 animales envenenados, según datos del Ministerio de Medio Ambiente, aunque el número pudiera ser mucho mayor, ya que al parecer sólo se encuentra uno de cada diez animales envenenados. La mayoría de ellos pertenecen a especies incluidas en el Catálogo Nacional de Especies Amenazadas. El uso ilegal de estos cebos tienen lugar principalmente en fincas de caza, especialmente de caza menor, para reducir el número de algunos predadores naturales. Cf. R. GRANDE DEL BRIO, *El lobo ibérico. Biología, ecología y comportamiento*. Salamanca 2000.

123. En la última minicrisis por el aumento internacional de los precios del petróleo, se ha tratado de justificar el rechazo de las rebajas fiscales de los precios de las gasolinas, en razones de "sostenibilidad ambiental" –se usará menos el coche si la gasolina es más cara–.

124. En La Haya se reunieron 2.000 delegados gubernamentales, 3.500 observadores científicos e industriales, ante la presencia de más de 500 periodistas.

Protocolo ha sido firmado por 84 países –ninguno de ellos del grupo de los desarrollados– y ha sido ratificado por 22. Los quince miembros de la UE quieren firmarlo todos a la vez y cuanto antes, a ser posible en el plazo de dos años (año 2002), al cumplirse –como ya hemos dicho–el décimo aniversario de la Cumbre de Río.

Con los científicos cada vez más convencidos de que ya estamos presenciando los efectos del calentamiento global, se debería asegurar que en la próxima década habrá progresos reales en las reducciones de emisiones. Los expertos consideraban que si en La Haya no se alcanzaban acuerdos que despejasen el camino hacia la ratificación del Protocolo de Kioto cuanto antes, todo el proceso internacional sufriría, cuando menos, un nefasto retraso.

Miles de científicos, que trabajan en el IPCC, adelantaron, ante la conferencia de La Haya, un resumen de lo que serían las conclusiones de su tercer informe<sup>125</sup>. De acuerdo con este adelanto (confirmado en la presentación oficial del informe), la temperatura media global de la superficie se ha incrementado en unos 0,6 grados en el último siglo –es decir, 0,15 grados más de los estimados en el segundo informe–; el aumento de la temperatura media de la Tierra entre 1990 y 2100 será entre 1,4 y 5,8°C –frente al 1,5 y 3,5 del Informe de 1995–, el más rápido registrado en los últimos 10.000 años<sup>126</sup>. El nivel medio de los océanos<sup>127</sup> subirá entre 0,09 y 0,88 metros entre 1990 y

---

125. Este resumen fue publicado por la revista *New Scientist*. Como ya hemos dicho, el tercer informe, de unas 1.000 páginas, se hizo público el 22 de enero de 2001, con el título *Cambio climático 2001: impactos, adaptación y vulnerabilidad*.

126. Este alza de la temperatura será un 40% superior a la media en América del Norte y en el norte y centro de Asia. Otros datos que aporta este tercer informe son: la cubierta de nieve y hielo ha disminuido en un 10% desde finales de los sesenta. También es muy probable que los ríos y lagos del hemisferio Norte pasen helados dos semanas menos ahora que a principios del siglo XX. Igualmente, se observa una reducción de los glaciares a lo largo del siglo. El nivel medio del mar ha crecido en el mismo período entre 0,1 y 0,2 metros. También se registran cambios en el régimen de lluvias, en la cubierta de las nubes y en el patrón de ocurrencia de fenómenos como la corriente cálida de El Niño, que se ha vuelto más frecuente. "La concentración atmosféricas de dióxido de carbono se ha incrementado en un 31% desde 1750. Este nivel no se ha superado en los últimos 420.000 años, y probablemente tampoco en los últimos 20 millones de años", afirman los autores. Un tercio de las emisiones de CO<sub>2</sub> debidas a la actividad humana se atribuyen a la quema de combustibles fósiles, y el resto a la deforestación. Todos estos datos parecen confirmar que los efectos del cambio climático, debido a factores antropogénicos y naturales, son ya perceptibles y se deben, en buena medida, a la actividad humana.

127. Esta elevación se deberá a la reducción de los casquetes polares y los glaciares. En las últimas cuatro décadas, los hielos del Océano Artico han reducido su espesor en un 40%, y en los próximos cien años se calcula que pueden desaparecer entre un tercio y la mitad de los glaciares montañosos.

2100, frente a los 10 y 20 centímetros del siglo XX, lo que significa un ritmo 10 veces superior a la media de los tres últimos milenios<sup>128</sup>.

En lo que respecta a la UE, el cambio climático "tenderá a extender las alteraciones que se registran en Europa". Los veranos serán más secos en el Sur, y los inviernos más húmedos en el Norte. En España, los veranos tórridos serán cinco veces más frecuente que ahora en el sur dentro de 20 años, mientras los inviernos fríos se reducirán a la mitad para esas fechas, y habrán prácticamente desaparecido hacia el 2080<sup>129</sup>.

Aunque el clima sufre una variabilidad natural, el IPCC afirma que el aumento brusco de la temperatura se debe, en parte, al incremento de las concentraciones de los GEI en la atmósfera –sobre todo el dióxido de carbono cuya concentración ha aumentado en un 30% en los últimos 150 años– debido a la actividad industrial y agrícola<sup>130</sup>.

Estos datos corroboran los contenidos en un estudio de la Unidad de Investigación del Clima de la Universidad de "East Anglia" de Gran Bretaña, que ha elaborado un posible escenario ante el aumento de las temperaturas y sus consecuencias globales. Un apartado del mismo evalúa la situación en la

---

128. Según el Programa de Naciones Unidas para el Medio Ambiente (PNUMA), la subida del nivel del mar podría amenazar una superficie de unos 5 millones de kilómetros cuadrados, donde viven 1.000 millones de personas (en especial Bangladesh y naciones isleñas como las Maldivas o la Micronesia), y haría desaparecer un tercio de la superficie agrícola.

129. El primer informe de la Unión Europea –recientemente publicado– sobre el impacto del cambio climático en el continente europeo, parece confirmar el resumen de las conclusiones del IPCC. El informe de la UE afirma que el cambio climático será mayor en el sur de Europa que en el norte, y España, especialmente la zona meridional, sufrirá dentro de 20 años escasez de agua y desertización. En el norte del continente, sin embargo, los inviernos será más húmedos. Entre las alteraciones climáticas que se esperan para las próximas décadas en el continente, destacan el agravamiento de los fenómenos extremos (inundaciones y tormentas fuertes), la escasez de agua y el aumento de los incendios forestales en las regiones meridionales. "Las situaciones meteorológicas extremas tienen un impacto importante en nuestras sociedades y sectores como el transporte, el turismo, la energía y otras industrias encararán cambios en la demanda y en las oportunidades de mercado" –dice el informe–. En cuanto al calentamiento, las predicciones de los científicos apuntan a que aumentará la temperatura media entre 0,1 y 0,4°C por década. También es probable que el cambio climático provoque cambios en la fauna que afecten a la biodiversidad. El estudio, realizado por un treintena de científicos líderes de programas de investigación y revisado por 20 expertos, hace cerca de 50 recomendaciones a los responsables políticos, sobre las medidas más adecuadas que se deben tomar para hacer frente a este fenómeno. Entre las medidas propuestas figuran las estrategias para ahorrar agua en las zonas que pueden sufrir más sequía, como España, o la prohibición de construir en sitios susceptibles de sufrir inundaciones.

130. Recordemos que, como ya hemos dicho, la concentración de dióxido de carbono en la atmósfera ha pasado de 316,8 partes por millón en 1960 a 366,7 en 1998.

Península Ibérica, y concluye que España pudiera ser uno de los países más afectados por el cambio climático que se avecina para el siglo XXI.

El estudio de "East Anglia", que ha sido dado a conocer por el Fondo Mundial de la Naturaleza (WWF/Adena), contempla cuatro posibles escenarios, desde los presagios más graves a los más suaves. En el peor de los casos, en lo que respecta a España, la temperatura podría llegar a subir 6°C para el 2080 en Andalucía oriental; las precipitaciones disminuirían entre el 5% y el 15%; los inviernos serían más húmedos, mientras que las otras estaciones serían más secas; el nivel del mar en las costas podrían subir entre 20 y 110 centímetros al final de la próxima centuria, inundando lugares como Doñana<sup>131</sup>, la delta del Ebro o la Albufera de Valencia, y haría desaparecer un buen número de playas; la llegada de enfermedades tropicales y la irregularidad y violencia climáticas, unidas a algunas de las consecuencias anteriores, afectarían gravemente a la industria turística.

La península Ibérica es un laboratorio ideal para la detección del cambio climático. España goza de un clima semidesértico, está al borde sur de las borrascas atlánticas. Así como un desplazamiento hacia el norte de unos 500 kms. de la trayectoria de las borrascas (algo que predicen casi todos los modelos de cambio climático) no afectará a los países centroeuropeos, pues están en el centro de la trayectoria, este desplazamiento debe suponer para España recibir la mitad de la precipitación media actual de la Península. Además, esa precipitación estará concentrada en unas pocas semanas, con fenómenos de gran intensidad, lo cual intensificará el déficit hídrico tradicional de sus tierras. A esto tememos que añadir un incremento de las temperaturas, con una evaporación intensificada respecto a la actual<sup>132</sup>.

---

131. En 25 de abril de 1998, la rotura de la presa de Aznalcóllar (Sevilla), propiedad de la empresa sueca Boliden Apirsa, provocó una riada tóxica de unos cinco millones de metros cúbicos de subproductos químicos contaminantes al río y valle del Guadiamar y al entorno del coto de Doñana, —una de las reservas naturales más grandes de Europa (270.000 hectáreas)—, que afectó gravemente todas las actividades de la zona, causando un perjuicio económico que supera los 18.000 millones de pesetas, según cálculos de la Administración. El desastre ecológico causó un impacto negativo sobre la comercialización "de las actividades agroalimentarias, pesqueras, turísticas [y ecológica] del entorno de Doñana". La Consejería de Medio Ambiente de Andalucía ignoró una serie de denuncias de conservacionistas (CEPA) y técnicos formuladas desde 1994. En diciembre de 2000 una jueza de Sevilla archivó el caso al no encontrar indicios de responsabilidad penal ni el Boliden, ni en Geofisa (filial de Dragados que elaboró el proyecto de construcción de la presa en 1978) ni en la Junta de Andalucía.

132. Cf. A. RUIZ DE ELVIRA, "El cambio climático en España" (1999).

<b>Evolución de las emisiones de gases de efecto invernadero de países industrializados respecto al nivel de 1990 y sus compromisos en el Protocolo de Kioto.</b>									
	1991	1992	1993	1994	1995	1996	1997	1998	KIOTO
Alemania	-4,4	-8,8	-10,6	-12,1	-12,4	-11,1	-14,2	-15,9	-21,0
Australia	-0,1	0,6	1,2	1,9	5,2	7,9	10,2	15,5	8,0
<b>España</b>	<b>2,3</b>	<b>5,3</b>	<b>0,5</b>	<b>5,8</b>	<b>9,4</b>	<b>7,6</b>	<b>15,8</b>	<b>19,4</b>	<b>15,0</b>
EE UU	-0,7	1,0	3,0	5,0	5,7	8,9	10,2	10,3	-7,0
Francia	4,3	1,8	-2,8	-3,3	-2,1	-0,2	-1,4	1,0	0,0
Italia	0,0	-0,8	-2,3	-3,0	2,2	1,5	2,2	4,2	-6,5
Japón	1,9	3,1	1,5	7,6	8,1	9,4	9,0	-	-6,0
Polonia	-4,7	-4,4	-6,4	-4,4	-9,3	-4,9	-7,2	-12,3	-6,0
Portugal	3,9	8,0	5,6	7,0	13,7	9,8	12,1	17,2	27,0
Reino Unido	0,1	-3,1	-6,6	-6,6	-8,2	-5,5	-9,1	-9,5	-12,5
Rusia	-	-	-	-29,6	-32,2	-35,8	-	-57,0	0,0
Ucrania	-14,7	-16,6	-26,2	-37,8	-41,4	-45,6	49,3	-50,5	0,0

Fuente: Secretaría de la Convención Marco de Naciones Unidas sobre el Cambio Climático.

En líneas generales, los países industrializados –la mayoría presentes en el cuadro– son responsables del 80% de las emisiones de gases invernadero.

Las emisiones de los GEI de los países desarrollados han caído un 7,8% en 1998 (último año para el que se dispone de datos globales oficiales) respecto a 1990. Pero este dato, proporcionado por la Secretaría de la Convención Marco de Naciones Unidas para el Cambio Climático, no debe ser interpretado con triunfalismo, dado que se ajusta a las predicciones realizadas en el pasado. Según esas estimaciones, las emisiones del conjunto de los países industrializados iban a bajar en la primera parte de la década de los noventa, para empezar luego a remontar, de manera que hacia 2010, si no se toman medidas, esas emisiones habrán aumentado hasta un 18% respecto a 1990. Esas emisiones han bajado porque los países de Europa del Este han sufrido un derrumbe económico significativo con la consiguiente disminución del consumo de combustibles fósiles. Además de los casos de Rusia y Ucrania, contemplados en el cuadro, Letonia registra una caída de -96%; y Bulgaria,

un-48%. La cifra para el conjunto de esos países, denominados de economía en transición, es de -50,1%. Además, en el caso de Alemania, con una reducción del 15,9% (debería reducirlo un 21,0%), es debido al proceso de desindustrialización sufrido por la antigua Alemania del Este.

Las cifras de la Secretaría de la Convención muestran que, teniendo en cuenta los países más industrializados, excluyendo los de economía en transición, el balance de emisiones en 1998 estaba en 10,8% por encima del nivel de 1990, frente a la reducción del 5,2% acordado.

La Unión Europea, que se impuso una reducción del 8% entre los años 2008 y 2012 respecto a 1990, apenas acaba de estabilizar sus emisiones en 2000; de seguir la misma línea que hasta ahora, apenas conseguirá el 1,4% en 2010, según las previsiones presentadas por la Comisaria Europea de Medio Ambiente. España, que podía aumentar en ese período sus emisiones de gases de efecto invernadero (GEI) un 17%, de hecho ha tenido un aumento del 19,4% de CO<sub>2</sub> entre 1990 y 1998, el aumento más fuerte en toda la UE.

Podríamos resumir brevemente la *situación de los diversos países o grupos*, que se reunieron en la Cumbre de La Haya, en los siguientes puntos:

Estados Unidos, la nación más contaminante del planeta, contaminó en 2000 un 11% más que en 1990. El "grupo Paraguas", -formado, además de EE UU, por Canadá, Japón, Australia y Nueva Zelanda-, no quiso saber nada de sanciones por el incumplimiento de los compromisos de Kioto, y reclamó cierta flexibilidad para hacer frente a esos compromisos.

La "burbuja comunitaria", la Unión Europea, fue la más vanguardista, y aunque no ha cumplido el compromiso de Kioto de reducir sus emisiones de gases causantes del efecto invernadero en un 8% respecto a los valores de 1990, en 2012 a más tardar, fue a la Haya dispuesta a revalidar su compromiso, y a promover ayudas directas para los países menos desarrollados que encaren sus compromisos medioambientales.

El denominado G-77, un núcleo de 77 países, compuesto por naciones en proceso de desarrollo, -al que se encuentra adherida China-, mantuvo una posición intermedia entre la UE y el grupo paraguas. En todo caso, no quieren que las exigencias medioambientales condicionen su desarrollo económico.

El "grupo AOSIS" (en sus siglas inglesas), lo componen naciones asentadas en islas<sup>133</sup>, que temen desaparecer bajo las aguas con la crecida de los

---

133. Los 42 estados miembros de la Alianza de Estados de Pequeñas Islas, ya han levantado su voz para que se recuerde que el aumento del nivel del mar conllevará drásticas pérdidas para sus poblaciones. En Kiribati, un archipiélago del Sur del Pacífico, se están construyendo diques y plantando manglares para proteger las islas del avance del mar.

mares que se anuncia tras el calentamiento de los casquetes polares. Estuvieron más próximos a las tesis de la UE que los demás.

Y, en fin, existieron otros "lobbys", como la Organización de Países Productores de Petróleo (OPEP), el sector de la energía nuclear<sup>134</sup> y las grandes ONG ecologistas. La OPEP dijo –como siempre–, que menos emisiones de dióxido de carbono a la atmósfera significaría menos petróleo consumido, es decir, menos ingresos para ellos, y querían que le solucionasen su problema. Las ONG, como Climate Voice, Greenpeace, Amigos de la Tierra, WWF o Rising Tide, dieron la voz de alarma ante los mecanismos de flexibilidad, a los que denominaron "lagunas" o "trampas"<sup>135</sup>.

En la Cumbre de La Haya afloraron, pues, las divisiones ya existentes entre los diferentes países y grupos de naciones.

Dos líneas principales acapararon el interés principal de las negociaciones. Por una parte se discutió si se establecían o no limitaciones para los llamados "mecanismos de flexibilidad" (compraventa de emisiones de gases, transferencia tecnológica y "sumideros" de carbono)<sup>136</sup>. La UE defendió que se estableciera un límite a esos mecanismos (en torno a un 50%), de manera que el esfuerzo que cada país haga para contener las emisiones, se base en medidas de ámbito doméstico. Estados Unidos, sin embargo, se opuso a cualquier limitación y exigió, además, –resucitando la discusión de la conferencia de Kioto–, que los países en vías de desarrollo se comprometieran también en el esfuerzo de limitación de emisiones, del que por ahora estaban excluidos. Los países en desarrollo, por su parte, pretendieron no asumir por

---

134. El 30% de la energía consumida anualmente en España, unos 50.000 gigavatios, procede de fuentes nucleares, mientras que un 40% procede del carbón u otros combustibles fósiles. Así lo aseguran los responsables de la Sociedad Nuclear Española (2000). En el mundo existen unas 430 centrales nucleares. De ellas, 133 de Europa Occidental y unas 40 en la antigua Europa del Este.

135. En la COP6 surgieron otros dos "equipos": el Grupo de Integridad Ambiental (Suiza, México, Corea, Liechtenstein y Mónaco), que a menudo han desempeñado un papel mediador; y el Grupo Central 11 (CG11), que engloba a los países del Este de Europa, excepto Rusia y Ucrania, que van por libre.

136. La implantación de estos "sumideros", mediante la reforestación, –además de las dudas sobre su eficacia ya anotadas– está siendo cuestionada por los "aborígenes" (pueblos indígenas) que viven en las selvas, ya que podrían poner en peligro el sistema de rotación de cultivos y alterar profundamente los bosques. La aceptación del factor "sumidero" supondría, insistía la UE, que los países desarrollados podrían reducir sus emisiones hasta un 3% menos de lo comprometido en el Protocolo de Kioto. Así, la reducción general podría ser sólo un 2,2% de las emisiones de 1990, en lugar de un 5,2%.

ahora compromisos para contener sus emisiones, mientras que perseguían toda la ayuda financiera y tecnológica posibles<sup>137</sup>.

Aunque los países en desarrollo no estaban obligados por el Protocolo de Kioto, el despegue de la actividad industrial en regiones como el sureste asiático, China o América Latina tiene una traducción directa en un aumento exponencial de sus emisiones de gases contaminantes, por lo que en la Haya se discutió su incorporación a medio o largo plazo a ese convenio.

El papel de los "sumideros de carbono" fue uno de los protagonistas de la negociación: si se considera la reforestación o no como proyecto de desarrollo limpio. Los científicos y expertos no se han puesto de acuerdo acerca de cómo definir los bosques para poder contabilizarlos como sumideros de gases. La "burbuja comunitaria" quería que no se tomaran en cuenta, mientras que EE UU pretendía contar con la ayuda de los sumideros en su balance total de reducción de emisiones.

A pesar de que la Unión Europea mantuvo siempre una postura vanguardista en las medidas de control de los GEI, uno de los puntos en el que la unanimidad europea fue más ardua, se refería a la energía nuclear<sup>138</sup> como

---

137. La ayuda financiera de los países industrializados a los en desarrollo, para que tomen medidas ante el cambio climático, asciende a unos 500.000 millones de pesetas en cuatro años (1998-2002).

138. La energía de fisión nuclear es factible tecnológicamente, pero desde el episodio de Chernóbil (26-04-1986) ha bajado enteros. La sombra alarga de este accidente, el único que ha alcanzado la categoría de accidente mayor nuclear, se ha convertido en un lastre para este tipo de energía. Las centrales nucleares en sí no emiten GEI, pero la industria nuclear en su ciclo completo genera emisiones al extraer el mineral, al reprocesarlo, al transportarlo o al enriquecer el uranio. Existe, además del riesgo de accidentes, el problema de mantener bajo adecuada vigilancia los residuos nucleares, etc. Otra cosa sería la *energía de fusión nuclear*, que es la que utiliza el Sol y la que ha creado al universo desde el principio. Es limpia pues no genera residuos dañinos. Prácticamente inagotable, porque su combustible, un isótopo de hidrógeno llamado deuterio, se obtiene del agua. Sólo existe un problema: para que la fusión se produzca debe alcanzarse una temperatura de 100 millones de grados. No hay material que resista este calor y los científicos han ideado un sistema de confinamiento magnético que, de momento, necesita 23 millones de vatios para producir 16 millones. Un fracaso. El próximo reto es la construcción del gran Reactor Experimental Termonuclear Internacional (ITER), prevista para el 2002 y en que la tecnología y las investigaciones del Centro de Investigaciones Energéticas, Medioambientales y Tecnológicas (CIEMAT) juegan un importante papel. Costará 3.500 millones de dólares (600.000 millones de pesetas) y participarán los países de la Unión Europea, Rusia, Japón y Canadá. EE UU se retiró del proyecto hace unos años, lo que ha provocado ciertos retrasos. "Si los plazos se cumplen, y la reciente subida del precio de petróleo (2000) hace prever que sea así, dentro de 20 años tendremos resultados y dentro de 40 empezarán a funcionar las primeras centrales de fusión", opina Carlos Alejandre, director centro español del Ciemat. ENRESA prevé gestionar unas 296.000 toneladas de materiales en el desmantelamiento de la central nuclear española Valdellòs I. De ellas, 2.000 será residuos radiactivos que espera

<b>Producción de energía nuclear</b> Porcentaje sobre el total de energía producida en 1998			
Lituania	77	Suiza	41
Francia	76	Japón	36
Bélgica	55	Hungría	35
Suecia	46	España	31
Ucrania	44	Finlandia	27
Eslovaquia	43	R. Unido	27
Bulgaria	41	EE UU	19
Corea del sur	41	Rusia	13

mecanismo de flexibilidad. La propuesta fue hecha por Canadá. España se manifestó contraria a incluir a las centrales nucleares<sup>139</sup>, en tanto que no emiten los GEI, en las alternativas tecnológicas contempladas en estos mecanismos. Algunos países, dentro de la UE, como Francia, cuya estrategia energética descansa en la opción nuclear, no descartaron de forma drástica la propuesta.

---

ubicar en el cementerio de El Cabril (Córdoba). Esta empresa ha firmado un convenio con Eléctricité de France, responsable del desmantelamiento de la central gemela a la española "Saint Laurent des Faux I", para colaborar en los trabajos de desmantelamiento. Aparte de las cuatro centrales nuclear que Francia tiene en construcción, no hay actualmente en Europa ningún otro proyecto de esa naturaleza. Según datos de la Organización Internacional de la Energía Atómica, reelaborados por el World Information Service on Energy (WISE), en 1998 hubo una disminución de 3.260 mW de potencia nuclear instalada con respecto a 1997 y, lógicamente, menos reactores en funcionamiento. En 1999, según el WISE, hay sólo 28 reactores en construcción en el mundo: 1 en Argentina, Brasil, Eslovaquia, Irán, Japón y Pakistán; 2 en Chequia, Taiwan y Ucrania; y 4 en Corea del Sur, China, Francia y la India. O sea, sólo 5 en el Primer Mundo industrializado, 4 de los cuales en Francia, que es el último baluarte nuclear energético. Cf. R. FOLCH, "¿Vale lo que cuesta?" (1999).

139. En alguna ocasión, el Gobierno español ha prolongado, para algunos sin causa justificada, la vida útil de las centrales nucleares más antiguas. Pero la subida internacional del precio del petróleo, el incremento de la demanda de energía en el sector del transporte y la, cada vez, mayor dependencia energética de la UE, harán muy difícil el cierre de todas las centrales nucleares en ocho países europeos. La energía nuclear representa en la actualidad el 35% de la producción eléctrica global de la UE frente al 27% de los combustibles sólidos, al 16% del gas natural, al 15% de las energías renovables y al 8% del petróleo. Bruselas pone un ejemplo de las posibles consecuencias del abandono prematuro de la

La otra gran línea de debate se centró en torno a la creación de un fondo adicional para ayudar a los países en desarrollo, al régimen de control y las sanciones que se podrán imponer a los países que no cumplan los compromisos asumidos en el Protocolo de Kioto. En este caso, hubo países que querían sanciones ejemplarizantes y otros, que no las deseaban de ningún tipo.

Los ecologistas, en especial Amigos de la Tierra, Greenpeace y Asociación para la Defensa de la Naturaleza, protagonizaron numerosas manifestaciones y actos de protesta y de información ciudadana ante la cumbre de La Haya, aunque sin tanta presencia mediática como en ocasiones similares. Incluso el delegado norteamericano recibió en la cara el impacto de una tarta de crema que le lanzó un activista durante una conferencia de prensa. Como estamos en la era de la informática, la ONG "Climate Voice" organizó la mayor campaña de recogidas de firmas con once millones de "e-mail" de protesta.

Al final la cumbre del clima de La Haya concluyó, como era de temer, en un rotundo fracaso, camuflado de suspensión temporal, para continuar la "segunda sesión", dentro de medio año (mayo o junio de 2001), de la COP6, "y no perder el impulso negociador". Los países presentes en la convención no pudieron cumplir con el plazo límite que se habían autoimpuesto en la conferencia celebrada en Buenos Aires (1998) para establecer en la cita de La Haya los reglamentos, sin los cuales no puede ponerse en marcha el Protocolo de Kioto (1997). "Ahora sabemos lo difícil que es aplicar el Protocolo de Kioto en reglamentos concretos y políticas", dijo, en nombre de la UE, la ministra francesa de medio ambiente, Dominique Voynet.

La cumbre finalizó, incluso, con la aparición de una cierta división dentro de la Unión Europea y búsqueda de responsabilidades: el representante del Reino Unido culpó a la ministra francesa del fracaso. Francia y Alemania, con ministros de partidos ecologistas, con Portugal, España y Bélgica defendieron posiciones duras en defensa de la integridad medioambiental del

---

energía nuclear: la decisión de Suecia de cerrar la unidad nuclear de Barsebäck, ha creado un déficit de producción eléctrica de 4.000 millones de kWh anuales, y un aumento indirecto de las emisiones de dióxido de carbono de 4 millones de toneladas. La UE produce únicamente la mitad de la energía que necesita, y la situación se agravará en los próximos 30 años, cuando la dependencia energética comunitaria será del 70%. El "libro Verde", adoptado en noviembre de 2000 por la Comisión Europea, propone: acabar con el "derroche" de energía; optar por una verdadera política alternativa para los transportes (revitalizar el uso del ferrocarril, reorganizar los transportes por carretera, racionalizar el uso de vehículos particulares, promoción de medios de transporte ecológicos); y uso de energías renovables que pase del 6 al 12% desde ahora al año 2010.

Protocolo de Kioto, ante las devaluadoras propuestas de EE UU<sup>140</sup>, respecto a los "mecanismos de flexibilidad", cuya aceptación hubiera vaciado de contenido los compromisos adquiridos. La incertidumbre política, en ese momento, respecto al futuro inquilino de la casa Blanca, pudo influir en su postura intransigente en la negociación (se suponía que Al Gore<sup>141</sup> estaba más próximo a posturas conservacionistas que los republicanos)<sup>142</sup>. Holanda, presidente de la cumbre, Finlandia (con un gran territorio forestal), Reino Unido ("primos" de EE UU), mantuvieron posturas más acomodaticias o "flexibles". De haberse aceptado las aguadas propuestas norteamericanas pudiera haberse cumplido aquello de que "Tutto sera lo stesso, mentre tutto sera cambiato" <sup>143</sup>.

El documento en el que la organización Greenpeace valoraba la cumbre afirma que "esta reunión será recordada como el momento en que los gobiernos abandonaron la promesa de colaboración global para proteger el planeta Tierra. Los gobiernos deben dejar de actuar como si esto fuera un juego".

El lamentable revés de La Haya, tras dos semanas de debates, hace retroceder la situación a Kioto-1997. Las ayudas al desarrollo, los mecanismos de Kioto, los "sumideros" de carbono y el cumplimiento de sanciones, las cuatro "cestas" en las que el presidente de la cumbre, el holandés Jan Pronk, agrupó las cuestiones en debate, tuvieron la culpa. Una vez más, un conflicto de intereses, ha impedido a los poderosos estar a la altura de las circunstancias. En el ámbito de la concienciación ciudadana, podríamos anotar, como nota de esperanza, el compromiso, llamado "La Apuesta", que jóvenes de 16 países,

---

140. La postura oficial de la delegación norteamericana resulta menos comprensible cuando en Estados Unidos: el 25% de los ciudadanos aportan dinero a causas ambientales, y el 60% se declaran preocupado por el entorno.

141. Al Gore, (*La tierra en juego*), escribió "estamos iniciando alegremente cambios climáticos que podrían durar siglos (...) Pero, por lo visto no queremos escuchar (...) comportándonos como si un día no fuera a haber niños que hereden nuestro legado. La elección es nuestra". ¿Se trata de una hipocresía? Parece que no. Al Gore es un conservacionista convencido pero, incluso los gobernantes de los países más poderosos, podrían estar atezados por los tentáculos de las grandes corporaciones. A pocos días de su relevo en la Casa Blanca, Bill Clinton adoptó medidas vanguardistas, como la incorporación de EE UU al Tribunal Penal internacional (TPI) y la orden ejecutiva (no precisa la aprobación de las Cámaras) que prohíbe la construcción de carreteras y viviendas y la explotación industrial en 24,3 millones de hectáreas de bosques estadounidenses, un tercio del total. El tratado para la creación del TPI ha sido suscrito por 139 Estados desde su elaboración en Roma en 1998.

142. George W. Bush ha dejado claro, durante su campaña electoral, que jamás firmará el Protocolo de Kioto. Y en sus primeras actuaciones como Presidente, parece que intenta obstaculizar la orden ejecutiva vanguardista de Clinton.

143. T. DI LAMPEDUSA, *Il gattopardo*, 1995.

pertenecientes a Amigos de la Tierra Internacional, asumieron en La Haya de reducir sus emisiones personales de CO<sub>2</sub> en un 8% en 8 meses, mediante acciones como gastar menos energía en casa y en el colegio o utilizar el transporte público. Siempre son importantes los signos.

Espero que no nos dejemos contaminar por el fatalismo con que concluía recientemente la revista "Time": "Sólo un optimista, por otra parte mal informado, puede esperar que la humanidad proceda todavía con el plazo suficiente para derrotar los cambios extremos que eviten la tempestad".

### ***LA CUMBRE DEL CLIMA DE BONN (16-27 JULIO-2001)***

La reunión de las Partes de la Convención Marco de Naciones Unidas sobre el Cambio Climático en Bonn, que reanudó los trabajos suspendidos en noviembre de 2000 en la Haya, al no alcanzarse un acuerdo, comenzó con malos augurios. Durante la Administración de Clinton, Estados Unidos fue renuente a ratificar el protocolo a menos que se introdujeran procedimientos que permitieran minimizar los cambios en la industria, el transporte y la energía en un país caracterizado por los bajos precios de los combustibles fósiles y, en consecuencia, por el uso demasiado laxo de este recurso energético. La Administración Bush, por su parte había llevado estas reticencias al límite, con una posición de rechazo a la ratificación. El motivo aducido fue el impacto negativo que la aplicación de tales normas tendrían sobre la economía norteamericana, aunque dice considerar muy seriamente el problema del calentamiento global y estar preparando su propia alternativa. Y la delegación de Japón, había anunciado por boca de su primer ministro, que postergaba su decisión hasta el próximo octubre.

La cumbre tenía como objetivo "no ratificar el Protocolo de Kioto sino aprobar un paquete de medidas que permita iniciar el proceso de ratificaciones de los países que todavía no se han pronunciado para que el acuerdo entre en vigor el año que viene", afirmó el presidente de la cumbre, el holandés Jan Pronk.

Cuatro fueron los grandes bloques temáticos tratados en el encuentro de Bonn: los mecanismos del cumplimiento del Protocolo de Kioto, el sistema de sanciones generales ante el incumplimiento de las normas acordadas, la financiación y transferencia de tecnología a los países en vías de desarrollo y la contabilización de los "sumideros" de carbono. A la cumbre asistieron los representantes de unos 178 países y alrededor de 4.000 personas.

A estos grandes temas se oponía inicialmente el llamado "grupo paraguas", formado por Estados Unidos, Canadá, Australia, Rusia, Nueva

Zelanda, Noruega, Ucrania, Islandia y Japón. Estos países rechazaban las propuestas por varios motivos: se negaban a aceptar la aprobación de sanciones contra los países que no cumplieren los acuerdos climáticos. Así, la eficacia real del Protocolo de Kioto quedaba más que diezmada. En el documento de consenso presentado por Pronk se preveía que quien no respetasen las medidas debería reducir sus emisiones en un 30% más de la cantidad sobrepasada. La Unión Europea cedió "in extremis" para desbloquear las negociaciones. En el acuerdo final se aplaza hasta la primera conferencia de las partes tras la entrada en vigor del protocolo, las decisiones acerca de las medidas legales a tomar en caso de incumplimiento.

Los Países Menos Desarrollados (G-77), por su parte, consideraban que en el acuerdo no se garantizaban suficientemente ayudas para el desarrollo sostenible. Para ganar su apoyo, los Quince acordaron destinar 410 millones de dólares anuales en concepto de apoyos financieros, que se alcanzarían en 2005 con una revisión en 2008, a cargo de la UE más Canadá, Islandia, Suiza y Nueva Zelanda.

Otro punto de fricción lo constituyeron los sumideros, la masa forestal de cada país, que los gobiernos pueden considerar como crédito a la hora de calcular su obligada disminución de gases contaminantes. A mayor masa, más "margen" de contaminación se permite. Robert Watson, presidente del IPCC, organismo científico de la ONU, y la organización ecologista Amigos de la Tierra (WWF) alertaron sobre la complejidad científica de establecer la capacidad de estos ecosistemas para la absorción de gases de efecto invernadero, del peligro de una utilización generalizada de estas prácticas de reforestación (flora, quizá no autóctona) y de los cambios de uso de la tierra como instrumento político. Los sumideros fueron también, finalmente, aceptados, y con ellos el apoyo de Canadá y Japón.

Y en el último momento, como casi siempre ha sucedido en este tipo de reuniones, la cumbre del clima logró el 23 de Julio de 2001 un histórico acuerdo que permitirá salvar el Protocolo de Kioto. El pacto no es perfecto, pero aleja la amenaza que pendía sobre el protocolo de la anterior cumbre del clima (La Haya), que ha sido superada por el acuerdo conseguido entre la UE, el G-77 + China (que agrupa a más de 130 países en vías de desarrollo), el llamado grupo "paraguas" (Canadá, Japón, Australia, Noruega, Islandia, Nueva Zelanda –excepto EE UU–), y otros grupos regionales de países.

Los representantes de 178 países dejaron solo a Estados Unidos y votaron a favor de un pacto, conseguido tras una maratónica negociación, que permitirá avanzar en la reducción de gases de efecto invernadero que provocan el calentamiento global. El acuerdo, aplaudido por los ecologistas, pese a

que sea una versión lavada del Protocolo de Kioto, que rebaja sus expectativas iniciales, recibió un impulso definitivo al reducir la UE sus exigencias para atraer así a Japón, Australia y Canadá, tradicionalmente muy sensibles a las posiciones de Estados Unidos.

Aunque la ausencia de EE UU, el mayor contaminante de gases de efecto invernadero, en términos absolutos y relativos, es grave, porque limita el alcance práctico del acuerdo, Kioto sigue adelante sin los americanos.

El resultado final del pacto, en forma de paquete cerrado, es un documento de 14 páginas que primero aborda la financiación y la ayuda de los países desarrollados a los en vía de desarrollo para hacer frente al cambio climático y sus impactos adversos. Especifica los fondos mundiales para canalizar y gestionar esta ayuda, divide lo que corresponde a la Convención del Clima y al Protocolo de Kioto (para separar la cuenta de Estados Unidos).

El Protocolo recoge unos mecanismos de flexibilidad, que deben ayudar a cumplir los objetivos de reducción de emisiones. Se indica que los países se abstendrán de incluir la energía nuclear en los dos últimos mecanismos. Se especifican condiciones en el uso de estas opciones de flexibilidad, pero no se fijan límites de utilización máxima, como exigía antes la UE para garantizar que los países emprenderían significativos esfuerzos de reducción de emisiones mediante políticas nacionales.

El elemento clave del acuerdo sobre los llamados "sumideros" de carbono –un punto clave de discordia junto a la compraventa de derechos de emisión–, es una tabla en la que se especifica el porcentaje que cada país desarrollado puede descontar de sus emisiones en función de determinadas prácticas forestales (nuevos bosques) y agrícolas (emisiones "negativas"). Si todos utilizasen todo el margen concedido, los cálculos indican que hasta casi un 4% de reducciones globales acordadas en el Protocolo de Kioto (5,2%) podrían cumplirse con estos "sumideros". La reducción de emisiones reales en 1998-2012 estaría poco por encima del 1,2%. Algunos científicos estiman que las reducciones de emisiones realmente efectivas para que tengan el efecto deseado de mitigación del cambio climático debería acercarse al entorno del 50%, en lugar del 5,2% previsto<sup>144</sup>.

Los grupos defensores del medio ambiente, ecologistas y ONG (Grupo Intergubernamental de Expertos sobre el Cambio Climático (IPCC), Greenpeace, Fondo mundial para la Naturaleza (WWF), Unión de Científicos Preocupados (de EE UU), Amigos de la Tierra Internacional, entre otros)

---

144. Cf. RIBERA, Alicia, "La cumbre del clima salva el Protocolo de Kioto" (2001).

han valorado positivamente el acuerdo, aunque destacando las concesiones hechas respecto al documento internacional aprobado en 1977 (Kioto).

El reto de ratificar el instrumento legal de la Convención Marco de Naciones Unidas sobre Cambio Climático para que entre en vigor en 2002, coincidiendo con el décimo aniversario de la Cumbre de Río de Janeiro, se lanzó en Bonn a finales de 1999. La Unión Europea ha hecho bandera de esa fecha bautizada Rio + 10 en su compromiso de ratificación. Para que el Protocolo de Kioto entre en vigor debe ser ratificado por al menos 55 países que sumen, al menos, el 55% de las emisiones de 1999 de los países obligados a reducirlas (los desarrollados). Hasta ahora han firmado el protocolo 84, y lo han ratificado 36, pero los países desarrollados están muy lejos del mínimo necesario. Se han hecho cálculos de cómo podría ratificarse el protocolo aún en ausencia de EE UU. Con la UE, Rusia y algunos otros países, podría prescindirse matemáticamente también de Japón, pero esto sería inviable políticamente.

La CE tiene intención de proponer la ratificación del protocolo a la UE antes del final del año 2001 para que el proceso pueda completarse en 2002.

En la cita en Marrakech, a la Conferencia de las Partes le quedan todavía cabos por atar en el protocolo. Tendrá, además, que medir el pulso político que realmente arroja al acuerdo. Y, en cualquier caso, los países tendrán que ir desarrollando ya líneas de actuación para el segundo período de cumplimiento del Protocolo de Kioto, a partir de 2012, lo que pudiera significar una muestra de "buena globalización".

#### ***LA VII CONFERENCIA DE LAS PARTES EN MARRAKECK.-***

Del 29 de octubre al 14 de noviembre de 2001, se celebró en esta ciudad la VII Conferencia de las Partes de la Convención Marco de Naciones Unidas sobre el Cambio Climático (UNFCCC, en sus siglas inglesas).

El objetivo era completar y transcribir en términos legales el acuerdo político alcanzado hacía tres meses en la cumbre de Bonn, esto es, establecer definitivamente las reglas del Protocolo de Kioto para reducir las emisiones de gases de efecto invernadero (GEI), y hacer que ese acuerdo internacional se pusiera en marcha y se iniciara su ratificación por los Estados.

El acuerdo no resultó tan fácil, como se suponía, por los temas pendientes. Los que han tirado del carro han sido la UE, junto con el G-77 + China (grupo de los países en vías de desarrollo), y los que han puesto más obstáculos (una vez retirado EE UU) ha sido "el grupo paraguas" (Canadá,

Japón, Australia y Rusia). Y es que la reducción de emisiones de los GEI en los países desarrollados implica medidas complejas en el transporte, el suministro energético, los procesos industriales, la agricultura y hasta los hábitos sociales, de forma que no es sorprendente que algunos de ellos se muestren remisos.

Al final de la negociación, la solución a los escollos se centró en dos. Uno fue referente a la obligación de que los países acepten el régimen de cumplimiento del protocolo (cuyo carácter legal se definirá más adelante) para poder utilizar los llamados mecanismo de flexibilidad, como son la compra-venta de emisiones, para cuadrar las cuentas de su contaminación. En este primer escollo la UE se enfrentaba a Japón, y se solventó con una modificación del texto inicial que deja un resquicio para los nipones en caso de que se produzca una contradicción legal con su legislación. El segundo, la insatisfacción de Rusia por los millones de toneladas de dióxido de carbono que se le habían adjudicado en una lista que establece los topes máximos que cada país puede descontarse de sus bosques por el efecto de fijación de ese gas de efecto invernadero. Rusia aceptó cuando sus millones de toneladas de CO<sub>2</sub> consentidas subieron de 17 a 33.

Así, el acuerdo de Bonn concluido en Marraquech, contiene la descripción detallada de cómo tienen que contar los países sus emisiones de GEI, cómo serán penalizados si no los cumplen, cómo contabilizar el efecto de sus bosques y actividades agrícolas, cómo se organizarán los proyectos de reducción de la contaminación, qué ayudas recibirán los países en vías de desarrollo para hacer frente al cambio climático y cómo hay que informar abiertamente acerca de las actividades de cada uno.

Con el acuerdo de la UE, Japón y Rusia las cuentas cuadran por fin: se alcanza el mínimo exigido, tanto por número de países como por el porcentaje mundial de sus emisiones, para que el acuerdo internacional entre en vigor y empiece a funcionar.

Como afirmaba Greenpeace Internacional: "ahora que la arquitectura del Protocolo está hecha, los países no tienen excusa para ratificarlo y ponerlo en funcionamiento". En cuanto a Estados Unidos, "siempre serán bienvenidos".

En septiembre de 2002 se celebrará la cumbre de Johannesburgo sobre Desarrollo Sostenible, llamada Río+ 10. La UE tiene intención de ratificar el Protocolo de Kioto antes de esta conferencia e incluso de que entre en vigor en 2002.

### ***Conclusiones-hipótesis***

De lo dicho en nuestra reflexión, pudieran deducirse algunas conclusiones-hipótesis, que, en sucesivos estudios, podrían considerarse individualmente para intentar discernir, en profundidad, su plausibilidad científica y su impacto en el amplio tema del medio ambiente:

1) Es evidente que la predicción climática, basada en modelos, no es una *ciencia experimental*<sup>145</sup> en el sentido decimonónico, o incluso de principios de nuestro siglo. Pero las grandes cuestiones de la ciencia ya no son experimentables en este sentido. Cuando se descubre una partícula elemental, se descubre en un único laboratorio y con escasas posibilidades de repetición del experimento. La sociedad se interesa por el Big Bang, que por definición no puede ser repetido. Creemos que es necesario introducir el "principio de precaución", 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. Y aunque parece que en el momento actual no se puede precisar científicamente el tamaño exacto del impacto humano en el clima, se trata de un impacto importante. Los hechos sugieren que el clima terrestre ha sido mucho menos estable de lo que creemos.

2) Aunque pudiera afirmarse que no se ha probado exhaustivamente todavía la relación causa-efecto entre los gases de efecto invernadero y el calentamiento de la tierra, ya que los científicos están jugando con sistemas tan complejos, que tienen dificultades para entenderlos, la mayor parte de los datos disponibles parecen confirmar que los efectos del cambio climático son ya perceptibles y que se deben, en buena medida, a la actividad humana. Habría, pues, que reivindicar el –antes mencionado– "*principio de precaución*".

3) La ecología que defendemos no es aquella de los "verdes oscuros", "ecologistas coñazo", o "sentimentales de lo espontáneo" basada en la nostalgia, la apología y el culto de un mundo salvaje, virgiliano, bucólico e ideologizado, que piensan que los seres humanos son la plaga de nuestro planeta

---

145. Steen Malte Willadsen, danés y embriólogo iconoclasta afirma que "el papel de la ciencia experimental es precisamente violar las denominadas leyes de la naturaleza".

y parecen ignorar que el hombre *es* naturaleza<sup>146</sup>. O con aquellos otros conservacionistas que defienden que la naturaleza es siempre sabia, y perverso todo intento de modificarla o domeñarla. 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). Las auténticas necesidades humanas forman parte de los "derechos" de la naturaleza, 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.

4) Hasta el presente siglo la transformación operada sobre el territorio por cada grupo sucesivo de seres humanos, ha sido *sostenible*, esto es, la tierra era capaz de regenerar sus recursos naturales a medida que se consumían. Es en los tiempos recientes, a causa de todas las sumas de la tecnología, está surgiendo la realidad del desarrollo *insostenible*, el que ha hecho saltar las alarmas del planeta. Una sociedad sostenible no significa estancada, fija o inadaptada. Por el contrario, sería una sociedad tendente al desarrollo (aspecto cualitativo) y no sólo al crecimiento (aspecto cuantitativo), capaz de cubrir las necesidades del presente sin comprometer la capacidad de las generaciones futuras.

5) La mayor parte de los informes de organismos fiables, como la ONU, afirman que, 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 (GEI), no se puede sostener ningún modelo de desarrollo económico que sea compatible con la preservación del derredor. Algunos estudios establecen *tres líneas de actuación imprescindibles* (y rentables): más investigación, más fuentes renovables de energía y más eficiencia en el consumo de casas, empresas y vehículos, que ahora malgastan el 30% de la energía.

---

146. La "reconquista del paraíso" tiene un fuerte componente utópico. Pero también ha de reconocerse que eran utopías, y ya se han realizado virtualmente, la desaparición de la esclavitud, o la jornada de 36 horas que preconizaba el propio Tomás Moro, precisamente en el libro "Utopía". Para los defensores de la presión depredadora de la especie humana, la reconquista del paraíso es una posibilidad que, va a venir avalada por la primera ley de la sociología del conocimiento; aquella de que "las cosas se hacen cuando ya no hay más remedio que hacerlas". O si se prefiere decir de otra manera: "Todo tendrá que empeorar todavía, para empezar a mejorar".

6) Parece que está demostrado que el crecimiento del consumo de energía en los países desarrollados y en proceso de desarrollo es proporcionalmente mucho más rápido, que el descubrimiento y puesta en práctica de nuevas producciones de energías no contaminantes. La energía se utiliza en nuestra civilización fundamentalmente para dos cometidos: para generar electricidad y para el transporte. Para esto último no existe, por ahora, un sustitutivo serio de la gasolina o el gasoil, con prestaciones similares. Sin embargo, para la obtención de electricidad existen más alternativas, aunque siempre debe hablarse de *energías complementarias* del petróleo y no de verdaderas alternativas.

7) Uno de los mayores problemas medioambientales del próximo siglo pudiera ser la *gestión de residuos* industriales y orgánicos. Por ello, una de las líneas de investigación transgénica se orienta a la obtención de plantas tratadas genéticamente para que sean capaces de absorber y transformar residuos de metales pesados como el mercurio, mediante un proceso de fitorremediación. Otros desarrollos se encaminan a obtener cultivos capaces de expresar genes que codifican enzimas degradantes de compuestos orgánicos nitrogenados o clorados. Los países desarrollados deberían, por una parte, no extender a los en vías de desarrollo, mediante la globalización<sup>147</sup>, los malos hábitos productivos de los ricos; y, por otra, hacer que las *nuevas tecnologías*<sup>148</sup>, menos agresivas con el medio ambiente, no sean su patrimonio exclusivo y se mantengan accesibles para los países subdesarrollados. Y esto, sin pronunciarnos sobre una hipótesis que afirma, que no fue tanto un nivel superior de inteligencia la que hizo desaparecer a los neandertales a manos de los cromañones, sino su superior tecnología. De momento, al menos, no creemos que los robots "sean el siguiente paso en la evolución y acaben desplazando a los seres humanos".

---

147. P. ORTIZ T., *Globalización y conflictos socioambientales. Aproximación comparativa en torno a actores, estrategias y escenarios*. Quito 1997.

148. El mercado laboral vive una revolución por la entrada de las nuevas tecnologías de la comunicación y la información, pero este cambio alcanza a una mínima parte de la población mundial (15%), que vive casi en su totalidad en el mundo desarrollado. La mitad de la humanidad nunca ha hecho una llamada telefónica. Por otra parte, el desempleo registrado oficialmente a finales del año 2000 afectaba a unos 160 millones de trabajadores, 20 millones más que antes de la crisis financiera asiática en 1998. Cf. ORGANIZACIÓN INTERNACIONAL DEL TRABAJO (OIT), "Informe sobre el empleo en el mundo 2001. La vida en el trabajo en la economía de la información" (23-01-2001).

8) Si bien la naturaleza es un valor en sí misma, no dependiente del beneficio propio del hombre, parece que, teniendo en cuenta las características economicistas de la sociedad del siglo XXI, todos los intentos para frenar los diversos factores contaminantes, deben ir "sólidamente soportados" por **aspectos económicos** que, de alguna forma, los hagan rentables. La ausencia de factores económicos "contables", en la mayor parte de los casos los conducirían al fracaso. Dos ejemplos prácticos pudieran ser, la inclusión de tareas servícolas en la agricultura ("ahora ya sí algo mío se quema"), y el "negocio" de las eléctricas.

9) Si hasta ahora los problemas relacionados con el medio ambiente habían sido tratados como independientes de otras consideraciones y aspectos, en el próximo siglo los problemas medioambientales informarán la práctica totalidad de las actividades humanas, incluidas la agricultura y la industria. Si los **informes medioambientales** habían sido considerados hasta ahora como un incordio, una "ralentización" o una consideración romántica de obras y expedientes, es más que probable que sean de absoluta necesidad en los próximos años.

10) En líneas generales, pudiera afirmarse que no se está haciendo todo lo posible y necesario para la protección del medio ambiente, pero sí **se están haciendo cosas**. Desde los poderes públicos, mediante Libros Blancos, Jornadas u otros medios (incluidas las "condenas ecológicas"), se está intentado potenciar la acción pro-ambiental: en la gestión administrativa, el sistema educativo, la gestión empresarial y la acción social de las entidades ciudadanas, en la búsqueda de una sociedad sostenible. La familia debería ser el principal referente del niño, el agente más importante en la transmisión de los valores medioambientales, por encima incluso de la propia escuela convertida en eco-escuela. Quizá, no haya que crear tanto un pensamiento ecológico, cuanto ecologizar el pensamiento.

11) "Piensa globalmente y actúa localmente" dice una sabia frase ecológica; es necesario actuar de forma ecologista desde las más pequeñas realidades concretas de cada día hasta la más amplias. Aunque los ciudadanos de a pie se hayan mantenido al margen de las grandes decisiones sobre medio ambiente, **todos podemos colaborar** en su preservación: austeridad en el consumo de energía y recursos; reducción del uso de vehículos particulares; uso moderado de la calefacción y el aire acondicionado; adquisición de útiles para el hogar más eficientes y menos contaminantes; recogida selectiva de basura; exigir a la Administración la promoción de fuentes de energía renovables,

trato con la tierra, etcétera. Todo ellos bajo la "norma mínima fundamental de la reciprocidad universalizadora".

12) Considero que una adecuada política medioambiental para la obtención de un desarrollo sostenible pudiera resumirse en los **seis puntos** que propone Claude Fussler<sup>149</sup>: "mayor eficiencia en el uso de los recursos materiales, mayor eficiencia en el uso de energía, evaluación del riesgo medioambiental, conservación de recursos (reciclaje), ahorro de recursos energéticos y extensión de la funcionalidad de un producto (un sólo producto, varias funciones)". O "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. O, incluso, en forma más resumida, el principio de las **tres ERRES**: reducir, reutilizar y reciclar. Todo ello, complementado con el "Polluter Pays Principle" frente al consumista "usar y tirar".

13) Actualmente, la mayor parte de energías renovables<sup>150</sup> (hidráulica, solar, eólica, geotérmica y por biomasa), que no emiten gases perjudiciales, o los emiten en cantidades menores, y que ya satisfacen el 14% del consumo energético mundial, tienen unos costes económicos, que han declinado con rapidez, que las hace competitivas frente a los combustibles fósiles en algunos sectores, y sobre todo en las áreas rurales.

14) Y, para finalizar, una cuestión un tanto utópica y, más bien perteneciente a los que hemos llamado "verdes oscuros". Es cierto que estamos contaminando a marchas forzadas, pero surge la pregunta ¿cuales pueden ser las **características de un mundo contaminado**? Existen aguas "contaminadas" con ácido sulfúrico, hierro, cobre y zinc, como las del río Tinto en Huelva, que

---

149. En las asambleas anuales de varias entidades supranacionales, como el FMI y el BIRD, celebradas en Praga, Melbourne o Washington, —como ya lo hemos anotado en la celebrada en Davos—, miles de manifestantes, invocando el "espíritu de Seattle" (EE UU), reclamaban que la globalización beneficiase a los países pobres y no sólo a los desarrollados. *Driving Eco Innovation*, 1997.

150. Actualmente los arquitectos tienen un reto: la construcción de viviendas "bioclimáticas" o anti cambio climático. Se trata de diseñar viviendas de unos 120 metros cuadrados, que no cuesten más de 20 millones de pesetas, que sean totalmente autosuficientes con energías renovables (solar-eólica), que reciclen el 90% de sus residuos y que sean susceptibles de monitorizarse. Esto es lo que intenta el proyecto de la Urbanización Bioclimática de Tenerife, organizado mediante concurso por la Unión Internacional de Arquitectos, que ya lleva más de cinco años en marcha. De momento es el único del mundo, costará más de 1.000 millones de pesetas y será financiado íntegramente por el Cabildo Insular de Tenerife y el Instituto Tecnológico de Energías Renovables.

contienen una biodiversidad extraordinaria: 800 hongos distintos, la mayoría de ellos desconocidos, y 100 algas, además de protozoos y bacterias<sup>151</sup>. Parece probable que el mundo futuro será menos habitables para el hombre y la mayoría de las especies y plantas conocidas, pero, ¿y si perteneciera a lo que, provisionalmente, podríamos denominar proceso de evolución artificial, quizá no tan negativo para otras formas de vida?<sup>152</sup>. Hemos reivindicado el "principio antrópico", pero si no se considerara esta posibilidad, podríamos fácilmente caer en el tan denostado antropocentrismo. Los hechos sugieren que la vida es más resistente de lo que pensamos.

F. RUBIO CARRACEDO  
*Estudio Teológico Agustiniiano*  
Valladolid

---

151. La NASA busca actualmente en el río Tinto las claves de la posible vida en Marte hace más de mil millones de años, dado que las condiciones de vida son muy similares a las que pudieron existir en el planeta rojo. En los 90 kilómetros del cauce del río Tinto, existen elevadas concentraciones de metales pesados, y habitan unas 1.300 especies de seres unicelulares que sobreviven en condiciones de muy extrema acidez (2,2 de pH) como consecuencia de la actividad minera de la zona. Una veintena de científicos del Centro de Astrobiología (CAB) y de la Agencia Espacial Norteamericana (NASA) pretenden con sus experimentos, crear un robot que, dentro del proyecto "P-Tinto", sea enviado dentro de unos años a Marte para estudiar y determinar el tipo de vida que pudo haber existido allí.

152. Parece que, últimamente, científicos norteamericanos han descubierto una bacteria, la "Deinoccus radiodurans", que puede sobrevivir a 1,5 millones de rads de irradiación gamma –un tipo de radiactividad–, lo que supone que aguanta 3.000 veces la cantidad de radiación que puede matar a un ser humano. Y también sobrevive a altas dosis de radiación ultravioleta, como la procedente del Sol. El proyecto de secuenciación de la "D. Radiodurans", que ha sido realizado por el equipo de Craig Center en el Instituto para la Investigación de Genomas (TIGR) y publicado en *Science*, está financiado por el Ministerio de Energía de los Estados Unidos.



## **TEXTOS Y GLOSAS**

### **La filosofía hispánica en el siglo XX (1898-1939)**

#### **Notas del XII Seminario de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana**

Tras casi veinticinco años de andadura, el Seminario permanente de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana, convocó el XII Seminario de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana coordinado por el profesor Roberto Albares Albares (Salamanca). En el marco incomparable proporcionado por el Aula Unamuno del edificio histórico de la Universidad de Salamanca tuvieron lugar las sesiones desarrolladas entre el 25 y el 28 de septiembre de 2000, teniendo lugar, el última día de sesiones, día 29, en el Aula Magna de la Facultad de Filología de la Universidad de Salamanca (Palacio de Anaya).

Los cinco días de duración del Seminario estuvieron presididos por el espíritu unamuniano exhalado por el semblante recio y expresivamente parco de D. Miguel, en el caso del Aula Unamuno, y, la mirada perdida, interrogante del busto que preside el Palacio de Anaya.

Merced al trabajo permanente llevado a cabo por los miembros del Seminario, esta cita bianual se ha convertido en momento esencial de encuentro internacional entre historiadores de la filosofía a los que une un punto común, a saber, la preocupación por la evolución y desarrollo de la Filosofía Hispánica. Filosofía tantas veces puesta en entredicho, tan criticada como loada que progresivamente va ganando peso en el terreno internacional.

Prueba de esta última afirmación es la representación de trece universidades extranjeras y once universidades españolas. Además se contó con las ponencias del trabajo que han ido desarrollando catedráticos de institutos de enseñanza secundaria. Por otra parte, la presencia de tres generaciones de filósofos en este seminario, la de los fundadores, la de aquellos que han seguido la estela de los primeros y la de jóvenes filósofos, dan a entender no sólo el calado que el hispanismo filosófico va adquiriendo en el ámbito del pensa-

miento sino también la esperanza de continuidad que van a tener los trabajos desarrollados hasta el momento.

El XII Seminario arranca con el compromiso de consecución de unos objetivos marcados, a saber:

1. Examinar los aspectos conceptuales, didácticos y metodológicos de la Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana.
2. Estudiar la vida filosófica de España e Iberoamérica en sus más diversas manifestaciones.
3. Dialogar con grupos de investigadores de dentro y fuera del mundo hispánico consagrados al estudio de nuestra filosofía, para intercambiar conocimientos y fomentar el hispanismo filosófico.
4. Abrir cauces de comunicación y colaboración entre profesores de filosofía de todos los niveles, con el fin de lograr una mayor presencia de la filosofía española e iberoamericana en las explicaciones de clase y trabajos de curso y de grado.

Los trabajos de investigación expuestos en las cuarenta horas de las que constó el Seminario constituyen material más que suficiente para hacer balance en cuanto al cumplimiento de los objetivos marcados.

Dicha exposición fue estructurada en ocho núcleos temáticos diferenciados que irán siendo señalados a medida que sean explicitados los contenidos de las diferentes ponencias y comunicaciones.

Como se podrá comprobar a continuación existe un hilo conductor que une todos los núcleos temáticos, exceptuando el quinto dedicado a *Novedades bibliográficas*. Este punto que se ha ido consolidando desde Seminarios anteriores pues supone un momento de esencial importancia a la hora de dar a conocer y compartir los últimos trabajos que sobre hispanismo filosófico se han llevado a cabo. De igual manera es necesario citar las comunicaciones de Reine Guy y Pablo García Castillo (*Alain Guy (1918-1998)* y *Enrique Rivera (1913-2000). In memoriam*) recordando la importante labor que desarrollaron Alain Guy y el padre Enrique Rivera de Ventosa dentro del campo de la Filosofía Hispánica y, más concretamente, dentro del Seminario permanente de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana.

El primero de estos núcleos temáticos llevó por título *La filosofía española en la Edad de Plata: problemas y corrientes*. La presentación del XII Seminario de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana corrió a cargo del profesor Roberto Albares Albares, el cual resaltó la importancia del estudio de la Filosofía Hispánica dentro del período histórico acotado en esta

edición del Seminario. Importancia que viene marcada tanto por la situación de total independencia colonial con que Iberoamérica entra en el mismo y, en el caso español, por la conclusión en guerra civil. Sin duda alguna estos fueron dos hitos muy importantes que se tuvieron en cuenta en el desarrollo de todas las ponencias expuestas.

El profesor Nelson Orringer (Connecticut, EE.UU.) abrió este primer núcleo temático del XII Seminario con la ponencia titulada *Filosofía de la Edad de Plata y sus imágenes del Siglo de Oro*. Nelson Orringer resaltó la admiración que la Edad de Plata española mantuvo con la Edad de Oro y la línea de continuación que mantuvo con las edades de plata griega, romana y medieval. Aun contando con las dificultades que plantea la acotación cronológica de la Edad de Plata, es posible situarla en el periodo comprendido entre el Sexenio Revolucionario y la Guerra Civil española. La exposición examinó la filosofía de la Edad de Plata española –krausopositivismo de Giner y de ‘Clarín’, ritschlianismo católico de Unamuno, raciovitalismo de Ortega, metafísica de la sustantividad del primer Zubiri– en sus respectivas imágenes del Siglo de Oro Hispánico. Se estudiaron los aspectos de la cultura áurea que los filósofos de los siglos XIX y XX proponen como paradigmas para la futura conducta nacional, y los aspectos que juzgan como dignos de evitar en el porvenir. Dentro de esta exposición no se excluyeron ni Hispanoamérica ni la política colonial a los ojos de los pensadores de 1874 a 1936.

Vicente Mantrana (La Habana, Cuba) pronunció la ponencia *José del Perojo y la cultura científico-filosófica en España a finales del siglo XIX*, donde examinó la generación de 1883 y, dentro de ella, a José del Perojo, en cuanto a actualizar a España y situarla dentro del positivismo, movimiento científico-filosófico dominante en toda la cultura occidental. Perojo fue el pionero en este movimiento de actualización al introducir el neokantismo y su fusión con el positivismo. Con esto dio forma propia al positivismo hispánico; un positivismo crítico, que es sin duda la filosofía científica hispana y que fue fundada en Cuba por el sacerdote y filósofo Félix Varèla y Morales (1788-1853) y llevada a su más alto desarrollo por su discípulo José de la Luz y Caballero (1800-1862). También fueron señalados los antecedentes en las obras de filósofos y humanistas hispanos de esta corriente de pensamiento: Juan Luis Vives (1492-1540), Juan de Vergara (1492-1557), Andrés Laguna (1494-1560), Antonio Gómez Pereira (1500-1558), Juan de Valdés (1490-1541), Hernán Pérez de Oliva (1492-1530), y otros tanto autores pertenecientes a la generación de 1523.

*El problema de España como tema filosófico en los albores del s. XX* fue tratado por el profesor José Luis Abellán (Madrid). Su ponencia giró en torno

a dos términos: 'modernismo' y 'regeneracionismo'. Si Joaquín Costa, desde su influencia positivista, habla de un diagnóstico y enfermedad de la sociedad española; la Generación del 98 toma como objetivo la formación de la nación moral (nacionalismo) en España. En este sentido, hay que resaltar la figura de Ángel Ganivet quien inauguró la apertura española a Iberoamérica a partir de su universalismo y casticismo.

El profesor Antonio Jiménez García (Madrid) pronunció la ponencia titulada *La Filosofía oficial en la España de la Edad de Plata*. En esta ponencia se analizó, en primer lugar, lo que significan los términos utilizados en el título de la ponencia. En este sentido, el término 'filosofía oficial' remite a la filosofía emanada o auspiciada desde la legislación educativa y los planes de estudio, una filosofía consolidada por las disposiciones administrativas y los libros de texto aprobados por la Dirección General de Instrucción Pública. Con relación al término 'Edad de Plata' se ofrecieron las diversas concepciones que del mismo defiende distintos autores, abarcando un período que oscila entre la Revolución de La Gloriosa y la Restauración hasta el inicio de la Guerra Civil. A partir de la aclaración de estos puntos se desarrolló con amplitud tanto la institucionalización de la filosofía en el siglo XIX como los modelos de la Filosofía oficial.

A continuación siguieron las ponencias acerca de *La formación del pensamiento fascista español* a cargo del profesor Gustavo Bueno Sánchez (Oviedo) y *La formación del pensamiento marxista español* por el profesor Pedro Ribas (Madrid). El profesor Gustavo Bueno Sánchez señaló la importancia de la persona de Jiménez Caballero en tanto difusor del pensamiento fascista en España con manifiestas similitudes al fascismo italiano. También se hizo mención de la defensa por parte de Ramiro Ledesma del nacional-sindicalismo necesario para España, en el que no aparecen matices racistas características del fascismo. Por otra parte, se mencionó la figura de Onésimo Redondo y su fascismo plenamente entendido por incluir tintes racistas. Por último se hizo hincapié en la propaganda fascista a través de la aparición de revistas periódicas y las personas que las sostenían ideológicamente.

El profesor Pedro Ribas resaltó las etapas de formación del pensamiento marxista español. De esta manera es posible distinguir cuatro etapas en la formación de este pensamiento. La primera etapa marca la disidencia respecto del anarquismo, cuya manifestación teórica más importante la constituye el informe de Jaime Vera, una vez fundado el partido obrero en 1879, a la Comisión de Reformas Sociales. Una segunda etapa es la del PSOE y la II Internacional, la cual perdura hasta los años 30 del siglo XX, donde se hace una clara defensa del parlamentarismo y de la construcción gradual de la sociedad sin clases, a la vez que de integración en las instituciones políticas

existentes. Representantes de esta segunda etapa son, a parte del organizador Pablo Iglesias, Antonio García Quejido, Juan José Morato Caldeiro, Antonio Fabras Ribas, Julián Besteiro y Fernando de los Ríos. La tercera etapa queda marcada por la vuelta al marxismo revolucionario que rechaza la marcha gradual y aboga por combatir a la burguesía con las armas en la mano, todo ello una vez constituido el PSOE en un auténtico partido de masas. Por último, la cuarta etapa de formación del pensamiento marxista surge con el nacimiento de la III Internacional, en los años 20. Ésta quiso ser la ruptura con el reformismo de la II Internacional, pero el modelo soviético que quiso implantarse no tuvo éxito y, además, la dictadura de Primo de Rivera impidió toda organización. En la etapa de la República tampoco logró convertirse en partido de masas, y las interferencias de Moscú anularon la autonomía en el funcionamiento del partido, lo que, seguramente, impidió también que arraigara entre intelectuales. Por este motivo los marxistas intelectuales españoles más relevantes militaron en el PSOE.

La segunda sesión de ponencias de la tarde del día 25 se abrió con la ponencia *La historiografía española (1898-1939)* pronunciada por el profesor Francisco Abad (UNED, Madrid). Un núcleo fundamental de las actividades historiográficas de la época fue el 'Centro de Estudios Históricos' de la Junta de Ampliación de Estudios, y la obra en el mismo de grandísimas figuras en la historia intelectual española como Menéndez Pelayo, Sánchez Albornoz, don Manuel Gómez Moreno o Américo Castro. Rafael Altamira había publicado obras relevantes antes que lo hiciera Menéndez Pelayo, aunque, sin duda alguna, las obras de éste último fueron decisivas (*Orígenes del español* y *La España del Cid*). Manuel Fernández Álvarez ha analizado esta situación en los decenios finales de la Edad de Plata. En el período entre 1898 y 1936 no puede prescindirse de las reflexiones historiológicas de Ortega y Gasset, y de muchos historiadores más; ahora bien, Altamira y Menéndez Pidal más la escuela de este último, suponen referencias fundamentales.

*La novela filosófica: los proyectos narrativos de Azorín, Baroja y Unamuno* fue la ponencia expuesta por el profesor Francisco José Martín Cabrero (Siena, Italia). El siglo XX comienza, en la novela, con la publicación de *La voluntad*, de J. Martínez Ruiz, *Camino de perfección*, de Pío Baroja, *Amor y pedagogía*, de Unamuno, y *Sonata de Otoño*, de Valle-Inclán. Las 'novelas de 1902' suponen el inicio consciente y decidido de una serie de proyectos narrativos más o menos articulados, cuyo objetivo mira hacia la configuración de la 'nueva novela'. La 'nueva novela' surge de la crisis del positivismo, del derrumbe de la tradicional distinción entre los géneros literarios (novela, ensayo, poesía, etc.), entre las artes (literatura, pintura, música, etc.), y las ciencias (literatura, filosofía, etc.). Esta novela puede llamarse con justi-

cia 'novela lírica' o 'novela filosófica', pues acoge la poesía y la filosofía como algo consustancial a la misma novela. La 'novela nueva' es también 'filosofía' nueva pues aporta una forma y concepción nueva de la filosofía. La 'pequeña filosofía' persigue la renovación de esa forma de pensar de tipo racionalista que había entrado en crisis en el derrumbamiento del positivismo. Los proyectos narrativos de J. Martínez Ruiz, Pío Baroja y Miguel de Unamuno persiguen una decidida voluntad de renovación filosófica; no entenderlo así supone negar una adecuada comprensión de los procesos culturales del siglo XX español.

Eudald Forment (Barcelona), *La filosofía neoescolástica española en los inicios del siglo XX*, presentó cómo se desarrolló esta corriente filosófica en la España de comienzos del siglo XX teniendo presente el marco del resto de la elaboración filosófica española más acorde con los nuevos tiempos recientemente estrenados y dialogante con el pensamiento filosófico del resto de Europa.

Esta sección se vio completada por la ponencia de Juan Francisco García Casanova (Granada), *El ensayo filosófico de Azaña: Reflexiones sobre la República y la Guerra Civil*.

El segundo bloque temático dedicado a *Iberoamérica* se abrió con las ponencias de los profesores Horacio Cerutti Guldberg (UNAM, México) y José Luis Gómez-Martínez (Georgia, EE.UU.) en torno al tema de la normalización de la filosofía en Iberoamérica. La ponencia *La normalización filosófica y el problema de la Filosofía Iberoamericana en la primera mitad del siglo XX*, pronunciada por el profesor Cerutti-Guldberg, analizó, dentro del marco de las discusiones sobre la existencia o no y posibles sentidos de la filosofía iberoamericana en la primera mitad del siglo veinte, lo que sería uno de los ejes vertebrales, a saber, el conjunto completo categorial propuesto por Francisco Romero 'Fundadores-normalización'. Con esto se ofreció, además, las relaciones de esta noción con el conjunto del proyecto filosófico de Romero y sus contextos político e historiográfico, y las confusiones e infelicidades a que conduce el abuso epigonal de esas nociones.

Por su parte, José Luis Gómez-Martínez con su ponencia *Ortega y la 'Normalización filosófica' en Iberoamérica* esquematizó las tres primeras décadas del siglo XX en torno a la afirmación vertida por Francisco Larroyo en su obra *La filosofía americana. Su razón y su sinrazón de ser* que reza así: "sin Ortega, no es historiable, hoy, la filosofía en Iberoamérica". El objetivo perseguido fue mostrar como Ortega y Gasset adquiere una posición de pivote generacional en el desarrollo del pensamiento iberoamericano pues su obra llega a Iberoamérica cuando la filosofía inicia su institucionalización al amparo de la universidad. Si bien su aportación varía marcadamente en las

distintas regiones, repercute especialmente en dos de los tres focos de irradiación cultural en el primer tercio del siglo XX iberoamericano, a saber, el mexicano y el argentino. Por otra parte, el foco peruano siempre mantuvo un distanciamiento crítico frente a la obra de Ortega y Gasset.

En torno a *El problema de la vertebración de la filosofía en el Perú*, el profesor Mariano Martín Isabel (Segovia) indagó en la diversidad cultural andina las condiciones previas que requiere la aparición de la filosofía, entre ellas la escritura y la arquitectura. En ésta aparecen tres focos de cultura: el quechua, el aimara y el puquina, correspondientes a tres lenguas de las cuales la última ha desaparecido. La comparación de la racionalidad andina con la racionalidad griega y sajona permite indicar un pensamiento similar en riqueza a nuestro siglo de oro. Con los elementos resultantes de la indagación es posible elaborar un boceto de antigua filosofía andina que abarca aspectos como la teología, cosmología, ontología, nosología y ética.

Ahora bien, el problema que se plantea es el de la continuidad de esta cultura con la llegada de los españoles: si los griegos extraen la filosofía de su pasado mítico, ¿por qué en el caso de los Andes no sucede lo mismo? Tódo los datos hacen suponer una ruptura y no una continuidad, con lo cual se hace necesaria una vertebración del pensamiento peruano.

La enumeración de algunas opiniones de los filósofos peruanos en torno al problema de la identidad del Perú, aplicadas a la pregunta anteriormente señalada, y un rastreo de la cultura limeña, nos descubren la presencia permanente del pasado precolombino. Por último se elaboró un guión que articula la filosofía peruana con ánimo de recuperar la identidad perdida.

Las recientes discusiones en torno a los orígenes del pensamiento filosófico de Brasil tuvieron su eco en la ponencia del profesor José Esteves Pereira (Lisboa, Portugal) titulada *As origens do pensamento filosofico do Brasil*. La exposición se centró más en encontrar raíces temáticas y problemáticas del pensamiento filosófico brasileño que lo adhieren a la esencia universal de la reflexión, que en aportar una definición de filosofía nacional y los equívocos que es susceptible de provocar. Se analizaron los posicionamientos más recientes sobre los orígenes del pensamiento especulativo que le es propio a Brasil; comenzando por tratar el problema de las raíces ilustradas que son susceptibles de integrar a Brasil en el contexto de la modernidad desde el principio del siglo XIX y, al mismo tiempo, ver en qué medida la conciencia de una nación que se torna independiente asume, por un lado, una reflexión de identidad versus universalidad, y por otro lado, prolonga sus raíces a una hispanidad matricial abierta a un permanente diálogo cultural.

Gloria da Cunha-Giabbai (Morehouse College, Atlanta, EE.UU.) pronunció la ponencia *Pensadoras hispanoamericanas decimonónicas*. Se señala-

ron los esfuerzos que se están realizando por sacar a la luz el ideario de las pensadoras hispanoamericanas del siglo XIX, así como los pilares ideológicos femeninos que permitirán solidificar el pensamiento fundacional hispanoamericano. Estos aspectos se relacionan con las ideas de las pensadoras en cuanto a la realidad social y política hispanoamericana, principalmente las que se refieren a la reacción a los conceptos de civilización y barbarie, y a las respuestas al impacto del pensamiento extranjero en Hispanoamérica, sobre todo la actitud asumida ante el cientifismo y otras corrientes filosóficas europeas. La articulación de los contenidos se desarrolló a través de textos escogidos de las obras de pensadoras como Josefa Acevedo de Gómez (Colombia, 1803-1861) y Eduarda Mansilla (Argentina, 1834-1892), entre otras. Unas de las características propias de su pensamiento son el ejercicio constante de la capacidad de observar la realidad desde distintas perspectivas y la voluntad de tomar en cuenta todos los factores que intervienen en el comportamiento de los individuos y el funcionamiento de la sociedad, aún si el hacerlo conlleva la inculpación propia. Estos hechos explican otros rasgos sobresalientes, como la inclinación por caminar por una senda media, en busca de un balance propio entre proposiciones sociales, políticas y filosóficas muy dispares; la voluntad de equilibrio que se observa en la atención prestada a la forma de los textos que, si bien poseen la hibridez genérica típica del decimonono, el cuidado es mucho mayor que el revelado por los hombres; o el valor dado al lector y al poder de la palabra que se proyecta constantemente de los textos. Estas características imparten gran actualidad a sus ideas y, en muchísimas ocasiones, las hacen más acertadas que las de los pensadores.

*El 'barbadiño' en Santo Domingo. Surgimiento de la modernidad dominicana*, ponencia pronunciada por Rosa Elena Pérez de la Cruz (UNAM, México), mostró cómo la filosofía ecléctica con sus ideales en el campo de la libertad filosófica, el concepto, la igualdad y su lugar en la Historia de la Filosofía, representa el gran movimiento que implica una actitud de rechazo contra el orden establecido y el advenimiento de ideas revolucionarias en materia filosófica, tales como las ideas de libertad, la crítica y el libre examen en lo filosófico, los objetivos de igualdad entre los filósofos y la exigencia de los derechos individuales del pensamiento. Con estos objetivos los eclécticos pretendieron aminorar el peso de la tradición y, a la par, abrir espacios a las nuevas corrientes. Sin embargo, no resultó fácil a los 'innovadores', ni posible muchas veces, escaparse del peso vivo de la tradición filosófica, sobre todo con los medios académicos a su alcance: las universidades, los seminarios y las escuelas. En este sentido hay que comprender la filosofía ecléctica con su carácter de síntesis entre tradición y modernidad, como una conquistadora de espacios para la modernidad. Los 'innovadores' tuvieron estrategias y habili-

dades para ello modificando e incorporando conceptos y tendencias. Por otra parte, también se señaló la influencia de Verney en los fundadores de la filosofía en Santo Domingo: Antonio Sánchez Valverde y Andrés López de Medrano.

El siguiente bloque dentro del núcleo temático que nos ocupa estuvo dedicado a la etapa de los fundadores de la filosofía iberoamericana. Este bloque fue abierto por Ignacio Delgado (Ávila) mostrándonos los puntos centrales de la filosofía de Enrique José Varona en su ponencia *Fundadores de la filosofía iberoamericana: Enrique José Varona*. Éste pensador ocupa el lugar dejado por autores como Varela tras la guerra independentista cubana. Persigue la libertad política de Cuba y la libertad del individuo frente al estado. Varona participó activamente en la actividad política organizadora de la república. Con relación a su pensamiento filosófico, se puede decir que éste estuvo influido por los positivistas ingleses. Desde estos parámetros podemos entender su apuesta por el desarrollismo social más que por la promoción de la ruptura. Por otra parte, su evolucionismo le lleva a afirmar que la acción salva. Consecuentemente con las raíces de su pensamiento fue un antimetafísico, fijando su mirada y confianza en lo pequeño. En definitiva, Varona fue un positivista y pragmatista, crítico con la teología, la filosofía y la ciencia, gran relativista con relación a la moral y la verdad. Para él, filosofar supone rectificar, depurar las ideas, esto es, transformar la realidad.

En segundo lugar, José María Romero Baró (Barcelona) en su ponencia titulada *El lugar de la filosofía en Carlos Vaz Ferreira* expuso las características de la filosofía del pensador uruguayo. Teniendo en cuenta la situación de la enseñanza de las humanidades a comienzos del siglo XX en Iberoamérica puede entenderse plenamente el sentido de la obra de Vaz Ferreira. Ésta es un intento por hacer oír las humanidades frente al positivismo y al cientifismo, esto es, puede ser comparada su intención vindicativa con la obra de Edmund Husserl, *La crisis de las ciencias europeas*. Lejos de toda coordinación sistemática, la obra de Vaz Ferreira, tomando como referentes a Nietzsche, James o Bergson, plantea una crítica a los postulados del positivismo lógico y al cientifismo dogmático, proponiendo un cultivo de la filosofía que proporcione la elevación de espíritu y la amplitud de miras que el ser humano sin duda merece.

Por último, este bloque y el núcleo temático dedicado a Iberoamérica concluye con la ponencia de profesor Raúl Fonet-Betancourt (Aachen, Alemania) titulada *Para un balance crítico de la filosofía iberoamericana en la llamada etapa de los fundadores*. En la ponencia se reconoció el gran aporte hecho por la generación de filósofos que en la historia de la filosofía latinoamericana se conoce con el nombre de 'generación de los fundadores'. Uno de

los mayores aportes de esta generación fue promover el desarrollo de una filosofía latinoamericana con conciencia de ser filosofía normal. Al mismo tiempo se señalaron cómo este aporte presenta problemas de fondo que tienen que ver con las deficiencias del planteamiento filosófico de los ‘fundadores’ como representantes de una concepción de la filosofía que se orienta fundamentalmente en la concepción europea de la misma y que, en particular, asume como ‘normativa’ los modos de hacer filosofía sancionados por la tradición europea universitaria de la filosofía. A través del esclarecimiento de la relación ‘filosofía-universidad’ se analizó el aporte de los ‘fundadores’ con el objetivo de mostrar que la filosofía que fundan éstos es sólo una parte o una figura de la filosofía iberoamericana<sup>1</sup>.

Dos fueron las ponencias que se insertaron en el tercer bloque temático titulado *Instituciones*. La primera de las ponencias, enunciada por Jorge M. Ayala (Zaragoza), tenía por título *Costa y el debate en el Ateneo de Madrid sobre ‘Oligarquía y Caciquismo como la forma actual de gobierno en España: urgencia y modo de cambiarla’*. En ésta se analizó la Memoria de Joaquín Costa sobre ‘Oligarquía y Caciquismo como la forma actual de gobierno en España: urgencia y modo de cambiarla’ debatida en los días 23 y 30 de marzo de 1901 por la Sección de Ciencias Históricas del Ateneo de Madrid. Este estudio presentado por Joaquín Costa fue sometido a consulta por 181 personas de autorizada opinión, de las que respondieron 61. Algunos de estos comentarios fueron los de Ramón y Cajal, Unamuno, Pardo Bazán, Pi y Margall, Maura, Ortí y Lara, Bonilla, Mañé y Flaquer, Azcárate, Altamira, Posada, Calderón, Isern, Sánchez de Toca, Salillas, etc. A partir de todas estas opiniones consultadas, Joaquín Costa, aprovechando sus conocimientos históricos y jurídicos, concluye que en esos momentos España no era una nación libre y soberana, y que ni siquiera lo fue con la revolución de 1868. No había ni Parlamento ni partidos; tan sólo existían oligarquías, es decir, una especie de pseudo-Cortes. Así se forma un gobierno de los peores que excluye del gobierno a la aristocracia natural. Éstos también cuentan con la corrupción de los gobernadores civiles para controlar a la población y manipular las elecciones, según el partido de turno.

---

1. Uno más de los puntos que se insertaban en el programa dentro de este segundo núcleo temático dedicado a Iberoamérica, era el referido a *El pensamiento filosófico de Rodó y su recepción en España en el centenario de Ariel*, a cargo de Juana Sánchez Gey (Madrid), que conmemoraba los cien años de aparición de su obra *Ariel*. Esta ponencia no pudo ser emitida en las sesiones del XII Seminario por la ausencia de su autora pero aparecerá íntegramente en las actas del mismo.

El remedio, según Costa, a esta situación vendrá dado por remedios orgánicos y en una acción quirúrgica que los complemente. También debe mudarse la naturaleza de las Cortes, apartando de ellas al Ministerio. Y, por último, Joaquín Costa ofrece un programa de política nacional, según el cual ésta ha de ser radicalmente transformadora, o si se quiere, revolucionaria, pero en el sentido de pedagógica, económica, financiera y social. Sobre todo ha de ser una política sumarisima, que sacrifique la perfección a la prontitud de los resultados. En cuanto a organización, deberá ser una actuación antidoctrinaria, devolviendo a la sociedad la libertad y organizando la vida desde las instituciones familiares y municipales, y fomentando el colectivismo. Joaquín Costa pensaba más en una sociedad agrícola que industrial.

La segunda ponencia con la que se cerraba este tercer bloque temático estuvo a cargo del profesor Rafael Chabrán (Whittier College, California, EE.UU). El tema de la misma fue *El Diccionario Enciclopédico Hispano-Americano (1887-1910) y el pensamiento español*. Una vez señalada la importancia del Diccionario Enciclopédico Hispano-Americano para el estudio del pensamiento hispánico, se pasó a analizar los objetivos que persigue la elaboración de obras como la tratada, sus definiciones y conceptos generales y su evolución histórica. Posteriormente, la exposición se centró en el propio Diccionario, haciéndose especial mención de su forma, fondo, compiladores, autores, rasgos generales, contenidos y estructura.

El Diccionario Enciclopédico Hispano-Americano vino a ser una enciclopedia para la Generación del 98 y la Restauración en la que colaboraron pensadores como U. González Serrano, G. Azcárate, José Echegaray, José de Letamendi, F. Pi y Margall y M. Menéndez Pelayo.

El cuarto bloque temático fue dedicado a *Regiones y Nacionalidades*. Misericordia Anglés (Barcelona) pronunció la ponencia *Sentido común y 'seny' en la filosofía catalana*. En ella se analizó cómo la noción de sentido común tiene una peculiar presencia en la filosofía catalana y de qué manera se la ha considerado una característica distintiva del pensamiento catalán equivalente al 'seny'. El origen de este tópico se encuentra vinculado especialmente a Llorens i Barba y a sus propuestas filosóficas. Ahora bien, si nos remitimos al significado filosófico de la noción de sentido común, distinto al del lenguaje común, al igual que ocurre con la noción de 'seny', la complejidad del tema aparece en cuanto se analiza la variada influencia que ejerció el pensamiento de Llorens i Barba tras su muerte y en el debate acerca de las características de una filosofía nacional catalana. En definitiva, el objetivo de la ponencia fue elaborar distinciones filosóficas que permitan definir más adecuadamente si la noción de sentido común es realmente una propuesta filosó-

fica de un tipo de racionalidad y valorar qué papel ha representado dicha noción en la caracterización de la filosofía catalana a principios del siglo XX.

Maximiliano Fartos y Lorenzo Velázquez (Valladolid) expusieron *La filosofía en Castilla y León*, analizando especialmente la nada en Unamuno y Ramiro de Ledesma en tanto autores del período estudiado.

El sexto núcleo temático, *Recepción y Proyección*, estuvo dedicado a la recepción de la fenomenología en España y a la proyección de la obra de Ortega y Gasset en la obra de László Németh y István Bibó. Javier San Martín (UNED, Madrid) pronunció la ponencia *Luces y sombras de la recepción de la Fenomenología en España*, señalando los errores en que incurrieron las primeras traducciones de las obras de Edmund Husserl hechas al castellano. Por otra parte, Dezso Csejtei (Szeged, Hungría) analizó *La influencia de Ortega y Gasset en la obra de dos eminentes húngaros: László Németh y István Bibó*. Dezso Csejtei expuso detenidamente la presencia del pensamiento de Ortega, dialogante con el elaborado en el resto de Europa, en la obra de estos autores.

El séptimo núcleo temático tuvo como tema central la proyección docente tanto del pensamiento portugués como de la Historia de la Filosofía Española en la universidad y en el bachillerato LOGSE. El profesor José Luis Mora García (Madrid) con su ponencia acerca de *La proyección de la Historia de la Filosofía Española en la Universidad* analizó algunas de las claves que han condicionado el desarrollo de esta materia desde que empezara el debate a mitad del siglo XIX, vinculado a la idea de construcción nacional. Pasando, posteriormente, al comentario de la situación presente en cuanto al grado de institucionalización en la universidad española y a la reflexión respecto del futuro. En el primero de los apartados se estudia hasta qué punto hay tres aspectos que han marcado este siglo y medio de historia: las escisiones existentes en nuestra sociedad y a las que ya se refería Monescillo. Dichos puntos son: cruces en el funcionamiento de los discursos, es decir, progresista lo que inicialmente era conservador y viceversa; la muy difícil acotación del término 'tradición' cargado de connotaciones negativas precisamente por la utilización de unos y la negación de otros; y, por último, la tardía investigación de la filosofía española que, o se reducía a la escolástica, o se negaba.

Tras hacer referencia a algunos datos concernientes a la situación actual de la Historia de la Filosofía Española en la universidad en cuanto a cátedras, titularidades y asignaturas que se imparten, se constató cómo la universidad va por detrás de los impulsos de profesores y estudiantes, de otras instituciones y profesionales. Partiendo de esta situación resulta difícil hablar de futuro cuando es mucho el esfuerzo por consolidar el presente, mas se destacó la

labor desarrollada por el Seminario Permanente de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana y la Asociación de Hispanismo Filosófico.

El profesor Pedro Calafate (Lisboa, Portugal) examinó *La Historia del Pensamiento filosófico portugués en su proyección docente*. Debido al positivismo imperante en la labor filosófica de la segunda mitad del siglo XIX, el surgimiento de una asignatura dedicada a la historia del pensamiento portugués se vio retrasada hasta 1936. Será a partir de esta fecha de origen cuando inmediatamente comienza a reivindicar un lugar propio dentro de los estudios institucionalizados de filosofía. Esta tardía aparición de una tal asignatura es debida, en gran medida, al sentimiento de inferioridad que vivía Portugal a principios del siglo XX con relación al resto de Europa. Por este motivo surgieron lo que podemos calificar de prolegómenos a una asignatura propiamente dedicada a la historia del pensamiento portugués; éste es el caso de asignaturas como Historia de la Filosofía en Portugal, no portuguesa.

En último lugar se analizó la situación de la filosofía y, más concretamente, de la Historia de la Filosofía Española dentro del bachillerato LOGSE. De esta tarea se ocupó el profesor Gerardo Bolado Ochoa (Cantabria) a través de la ponencia *La proyección de la Historia de la Filosofía Española en el Bachillerato LOGSE*. Una vez expuesto el lugar que ocupa actualmente la Filosofía en el sistema educativo español, concretamente, en el bachillerato; se discutieron las posibilidades de introducir la Historia de la Filosofía Española como materia optativa de Segundo de Bachillerato. Así mismo, se presentaron los proyectos publicados de Historia de la Filosofía Española para Segundo de Bachillerato LOGSE. La práctica imposibilidad de introducir la materia optativa Historia de la Filosofía Española en los currículos de los Centros de Enseñanza Secundaria y Bachillerato, hace que la proyección de la Historia de la Filosofía Española se reduzca a introducir filósofos españoles contemporáneos en el programa de la materia optativa Historia de la Filosofía.

El último de los núcleos temáticos dedicado a *Los filósofos del siglo XX. Giner de los Ríos y Manuel B. Cossío: su aportación y significación en la filosofía y en la educación española*, pronunciada por José Luis Rozalén Medina (Madrid), fue la ponencia que abrió este núcleo temático. Giner y Cossío son los autores escogidos porque ambos pensaron una España distinta, un país culto, vertebrado, solidario, plural, tolerante, desarrollado, en conexión con Europa y el mundo entero. El talante regenerador y 'misionero' de los hombres de la Institución Libre de Enseñanza (I.L.E.) aún nos hace falta. Giner y Cossío, siempre 'en tensión ascendente', supieron dirigir sus vidas hacia un ideal de perfección y mejora constante de la persona y de la sociedad. Su

magisterio e influencia fueron amplios y fecundos, y en la I.L.E. se potenciaron muchas de las más importantes reformas científicas y pedagógicas que más fructífera huella han dejado en la reciente historia de España. La I.L.E. intentó llevar a cabo una revolución ‘desde dentro’, desde la raíz, desde la educación integral del ser humano: razón, voluntad, sentimientos, sensibilidad, cuerpo, ..., desde el corazón y la mente de cada persona; a partir de los principios de libertad de ciencia y de conciencia que se encuentran a la base de toda su actividad educadora. Todo ello desde la conciencia clara de que el impresionante caudal ético, educativo, didáctico que nos legaron, tanto Giner como Cossío, está aún por aplicar en toda su intensidad y extensión.

José Luis Barreiro (Santiago de Compostela) presentó la ponencia dedicada a *Amor Ruibál y la triple dimensión de la realidad: cósmica, humana y divina*. En ésta se expuso cómo el núcleo de la problemática filosófica del pensamiento ruibaliano se condensa en el pasaje de *Fragmento inédito* que dice: “...Supuestos los preliminares lógicos sobre los actos mentales y reglas del recto juzgar, los primeros estudios filosóficos deben ser: los de la realidad cósmica, con los principios ontológicos que encierra; los de la realidad humana con los antropológicos y psicológicos respectivos; y los de la realidad divina; cerrando el conjunto la síntesis ontológica que comprende toda la realidad; y la síntesis criteriológica, según esos mismos principios –ya incluidos en el conjunto doctrinal cósmico, humano, teológico-, garantiza la verdad ya incluida en contacto con el mundo real”. Las tres dimensiones aparecen mutuamente interferidas, de tal suerte que las dos primeras realidades exigen la tercera como punto de convergencia, al cerrarse en ella el orden circular y cíclico del ‘todo relativo’ (del todo y de sus partes constituyentes). Además el tratamiento de estas realidades está orientado a fundamentar genéticamente, a estructurar y a garantizar el conocimiento, su verdad y su validez objetiva.

El *Nuevo intelectualismo y Heliomaquia en la filosofía de Eugenio d’Ors* fueron analizados por Luis Jiménez Moreno (Madrid). La creación principal de Eugenio d’Ors como doctrina de la inteligencia y ‘el secreto de la filosofía’ exponen su preferencia por el intelectualismo. Para entender la ‘razón íntegra’ denominada *inteligencia*, alude a la ‘función biológica de la lógica’, a la realidad total y a lo irracional, para continuar la doctrina d’orsiana de un nuevo intelectualismo, intelectualismo restaurado. Con relación a la heliomaquia hay que hablar de la lucha por la luz. Luz física y luz intelectual, que se hace efectiva en las instituciones. Su ciencia de la cultura, una Dialéctica concreta, plasmando sus aspiraciones ordenadoras, embellecedoras, realizadas en instituciones que él sabe apreciar con gusto exquisito. Funda y cultiva institu-

ciones vivas, dinamizadoras de cultura, como jardines botánicos, museos y bibliotecas.

D'Ors plantea una filosofía de la acción que lleva a la intervención política, como compromiso moral, con sentido de misión, recordando el 'regeneracionismo' de Costa.

La siguiente ponencia pronunciada bajo el título de *La recuperación de los filósofos clásicos españoles en la tradición menéndez-pelayista: el caso Francisco Sánchez 'el escéptico'*, corrió a cargo de Rafael V. Orden Jiménez (Madrid). Menéndez Pelayo apreció de modo creciente la filosofía de Francisco Sánchez, hasta concederle un lugar relevante en su *Discurso* de recepción en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas en 1891. Él consideraba a Francisco Sánchez no tanto un escéptico cuanto un precursor del pensamiento neokantiano, si bien para ello concedía una relevancia hermenéutica considerable a una serie de escritos que Sánchez sólo llegó a anunciar.

La tradición de historiadores inaugurada por Menéndez Pelayo continuó el estudio de su escasa obra filosófica siguiendo una interpretación similar, hasta que en 1940 descubría Iriarte un manuscrito que ponía más que en duda que Sánchez hubiese considerado su escepticismo como una actitud meramente propedéutica. Ese descubrimiento provocó el abandono por los españoles del estudio de esta figura, de la que entonces se preocuparon los historiadores portugueses para defender el lusitanismo de Sánchez.

Cabe resaltar el trabajo expuesto por un grupo de jóvenes filósofos perteneciente a esa tercera generación que progresivamente va integrándose en la labor realizada por el Seminario Permanente de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana. Gorka Fernández, Roberto Ranz y Javier Teira (Salamanca) expusieron un *Índice informático de la obra editada de Miguel de Unamuno*, con el que mostraron el esfuerzo que los filósofos jóvenes van desarrollando para poner al servicio del pensamiento filosófico los últimos avances tecnológicos.

Paolo Tanganelli (Siena, Italia) pronunció la ponencia *Unamuno: de la estética de Croce a la metafísica poética de Vico*, con la que se completaba el estudio de la obra de Miguel de Unamuno.

*La filosofía política de los maestros pensadores de la Edad de Plata*, pronunciada por Antoni Mora Lladó (Madrid), se presentó como un tema de gran importancia teniendo en cuenta que fue la filosofía política de una edad que desembocó en guerra civil. Indagando en las obras de los filósofos se mostró como la filosofía política no se entendía como una disciplina dentro de la filosofía, ni como equivalente a lo que llamamos teoría política.

Armando Savignano con *La aportación de Ortega y Zubiri a la filosofía hispánica*, analizó la discontinuidad que entre estos autores existe. Partiendo del conocido libro de Garagorri, *Unamuno, Ortega, Zubiri en la filosofía española*, se critica la tesis de 'continuidad' de estas tres figuras y se contrapone una radical 'discontinuidad'. Aun compartiendo una misma tradición histórica y cultural, por la pertenencia a generaciones distintas, por la idea misma de filosofía, por la concepción de la fenomenología de Husserl, por el papel de la religión, Ortega y Zubiri están, en fin, en 'discontinuidad' histórica.

Continuando con el examen de la filosofía de Ortega y Gasset, se presentó la ponencia titulada *Ortega y José Gaos* por la profesora Teresa Rodríguez de Lecea (CSIC, Madrid). En esta ocasión se destacó el papel muy sobresaliente de José Gaos dentro de los filósofos herederos de Ortega y el valor adquirido por la 'Filosofía de la Filosofía', disciplina que trata de filiar, clasificar y descubrir la disciplina filosófica en sus múltiples manifestaciones y aspectos. Desde esta perspectiva, la labor llevada a cabo por Gaos se caracteriza por el desarrollo de la psicología y sociología de la filosofía.

María Luisa Maillard (Madrid) pronunció la ponencia dedicada al tema de *Machado y Ortega ante la teoría del 'arte por el arte'*. Ortega cuando en 1934 publica *La deshumanización del arte* entra con fuerza en el debate estético del siglo XX con un brillante ensayo sobre 'el arte nuevo' que, desde todas las manifestaciones expresivas, se extendía como una ola por Europa y América. Ortega diagnostica con acierto las principales características de esa revolución estética que, iniciada en el último cuarto del siglo XIX, dominaba ya el panorama europeo: eliminación de los ingredientes humanos, retención de la sola materia artística, intrascendencia, escrupulosa realización y recurso a la ironía. Este diagnóstico no fue neutral pues desde 1914 había hallado un sustento metafísico para sus propias ideas estéticas que ahora confluían con las del 'arte nuevo'.

Por otra parte, en 1925 Fernando Vela, secundado por Jorge Guillén, refleja en *Revista de Occidente* la polémica suscitada en 1925 en Francia por el abate Bremond en torno a la 'poesía pura' y apenas dos años después, Dámaso Alonso encabeza el movimiento estético de la Generación del 27 con su artículo 'Escila y Caribdis de la literatura española' reivindicando el formalismo de nuestra tradición barroca.

Aparentemente esta confluencia señalaba un viraje de la estética española que abandonaba el 'realismo' decimonónico como una etapa superada de nuestra cultura, para adscribirse con entusiasmo las nuevas formulaciones que, en el terreno de la lírica, se habían ido gestando en Europa, al socaire del camino iniciado a mediados del siglo XIX por Poe y Baudelaire y, cuyos dos

senderos abiertos, el del irracionalismo y el del formalismo capitanearían Rimbaud y Mallarmé. Empero, posteriormente, Dámaso y Guillén se distancian del formalismo estético y Dámaso subraya la ausencia de ruptura en la tradición lírica española y define la poesía de su generación como ‘trascendente, humana y apasionada’. Lo que ocurrió puede entenderse volviendo sobre Antonio Machado quien había comenzado a desarrollar de forma asistemática una poética en todo opuesta a la postulada por los adalides del ‘arte por el arte’: frente a una poesía conceptual y destemporalizada, una poesía del sentir anclada en el tiempo; frente a una poesía desrealizada, una palabra anclada en las significaciones humanas del lenguaje; frente a la separación hombre/poeta, la unidad y la responsabilidad del hombre que asume en su vida las verdades cordiales halladas en su poesía.

Sin dejar de lado el pensamiento de Ortega, José Lasaga Medina (Madrid) analizó *El nivel del pensamiento de Ortega: 1929-1936*. Años estos de la vida de Ortega cruciales para su yo filosófico y para su circunstancia española, proyecto filosófico este que culmina en una serie de cursos impartidos en la Universidad Central de Madrid. Esta etapa se analizó cómo el ‘nivel’ alcanzado por la filosofía de Ortega en la década de los treinta se origina en una especie de salto: de buscar un nuevo modelo de razón pasará a buscar un nuevo tipo de realidad. Deja de considerar la filosofía como gnoseología, a la manera moderna idealista, para entender la filosofía como descripción de lo que hay: vida humana. La descripción de este nuevo proyecto filosófico puede hacerse sumariamente diciendo que supone el paso de una antropología transcendental a una metafísica de la vida humana. Abandona la categoría de cosa-substancia, la categoría de conciencia y la categoría de ‘hombre’, para comprometerse metafísicamente con la categoría de acontecimiento y de instancia, con el pensamiento como función vital, y con el ‘yo’ en tanto ingrediente de una vida.

La última ponencia de este XII Seminario de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana fue pronunciada por el profesor Mariano Álvarez Gómez (Salamanca) bajo el título de *Ortega y el problema de la Metafísica en España*. Álvarez Gómez destacó la importancia que tiene la metafísica para Ortega a lo largo de su actividad intelectual, incluso cuando los temas que desarrolla no parecen referirse explícitamente a aquélla, pero haciendo referencia exclusivamente a obras del autor publicadas dentro de la acotación cronológica establecida para esta edición del Seminario. Importancia que se pone de manifiesto, sobre todo, con referencia al concepto de vida, que es eminentemente metafísico, a la vez que tiene presente el estado actual de la ciencia y de la cultura.

La clausura del XII Seminario fue realizada por el profesor Roberto Albares Albares haciendo referencia a la importancia de mantener en continuo funcionamiento estos cauces de diálogo y colaboración entre filósofos dedicados a la Filosofía Hispánica. Así como la invitación a la decimotercera edición del Seminario de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana, bajo el título de *La Filosofía Hispánica en el siglo XX (1940-2000)*, que se celebrará del 23 al 27 de septiembre de 2002.

FRANCISCO JAVIER PARRO ÁVILA  
*Universidad de Salamanca*

## LIBROS

---

### Sagrada Escritura

RÖMER, T. (Ed.), *The Future of the Deuteronomistic History* (BETL 147). University Press- Peeters, Leuven 2000, 25 x 16, XII, 265 pp.

El volumen recoge las ponencias presentadas y discutidas en el mitin internacional de la SBL celebrado en Lausana en Julio de 1977. En conjunto es un excelente estado de los problemas discutidos sobre esta obra que M. Noth descubrió y que desde entonces es uno de los temas estrellas del A. T. El editor en el prólogo afirma que las ponencias fueron discutidas en tres sesiones. En la primera sesión se evaluó el futuro del Dtr; parece que la mayoría sigue pensando que los puntos de vista de M. Noth son válidos, aunque con modificaciones. La segunda sesión se dedicó a estudiar el lugar social de los deuteronomistas y sus recursos literarios. Finalmente la tercera sesión tuvo como tema la comparación entre el Dtr y las otras dos grandes obras: el Pentateuco y la obra del Cronista. Sin embargo, se ha preferido presentar las contribuciones por orden alfabético de autores, dado que los temas se encuentran muy relacionados entre sí.

La lectura de las 14 contribuciones permite varias constataciones. La primera es la diversidad de opiniones. Desde que M. Noth expuso su teoría acerca del Dtr en 1943 no han cesado las discusiones. Es bien previsible que el futuro no deparará una suerte distinta. Desde este punto de vista el futuro del Dtr está cantado. Una segunda constatación es la siguiente. Tres modelos están sobre la mesa para explicar el Dtr: el ya citado de M. Noth, el de Cross y el de la escuela de Göttingen. Los trabajos recogidos en este libro parten en su mayoría de uno o varios textos que son examinados con detención; sobre la base del estudio realizado se deciden por uno u otro modelo. Hay que decir que la opinión de Noth, aunque modificada sigue resultando atractiva. Pero no hay que llamarse a engaños: ni siquiera en lo más elemental se coincide. Es curioso que cuando se percibían intentos de acercamiento entre los sistemas de Noth y Cross, la misma existencia del Dtr sea negada. También de esta última opinión hay constancia en el libro. Son muy útiles los trabajos recogidos en este volumen. Los autores son especialistas conocidos que continúan expresando aquí sus opiniones ya expuestas en otras publicaciones.— C. MIELGO.

LEMAIRE, A. (Dir.), *Prophètes et Rois. Bible et Proche-Orient*. (Lectio Divina) Editions du Cerf, Paris 2001, 22 x 13, 304 pp.

El libro es una obra colectiva en el que se han reunido once trabajos que exploran el mundo de las relaciones entre los profetas y los reyes en el antiguo Israel y también en el Antiguo Oriente. La primera parte contiene tres artículos sobre los tres momentos donde aparecen los profetas fuera de Israel: en Mari (mayormente), en la época neoasiria y en la región de los semitas occidentales (s. VIII y VI). Los tres presentan un dossier pormenorizado de los textos, analizando las relaciones con los reyes, el modo de recibir el mensaje, los medios de transmisión de los mismos, los intermediarios y, en fin, la postura del profeta frente al rey. Los ocho trabajos restantes tienen como temas los profetas de Israel: Elías, Amós, Oseas, Isaías, Jeremías, Ezequiel y Zacarías. Dado que el libro está dirigido

por A. Lemaire, brillante epigrafista en el mundo semita, es normal que se preste mucha atención a las inscripciones descubiertas; las cuales se aducen para aclarar determinados acontecimientos o anuncios de los profetas de Israel. Los artículos son desiguales, como es normal; en general no presentan puntos de vista novedosos. Es profundo y largo el artículo de A. Sérandour sobre Zacarías y las autoridades de su tiempo. Particularmente me ha llamado la atención el artículo de M. Masson sobre Elías. La experiencia de este profeta en el Horeb sería mística y habría revolucionado la comprensión del profetismo e incluso de la religión de Israel. Me parecen conclusiones indemostrables basadas en el texto oscuro y confuso de 1 Re 19,12.- C. MIELGO.

SIMIAN-YOFRE, H.(ed.), *Metodología del Antiguo Testamento* (Biblioteca de Estudios Bíblicos, 106), Ediciones Sígueme, Salamanca 2001, 21 x 13, 249 pp.

Como fruto de las clases impartidas en el Instituto bíblico cuatro profesores (J. L. Ska, S. Pisano, I. Gargano y el editor H. Simian-Yofre) publicaron este libro práctico y sencillo en 1994 en italiano. Hay que alabar a Ediciones Sígueme por la traducción de libro tan útil. Podríamos decir que los profesores arrancan de cero, no suponen nada, por lo que es fácilmente inteligible por un vasto público. Quieren exponer dos cosas ante todo: los fundamentos teóricos de los diversos métodos y, en segundo lugar, cómo se practican hoy, aduciendo algunos ejemplos. Los métodos expuestos son éstos: el método histórico-crítico, el estructuralista, el análisis narrativo, la exégesis contextualizada o pragmática, y finalmente la exégesis practicada por la Patrística. Conviene observar la fecha de la publicación en 1994 en italiano que es posterior a la instrucción de la Pontificia Comisión Bíblica sobre la Interpretación de la Biblia en la Iglesia (1993). Los temas tratados en ambos escritos son muy parecidos: las reflexiones sobre exégesis, fe y teología, la crítica textual, la exposición de los diversos métodos exegeticos, etc. Sin pretenderlo es un comentario amplio a la primera parte de la instrucción publicada un año antes. Algunos capítulos son más difíciles que otros. Por ejemplo la exposición del método estructuralista es más exigente; ello es debido a la naturaleza del tema. Los autores se esfuerzan en escribir con claridad y sencillez. Al final, hay un glosario en el que se explican los términos un tanto complicados.- C. MIELGO.

RENDTORFF, R., *Theologie des Alten Testaments*. Neukirchener Verlag, Neukirchen 2001, 22 x 14, 354 pp.

En 1999 el autor publicó el primer volumen de esta Teología del A. T. A su tiempo fue presentado en esta revista (1999, p. 375-6). Allí expusimos las características. Por una parte, el autor no quería construir una teología sistemática, ni por otra, una historia las ideas religiosas de Israel. El primer volumen presentaba la diversidad y multiplicidad de las voces que se escuchan en el A. T. Este segundo volumen desarrolla los temas teológicos y doctrinales. Es la parte sistemática, término que no le gusta al autor, pero que para entendernos es inevitable. El volumen tiene tres partes desiguales. La primera (p. 7-219) expone doce temas: creación, elección y alianza, patriarcas, tierra prometida, éxodo, etc. En la segunda escribe sobre los profetas, la sabiduría y otros temas afines. La última parte tiene como título «hermenéutica del A.T.». Las dos primeras partes son una exposición plana de los contenidos doctrinales. Al llamar plana a la exposición, queremos decir que no se señala ni la génesis ni el desarrollo del tema, sino las concepciones y variantes tal como están en la forma actual. Por eso el subtítulo señala que es un esbozo canónico. Al decir plana, queremos indicar, además, que no hay juicios valorativos sobre las tradiciones

y sus contenidos. Es una exposición fría, académica. Muchos no esperarán otra cosa; algunos exigimos más de una *teología* del A. T. Antes señalábamos que la última parte trata de la hermenéutica del A. T. Comienza señalando lo que él entiende por «forma final canónica». Evidentemente se inspira en B. Childs; no obstante, no quiere ignorar los resultados del método histórico-crítico; seguidamente y tomando como ejemplo el tema de la creación expone la presentación que hacen B. Childs, W. Brueggemann y W. H. Schmidt y la contrasta con la suya propia. Siguen otras consideraciones sobre la interpretación sincrónica y diacrónica y sobre la importancia del periodo de la formación del canon.— C. MIELGO.

BROER, I., *Einleitung in das Neue Testament. Die Briefliteratur, die Offenbarung des Johannes und die Bildung des Kanons* (NEB.NT Ergänzungsband 2/II), Echter Verlag, Würzburg 2001, 23,5 x 15,5, 291-730 pp.

La intención del autor es intentar presentar la opinión de la exégesis mayoritaria o el consenso, aunque no siempre es fácil. Al mismo tiempo incluye textos significativos de los Padres que pueden facilitar la comprensión e interpretación del texto. Por cuestión de espacio, mucha bibliografía, especialmente extranjera, ha sido dejada de lado.

Este segundo volumen está dedicado a las cartas auténticas de Pablo, donde nos ofrece una síntesis de la vida y actividad de Pablo para pasar a la presentación de 1 Tes y el resto de las cartas auténticas: Gal, Fil, Filemón, Rom, 1 y 2 Cor. Discutidas son Ef y Col. El resto las considera de la escuela paulina. Como es habitual, trata de forma sucinta temas preliminares de la ciudad en cuestión: la situación religiosa en tiempo de Pablo, la fundación de la comunidad cristiana en dicha comunidad. A continuación analiza la carta: género, construcción y estructura de la carta, integridad literaria, motivo del escrito paulino, lugar y tiempo de composición, finalizando con los aspectos o características teológicas. Otros apartados están dedicados a las cartas católicas (Santiago, 1 y 2 Pedro, Judas) y a la literatura apocalíptica en el NT (Ap). Concluye el libro exponiendo el desarrollo de los escritos neotestamentarios como canon de la Sagrada Escritura. La cuestión del canon ha ocupado un lugar incierto en la teología y también en una introducción al NT.

El libro pretende que el lector participe en el proceso de investigación y en la discusión de los razonamientos. Por ello, el presente trabajo presenta una buena panorámica de las cuestiones discutidas actualmente en exégesis y la hace atrayente para los estudiantes y personas interesadas en el tema.— D. A. CINEIRA.

DEUTSCHMANN, Anton, *Synagoge und Gemeindebildung. Christliche Gemeinde und Israel am Beispiel von Apg 13,42-52* (BU 30), Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2001, 22 x 14, 279 pp.

La expansión y aceptación del evangelio en Antioquía entre judíos y paganos lleva a determinados grupos judíos a actuar contra Pablo (Hech 13,42-52). El desencadenante de la sublevación judía es la oferta de salvación del apóstol a los simpatizantes paganos de las sinagogas. El cambio de destinatario de la predicación no está motivada por un rechazo programático del mensaje por una parte de la sinagoga, sino más bien por una interpretación bíblica distinta (Is 49,6) y por un mandato divino. Tanto los paganos como los judíos no son grupos homogéneos frente a la predicación paulina. Son grupos con caracteres ambivalentes. La oposición contra la actividad del apóstol no se atribuye a «los judíos», sino a determinados círculos judíos en colaboración de las autoridades paganas de la *polis*. Es aquí donde se inicia el proceso de separación de la naciente comunidad cristiana, la

cual no constituye ni el nuevo ni el verdadero Israel. La comunidad de los judíos y paganos creyentes en Jesús es una parte de Israel. Lucas no quiere legitimar una nueva comunidad, sino mostrar que la comunidad continúa siendo parte de Israel. Por otra parte, los judíos incrédulos no son excluidos de Israel: se les critica que no actúen según la Escritura, pero permanecen siendo hijos de Israel y, por tanto, destinatarios del mensaje. La discusión tiene la función de legitimar la misión a los paganos en base a los LXX. El texto reflejaría la situación histórica de la comunidad en tiempo de Lucas quien considera que la misión todavía es prometedora en esos ambientes. La comparación de Hech 13,42 con Luc 4 y Hech 13,28 demuestra que coinciden los elementos del esquema misional. Al mismo tiempo, refleja diversos aspectos de la eclesiología lucana.

Nuestro autor intenta obtener una nueva visión sobre la «teoría de la sustitución» por parte de la Iglesia respecto a Israel. La comunidad cristiana, formada de judíos y paganos, no sustituye a Israel, sino que Lucas quiere mostrar que la Iglesia está *dentro* de Israel, es una parte del pueblo de la salvación y así permanece. Si el motivo del rechazo no está en el mensaje mismo, sino en la ampliación de los destinatarios del evangelio a los no judíos, entonces nuestro autor debería explicar por qué los judíos habían aceptado la existencia de los temerosos de Dios dentro de la sinagoga. Aparecen algunos errores tipográficos en los exponentes en las ediciones de los libros (pp. 29).— D. A. CINEIRA.

BLANCHETIERE, François, *Enquête sur les racines juives de mouvement chrétien (30-135)*, Les éditions de Cerf, Paris 2001, 21,5 x 13,5, 587 pp.

Parte de los capítulos ya han sido publicados anteriormente. El libro consta de dos partes: a) acercamiento socio-histórico donde analiza el contexto geopolítico, sociocultural; hace un repaso en la historiografía del término judeo-cristiano, considerado como inadecuado y problemático, para pasar a analizar las fuentes documentarias (literarias, arqueológicas). El capítulo 3 analiza la denominación *notzri-christianos-judeo-cristiano* y cómo esta comunidad se dividió en base a una hermenéutica sobre la persona de Jesús. El cap. 4 discute si el nazareísmo primitivo fue misionero. Según el autor, no sería misionero en el sentido que hoy lo entendemos. La comunidad primitiva (proto-nazarea o mateana) aparece como una corriente más dentro del judaísmo polimorfo palestino. Está compuesta por discípulos de Jesús que se consideran parte de Israel. Dicha comunidad forma un grupo defensor de un conjunto de ideas y valores justificados por una *halaka* propia, manteniendo relaciones conflictivas *ad extra* y lazos análogos a las relaciones del maestro con los discípulos *ad intra*. Nuestro autor constata dos separaciones: una dentro de la misma comunidad de creyentes en Jesús entre nazarenos y cristianos, que se traduce en el anti-paulinismo o en la controversia pascual (problemas culturales). Y por otra parte, la escisión entre nazarenos-cristianos y judíos tradicionales: los nazarenos son judíos preocupados por la observancia de los preceptos (*mizvot*), lo cual les llevó a ser rechazados por los cristianos. Por estar convencidos de la mesianidad de su maestro, el rabbí Yeshua, de quien siguen su *halaka*, fueron igualmente rechazados por el judaísmo normativo. Los proto-nazarenos fueron rechazados por sus hermanos judíos por falta de solidaridad, por rechazar la unidad dentro de la uniformidad, por ser secesionistas y por hacer una interpretación propia de la Escritura.

b) La segunda parte del libro describe, después de unas reflexiones metodológicas, la Torá, los *mizvot* y la praxis del nazareísmo, sus ideas y sus creencias. Para ellos, Jesús fue un restaurador histórico de Israel y no un fundador. Jesús se colocaría en la corriente pietista de los antiguos *hassidim*, cuyo ideal era la práctica y no el estudio con el fin de cumplir la voluntad del padre. El nazareísmo se caracteriza por la conciencia de una pertenencia al *verus* Israel escatológico, por la práctica integral de los *mizvot* y el uso de una

halaká propia, por la espera del Reino, por una organización institucional (lugares de reunión y ritos propios, poder de expulsar a miembros) y por la enseñanza de dichos y hechos del maestro como principio constitutivo y legitimador de la comunidad. Se elabora una ortodoxia.

Este estudio intenta rastrear los orígenes del cristianismo palestinese del año 30 al 135 d.C., momento de la aparición de una comunidad exclusivamente helenocristiana en Jerusalén. La obra se enmarca dentro de la tradición según la cual las raíces del cristianismo hay que buscarlas en un judaísmo plural de comienzos de nuestra era. El protonazareísmo sería, por tanto, una de las corrientes constitutivas del judaísmo palestinese a comienzos del I y supuso una crisis interna en el seno del judaísmo.— D. A. CINEIRA.

ROH, Taeseong, *Die «familia dei» in de synoptischen Evangelien. Eine redaktions- und sozialgeschichtliche Untersuchung zu einem urchristlichen Bildfeld* (NTOA 37), Universitätsverlag Freiburg, Schweiz - Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2001, 23,5 x 15, 311 pp.

Este volumen presenta una comparación de la familia dei en el AT y el NT basada en 3 aspectos: a) intensificación del uso de la metáfora padre-hijo en el NT. b) Ampliación de la filiación divina del AT (pueblo de Israel) a todos los creyentes cristianos, judíos o paganos en el NT. Esta ampliación también se constata en escritos intertestamentarios (PsSal, JosAs). c) Integración de los nuevos hijos de Dios en la familia dei como hermanos, lo cual es algo nuevo en el NT respecto al AT, y se funda en una relación común con Dios.

El trabajo tiene 3 enfoques: a) enfoque metafórico (campo de figuras): analiza las metáforas que constituyen el campo de figuras de la familia dei. b) enfoque histórico-redaccional: las metáforas se encuentran en unidades textuales en las cuales se puede distinguir diacrónicamente tradición y redacción, lo que permite ver el uso de la metáfora. c) enfoque histórico-social: los textos surgen en un contexto histórico y pueden contener una realidad social. El análisis se realiza en los evangelios sinópticos y en la fuente Q. Se estructura en 4 apartados: la representación de la familia dei en Q (II), en Mc (III), en Mt (IV) y en Lc (V). Hay que añadir dos apéndices: la separación de la comunidad local de los carismáticos itinerantes y la concepción de la familia dei en el evangelio de Tomás.

El concepto de familia dei fue usado por Jesús, concepto éste que nos transmitieron carismáticos itinerantes y quienes intentaron ponerlo en práctica en su vida. Según éstos, Jesús habría tenido una doble relación social y por tanto una doble ética: una ética para los seguidores de Jesús (carismáticos itinerantes) y otra para simpatizantes (partidarios sedentarios, Mc 3,31-35), con lo que utilizó expresiones familiares. La familia dei es para el Jesús histórico un pensamiento conceptual que complementa la idea de seguimiento. Seguidores y miembros de la familia dei forman como dos círculos concéntricos: todos pertenecen a la familia dei; un círculo más reducido sigue a Jesús con una vida itinerante. Q es una fuente cercana a estos carismáticos itinerantes, donde se encuentran dos imágenes: Dios como padre y Dios como madre (sabiduría). Falta una concepción de la relación de los hijos. De la relación de los simpatizantes hacia Jesús surgen en Mc lazos de hermandad entre los miembros (Mc 3,31-35). La comunidad de Mc necesita la familia dei como figura de identificación para terminar con el influjo de carismáticos itinerantes (Mc 10,13-16; 9,33-37; 7,9-13; 10,1-12). Mt y Lc representan dos síntesis de las viejas fuentes. Mt se orienta más a Q, y Lc a Mc. Mt intensifica las representaciones que llegan hasta él, así la representación de Dios como Padre en el sermón de la montaña, y los hijos deben imitar la acción de Dios (amor a los enemigos); se debe entablar una relación entre los hijos lo que ayuda a superar la separación entre paganos cristianos y judeocristianos (Mt 23,8) y

solucionar el problema de los impuestos (relaciones ad extra). Lo característico de la representación de Lc es que la familia dei está dirigida a todos los hombres. Todos los cristianos son para Lc hermanos, independientemente de la comunidad a la que pertenezcan.

Esta tesis, dirigida por Theißen, constata el cambio de la forma social de un radicalismo itinerante hacia una comunidad local. También se percibe una evolución de los receptores: el pueblo de Israel se abre a todos los pueblos.— D. A. CINEIRA.

ALKIER, Stefan, *Wunder und Wirklichkeit in den Briefen des Apostels Paulus. Ein Beitrag zu einem Wunderverständnis jenseit von Entmythologisierung und Rehistorisierung* (WUNT 134), Mohr Siebeck, Tübingen 2001, 23,5 x 16, 354 pp.

El objetivo de la investigación no es demostrar la posibilidad o imposibilidad de milagros sino constatar una experiencia extraña en esos textos. El planteamiento no se debe reducir a la pregunta si Pablo reivindica para sí haber hecho milagros o no. Más bien, se deben tomar en consideración todos los dichos que transmitan información sobre acontecimientos extraordinarios, así como la supuesta aceptación como realidad y sus formas de percepción. Se acepta la posibilidad de acontecimientos extraordinarios en el pasado, presente y futuro. El punto de partida del trabajo es que los milagros pueden ser encontrados sólo en correlación a la comprensión de la realidad. Por eso analizará en cada texto su construcción de realidad y su situación de maravilloso para descubrir tendencias y estructuras repetidas. Pablo pretende crear una relación de comunicación mediante sus cartas. Dado que el remitente quiere influir en el sistema de convicciones de los destinatarios, él está ligado a una forma de escribir referencial. Nuestro autor estudia las cartas desde una perspectiva semiótica.

La concepción de milagros que usa proviene de estudios de textos judíos, paganos y cristianos a lo largo de la historia. Define el milagro como «ein mittels menschlich Möglichkeiten übersteigender Kraft absichtlich bewirktes, nicht alltägliches Geschehen». En la primera parte del trabajo expone el planteamiento, pues éste influye mucho sobre los resultados que se obtienen. Comienza con la biografía de Macrina compuesta por Gregorio de Nisa, para mostrar las dudas que surgían en esa época sobre los milagros y para poner en tela de juicio la falsa afirmación de que los milagros eran en la antigüedad experiencias casi cotidianas. La reacción de confusión y pánico de los presentes ante un milagro demuestra que el milagro rompía también con la experiencia cotidiana.

De las aporías de la historia de la investigación se hace patente la necesidad de buscar un nuevo camino: el enfoque semiótico, el cual es desconocido en ámbitos teológicos; por ello lo presenta brevemente. Presenta el concepto de signo por la relevancia que tiene para la semiótica, así como el concepto de texto como un tejido de signos, de intertextualidad como un juego o conjunto de textos dentro de la cultura, de enciclopedia, de universos del discurso. Acude al concepto de lector recepción-ascético. El concepto sociológico de memoria cultural constata que la identidad de grupos y sociedades se constituye mediante un proceso de signos. Pablo intenta crear con su estrategia argumentativa una identidad cristiana.

Todos los apartados de la primera parte del libro sirven para determinar el planteamiento y el horizonte de la cuestión antes de pasar a la exégesis del milagro, a la que dedica la segunda parte. El autor no cree que sea suficiente examinar únicamente los textos en los que Pablo habla de su actividad milagrosa sino que tomará las cartas, cada una en sí misma, como un todo para preguntarse cómo está construida y presupuesta la realidad en las cartas y en qué lugar acepta dichos y narraciones sobre acontecimientos extraordinarios. En la tercera parte saca las conclusiones generales de las cartas analizadas de las estructuras y tendencias repetidas. La comprensión del milagro paulino está enraizada en

la concepción judía de Dios: Dios libera mediante su acción poderosa-maravillosa a todos los que confían en su hijo. La vuelta a la vida de su hijo es el mayor hecho maravilloso, el punto central de la teología paulina.– D. A. CINEIRA.

PILHOFER, Peter, *Philippi. Bd. II: Katalog der Inschriften von Philippi* (WUNT 119), Mohr Siebeck, Tübingen 2000, 24 x 16, 916 pp.

El primer volumen de esta obra ya fue descrito en esta revista. Este segundo volumen ha recogido de forma sistemática el material epigráfico sobre la ciudad de Filipos. El material se encuentra bastante disperso por lo que el presente libro es una gran ayuda para los investigadores de dicha ciudad. El autor ha recogido 648 inscripciones pertenecientes al territorio de Filipos. En cada descripción de la inscripción nos ofrece distintos aspectos: a) dónde ha sido publicada o analizada, b) dónde se encontró y dónde se encuentra; c) una descripción de la inscripción, d) el texto con su traducción en alemán, e) un comentario crítico. La presentación de las inscripciones está organizada según el lugar de su descubrimiento. Comienza con Kevalla y sigue con la Via Egnatia hacia Filipos, que divide en 8 zonas. Se echa en falta un mapa detallado de los lugares. De mucha utilidad son los índices catalogados por personas, ciudadanos romanos, *cognomina* de nombres romanos, personalidades históricas prominentes, lugares, aspectos romanos, cosas de Filipos, religión y términos característicos.

No todos los textos tienen la importancia del decreto de Alejandro Magno (n. 150a). La mayoría son inscripciones funerarias u honoríficas. Éstas permiten conocer la composición étnica de la población pudiente, así como la expectativa de vida de la época. La constatación de inscripciones griegas y latinas muestran la mezcla de población nativa con los latinos. No faltan las conexiones de S. Pablo con Filipos. A los que escribió desde Éfeso habrían reconocido lo que significaba «los de la casa del César» (Fil 4,22) porque esos eran miembros de la *familia Caesaris* en Filipos a finales del reinado de Tiberio (n. 282). Epafrodito de Fil 2,25 pudiera referirse a un personaje [*E]paphrodit[us]* que aparece en una inscripción latina (n. 425). Lidia (Hech 16,14), la comerciante de púrpura oriunda de Tiatira, es evoca en un texto griego donde se menciona a «Antioco, hijo de Licos, de Tiatira, principal de los comerciantes de púrpura» (693). Ésta es la única de las 49 inscripciones de Mertzides que nuestro autor considera auténticas. Pilhofer amplía la lista de inscripciones encontradas en la colonia mediante la inclusión de 68 textos difuminados entre Asia e Italia donde se menciona la ciudad de Filipos.

Como suele suceder con la reconstrucción de las inscripciones, no siempre está garantizada y la colección tampoco está completa dado que los estudiosos no han publicado todas las inscripciones referentes a esa ciudad. Pero el libro es un subsidio y ayuda muy importante para la investigación del mundo circundante de los primeros cristianos en Filipos. Pretende, por tanto, la recogida de todas las inscripciones griegas y romanas publicadas hasta la fecha, traducidas y comentadas.– D. A. CINEIRA.

### Teología

SAN AGUSTIN, *Sermones nuevos*. Traducción y edición de José Anoz. (Manantial 6), Editorial Revista Agustiniana, Madrid 2001, 18,5 x 12, 665 pp.

Hace poco más de un decenio los estudiosos de san Agustín se vieron gratamente sorprendidos por el anuncio del hallazgo de nuevos sermones del obispo de Hipona en la

biblioteca municipal de Maguncia (Alemania). La mayor parte de ellos eran inéditos y otros ofrecían un texto más amplio del conocido hasta entonces. F. Dolbeau, su descubridor y primer editor, los fue publicando en diversas revistas a lo largo de varios años; finalmente aparecieron reunidos en un único volumen (*Augustin d'Hippone. Vingt-six sermons au peuple d'Afrique*. Édité par F. Dolbeau, Paris 1996).

De modo similar, la traducción española de esos mismos sermones, que ha ido apareciendo en varios números en la *Revista Augustiniana*, ve ahora la luz en un único volumen. La edición, que corre a cargo de J. Anoz, que es también su traductor, va precedida de una breve introducción. Su autor ha hecho una opción clara: en ella habla sólo de la edición, dejando de lado a los sermones en sí mismos. Probablemente el lector no especialista echará de menos una presentación global de este conjunto de los mismos que le oriente de alguna manera en su lectura. A ello no debería ser óbice el que cada sermón vaya acompañado de la información disponible en el, sin duda, copioso aparato crítico. Quizá haya tenido algo que ver en ello el deseo de no aumentar las páginas. Pero juzgamos que nada habría perdido la edición si hubiera salido en dos volúmenes; al contrario, habría ganado en facilidad de manejo.

El lector encontrará traducido, además del texto propio de los sermones, los abundantes textos complementarios aducidos en nota por su primer editor para avalar la paternidad agustiniana de aquellos. A las notas de F. Dolbeau, J. Anoz añade otras de propia cosecha, señaladas con asterisco. En cuanto al texto mismo, introduce algún que otro cambio en la puntuación. La traducción está hecha sobre la base de dos convicciones: la primera, que en su predicación san Agustín no se movía por razones de estética literaria y, por tanto, el traductor no debe buscarla tampoco; la segunda, que san Agustín no es un estilista azoriniano ni, aún menos, un pensador sólo ingenioso. Por eso «mi versión, en vez de tratar de aligerar el texto, de modernizar su lenguaje, adrede he conservado el ritmo, lento a veces, a veces rápido, de Agustín, y, con la exactitud que me ha permitido la estructura del español, se ha atenido a los meandros de la argumentación y retórica agustinianas». «El lector encontrará, sigue diciendo el autor, vocablos españoles de los que hoy se hace escaso o nulo uso... los utilizo no por placer arcaizante, sino porque no veo que su ausencia del lenguaje coloquial imponga renunciar dogmática y sistemáticamente a ellos y, sobre todo, para que puedan mostrar con orgullo su noble y perenne casta latina».

El libro concluye con numerosos índices que, sin duda, enriquecen la obra: de citas del AT, de citas del NT, de citas agustinianas, de autores citados, de materias, además del índice general. En este último los sermones son presentados por el tema de que tratan. Se echa de menos un índice de los mismos según las siglas con que habitualmente se les conoce, ya sea con referencia a Maguncia (M), ya a Dolbeau (D). Supongamos que un lector quiere encontrar el sermón el s. D12; ¿tendrá que ir examinando uno a uno hasta que tope con él o contándolos hasta que llegue al número 12?— P. DE LUIS.

RING, Th. G., *Die «unvergebbare» Sünde wider den Heiligen Geist in Mt 12,31f nach der Deutung des hl. Augustinus*, Augustinus Verlag, Würzburg 2000, 22,5 x 15, 120 pp.

Entre las obras en que el obispo de Hipona comenta las cartas de san Pablo se encuentra una que lleva por título *Exposición incoada de la Carta a los Romanos*. En efecto, asustado el santo por la magnitud y dificultad del proyecto de comentar la carta paulina en su totalidad, desistió de él tras haber expuesto únicamente el saludo inicial (Rom 1,1-7). Como es sabido, la segunda mitad del primer y único libro versa toda ella sobre la cuestión que tangencialmente le salió al paso, esto es, averiguar cuál es el pecado contra el Espíritu Santo que no se perdona ni en este mundo ni en el futuro (Mt 12,31-32).

La preparación de la edición bilingüe latino-alemana de esta obra agustiniana ha llevado a Thomas G. Ring O.S.A. a estudiar la interpretación que ofrece san Agustín de dicho texto de san Mateo en el conjunto de su obra, antes y después del escrito mencionado. Los resultados de su investigación los ofrece en este pequeño libro.

El santo no es el primer autor ortodoxo que se enfrenta al texto de san Mateo, de que se habían servido grupos heréticos o cismáticos (p. e., Montanistas, Novacianos y Donatistas) para poner en entredicho la doctrina y práctica penitencial de la Iglesia. Antes lo habían hecho, en el mundo latino, san Ambrosio y el ignoto autor denominado Ambrosiaster. La interpretación dada estos autores ocupa el primer y breve apartado del estudio. El segundo, dedicado ya a san Agustín, contiene el análisis, uno a uno, de los principales textos del santo concernientes al tema, por orden cronológico (*De sermone domini in monte* 1,73-76, *Epistulae ad romanos inchoata expositio* 14-23, *Sermo* 71, *Epistula* 185,48ss; *Enchiridium de fide, spe et caritate* 83), completados con otros que incluyen referencias menores. Al análisis sigue una breve síntesis de los resultados conseguidos.

El autor muestra la continuidad básica del santo en la comprensión del pecado contra el Espíritu Santo, que busca armonizar la verdad de las palabras del Señor con la praxis eclesial de no negar el perdón a nadie que, arrepentido, lo solicite. Por ello asocia el pecado no a una específica trasgresión material, sino a una actitud subjetiva de cerrazón a la misericordia del Señor. Junto a esa continuidad, T. G. Ring no deja de señalar determinados aspectos de cambio, sea en la terminología, sea en los sujetos que pueden cometer dicho pecado, sea en las circunstancias en que suele manifestarse. En el tercer apartado, el libro incluye la traducción al alemán de los textos agustinianos examinados con anterioridad junto con *De diversis quaestionibus LXXXIII*, 26. La obra concluye con índices bíblico, de autores y materias.– P. DE LUIS.

KLIEMANN, P., *Glauben ist menschlich. Argumente für die Torheit vom gekreuzigten Gott*. Calwer Verlag, Stuttgart 2001, 12,5 x 18,5, 296 pp.

La actual problemática originada en torno al tema de la fe en el debate y en la vivencia de muchos creyentes y no creyentes en una sociedad secularizada, está consiguiendo el que cada vez se vaya intensificando la comprensión de la actitud creyente cristiana como algo que responde a la situación del hombre de todos los tiempos. De aquí el título dado a esta obra sobre si es humano el creer. Se trata el tema desde un contexto de la Iglesia de la Reforma, donde sabemos cómo la teología de la fe ha sido la piedra de toque y de disenso frente a otras confesiones cristianas, especialmente en épocas de enfrentamiento confesional. El autor hace recurso a los principios bíblico-teológicos confrontados en ciertos momentos con el pensamiento más radical de la época moderna y sabe extraer las consecuencias a la hora de valorar los argumentos que pueden fundamentar la racionalidad de la actitud creyente. Al lado del análisis del hecho religioso y la presencia de la religión como fenómeno humano, se unen los argumentos en torno a la discusión entre la *theologia gloriae* y la *theologia crucis*, siguiendo la tesis clásica de la Reforma y acto seguido se analiza el alcance del significado de Cristo como sentido y razón de la existencia y las implicaciones de su misterio y mensaje. Sigue reflexionando el autor sobre la situación del cristiano en la historia y su actividad múltiple en lo social y lo político, con las implicaciones teológicas que todo ello conlleva en la tensión en la cual vive su fe, desde esa dimensión escatológica de la existencia creyente. Buenas orientaciones para la transmisión de la fe en situaciones a veces adversas, pero siempre con la conciencia de que en última instancia, a pesar de los argumentos aducidos, todo sigue siendo gratuito y no producto del esfuerzo humano, aunque lo implique.– C. MORÁN.

VALENTÍN, J.,- WENDEL, S. (Hg.), *Unbedingtes Verstehen?! Fundamentaltheologie zwischen Erstphilosophie und Hermeneutik*, Friedrich Pustet, Regensburg 2001, 13,5 x 21, 179 pp.

La obra en colaboración que presentamos se preocupa básicamente de uno de los aspectos en los cuales se ha centrado siempre el estatuto de la disciplina que se ha dado en llamar Teología Fundamental: qué lugar ocupará la racionalidad en el ámbito de la fe y de la reflexión teológica. Es el tema de siempre cuando se trata de dar razón de la esperanza que habita en el cristiano (1 P 3, 15) y que se ha constituido en la misión propia de dicha disciplina teológica. Los autores estudian los temas en síntesis monográficas y en contextos diferentes, insistiendo en la reflexión sobre los condicionamientos de una herméutica que hunde sus raíces tanto en la experiencia de la fe en su densidad más fuerte humana, como en los inicios del saber racional, pasando por el estudio del alcance de las filosofías del lenguaje en sus diferentes variantes y capacidad del lenguaje humano como medio de la manifestación de Dios en la historia de los hombres o las reflexiones basadas en filosofías estructuralistas con pretensiones más de tipo fundamentalista en la presentación del mensaje revelado. Unos y otros estudian el tema con la preocupación de hallar lugares de encuentro, que sirvan para configurar y estructurar el tratado teológico de fundamentación de la credibilidad de la revelación cristiana y de la razonabilidad de la fe, a la hora de la oferta que el creyente y el teólogo pueda hacer de su fe en el mundo secular y posreligioso en el que le está tocando vivir su fe o realizar su tarea como teólogo. Bienvenidas reflexiones de este calibre en el amplio campo ofrecido a la fundamentación teológica del mensaje revelado cristiano.- C. MORÁN.

STUBENRAUCH, B., *Dogma dialógico. El diálogo interreligioso como tarea cristiana*. DDB, Bilbao 2001, 17 x 19,5, 330 pp.

Una de las preocupaciones en el actual debate teológico y en la vida de la comunidad eclesial es precisamente la dedicación a la labor de fundamentación teológica del diálogo interreligioso, sin perder la propia identidad y abiertos a los aspectos más positivos de toda experiencia religiosa en el ámbito de las múltiples tradiciones religiosas presentes en la humanidad. El autor de este trabajo aborda el tema desde esa perspectiva, partiendo del estudio sobre la concepción de la verdad desde los fundamentos bíblico-teológicos, uniéndolo con el análisis del concepto de creación y salvación, todo ello como base sobre la cual se pueda estructurar cualquier reflexión y conclusiones en el diálogo interreligioso. A su vez sigue analizando otros temas como son Comunidad y Persona, Espíritu e Iglesia, Gracia y Libertad, Mística y Ethos desde una perspectiva sumamente innovadora y que colaboran en la fundamentación y configuración de la reflexión teológica, mediadora de cualquier pretensión en el proyecto y praxis del diálogo entre las religiones. Es aleccionador cómo el autor sabe extraer conclusiones renovadoras de la lectura realizada desde la tradición más auténtica eclesial, en el recurso a épocas clásicas de la teología, desentrañando de las mismas la gran riqueza teológica presente en reflexiones en torno al misterio cristiano, realizadas en épocas que nos parecerían que tienen poca preocupación con las inquietudes que hoy nos asedian por todas partes, como algo que nos viene exigido desde las mismas bases bíblico y dogmáticas, con el respaldo autoritativo de las conclusiones del Vaticano II en sus diferentes documentos. Obras de esta índole son las que irán creando en la teología cristiana este ambiente de diálogo entre las diferentes tradiciones religiosas y de ahí irá pasando al pueblo cristiano, hasta que se vaya haciendo realidad concreta en la conciencia eclesial. Por esto agradecemos al autor el que haya aportado reflexiones tan

sugerentes y fundadas sobre una de las preocupaciones teológicas más urgentes en la era de la globalización diferenciada.— C. MORÁN.

SCOGNAMIGLIO, E., *La Trinità nella passione del mondo. Approccio storico-critico, narrativo e simbolico* (Cammini nello Spirito 39), Ed. Paoline, Milano 2000, 21 x 13,5, 494 pp.

Siguiendo los pasos de otros teólogos italianos actuales, sobre todo en la línea de pensamiento de su paisano B. Forte, E. Scognamiglio ofrece este completo manual de teología trinitaria, sin duda fruto de su labor académica en Roma (San Bonaventura) y otros centros de Italia Meridional.

La obra, orientada desde sólidas bases antropológicas, bíblicas, pastorales y espirituales, consta de cuatro secciones o capítulos. Con un método inductivo, se parte de la relevancia del misterio trinitario para la fe del hombre actual (cap. 1). Luego, desde el punto de vista bíblico, se trazan las grandes líneas de la presencia de Dios en la historia de la salvación, para culminar con la lectura trinitaria del evento pascual (cap. 2). La tercera parte (cap. 3) se ocupa de la reflexión sistemática sobre el Misterio trinitario desde los orígenes de la Iglesia hasta la teología contemporánea. El autor repasa las aportaciones de Agustín y los grandes tratadistas de la escolástica (Ricardo de S. Víctor, Tomás de Aquino, Buenaventura), para desembocar en la moderna teología trinitaria (Barth, Moltmann, Rahner, von Balthasar). Por último, propone una aproximación simbólica al Misterio por la «necesidad de sentir la Trinidad en la vida cristiana». Un modo cristiano de entender a Dios que «cambia y condiciona la historia del ser humano» (cap. 4).

Es una obra actualizada, por ello extraña que omita en su seleccionada bibliografía algunos manuales recientes (Greshake, Ladaria), así como la importante contribución española a la materia representada por el Diccionario Teológico *El Dios Cristiano* del Secretariado Trinitario. Contiene índice de autores y de materias.— R. SALA.

OBERDORFER, B., *Filioque. Geschichte und Theologie eines ökumenischen Problems* (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie 96), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2001, 23,5 x 15,5, 628 pp.

La llamada «controversia del filioque» marcó decisivamente la desintegración de la unidad de las Iglesias cristianas al final del primer milenio y desencadenó un encendido debate teológico-doctrinal entre oriente (ortodoxia) y occidente (catolicismo romano) que ha perdurado durante siglos a lo largo de todo el segundo milenio. Este trabajo de investigación, presentado como tesis de habilitación en la Facultad de Teología Protestante de la Universidad de Munich, ofrece un pormenorizado estudio de la cuestión, de indudable interés ecuménico, desde la inmejorable perspectiva del nuevo milenio que comienza.

El volumen está dividido en cuatro partes. La primera estudia los presupuestos bíblicos y el trasfondo de la cuestión en el período de formación del dogma trinitario (s. IV). La segunda parte presenta la historia de la «controversia del filioque» en sus sucesivos capítulos: desde su incorporación al credo por los sínodos de Toledo II (447) y III (589), hasta el decreto de unión del Concilio de Florencia (1439), pasando por el «cisma fociano» y por la recepción del tema en la alta Edad Media (Anselmo, Pedro Lombardo, Tomás). La tercera parte trata la problemática teológica de la cuestión en la modernidad y en el debate contemporáneo: el punto de vista de la Reforma, el diálogo veterocatólico-ortodoxo (Michaud, Küry; Bolotov, Bulgàkov), la teología trinitaria occidental (Barth, Rahner, Moltmann, Pannenberg), la nueva teología ortodoxa, tanto rusa como griega (Chomjakov,

Karsavin, Lossky; Androustos, Karmiris, Nissiotis) y los documentos emanados por los foros de diálogo interconfesional: acuerdo de teólogos protestantes y católicos (1981), documento de estudio de «Fe y Orden» del CEI (1988), recomendación de la Conferencia de Lambeth (1978), declaración del Pontificio Consejo para la unidad (1995), Orientaciones de VELKD (1997). En la última parte, «El origen del Espíritu. Teología de un problema ecuménico», el autor expone las conclusiones de su investigación.

Hasta los años 60, prácticamente toda la literatura teológico-trinitaria ortodoxa, y en particular su pneumatología, estaba dominada en exceso por la preocupación polémica de condenar la «herejía» latina del filioque. Y por la parte occidental, todavía en 1980, Y. Congar escribía a propósito con clarividencia, pero no sin cierto pesar: «En diez siglos de discusiones ninguna de las partes ha logrado convencer a la otra y obligarla a unirse a ella. No se conseguirá tampoco en el futuro. O mejor, para decirlo claramente, no es ese el fin a lograr». Hoy los esfuerzos del diálogo ecuménico han dado ya sus frutos y por ambas partes se ven las cosas con más serenidad y optimismo. Hay un consenso general en que se trata de dos formulaciones dogmáticas sobre el origen del Espíritu («a Patre Filioque» y «ex Patre per Filium») derivadas de dos tradiciones trinitarias distintas (latina y griega), pero ambas legítimas y complementarias. Y que cada una de ellas tiene su coherencia y razón de ser de acuerdo con la sensibilidad propia y las categorías del lenguaje de la tradición de la que provienen. Con estas premisas el Filioque hoy no debería ser un problema. En realidad sólo lo fue cuando, de forma del todo irregular, pasó de ser una expresión teológica a convertirse en fórmula magisterial.

El libro está editado en pastas duras y además de la bibliografía contiene índices de autores y materias.— R. SALA.

PIKAZA, X., *Creo en el Espíritu Santo* (Credo 7), San Pablo, Madrid 2001, 17,5 x 11, 103 pp.

Como indica el autor cuando decimos «creo en el Espíritu Santo» correspondemos a su confianza en nosotros, pues es el Espíritu el que hace que nosotros creamos, que podamos decir «creo». Este libro de bolsillo es un conciso y precioso comentario al largo artículo final del credo apostólico sobre el Espíritu Santo que, en la «santa» iglesia católica, actúa la comunión de los «santos», el perdón de los pecados y la vida eterna.

Se trata de una confesión y una reflexión sobre el Espíritu desde la perspectiva bíblica. Ante todo confesión de fe gozosa. Pero también reflexión teológica, para comprender mejor aquello que profesamos. Y en una perspectiva bíblica, más allá de las frías fórmulas proclamadas por el magisterio de la Iglesia. Una síntesis accesible y muy manejable también en tareas catequéticas o apostólicas, donde no queda tanto tiempo para leer.— R. SALA.

EMERY, G.- GISEL, P. (eds.), *Le Christianisme est-il un monothéisme?* (Lieux Théologiques 36), Labor et Fides, Genève 2001, 22,5 x 15, 396 pp.

Esta publicación recoge los trabajos de los cursos de doctorado de un programa interconfesional e interdisciplinar sobre el monoteísmo trinitario. Fue organizado conjuntamente por cuatro facultades de teología suizas (Fribourg, Genève, Lausanne y Neuchâtel) bajo la dirección de los profesores Gilles Emery (Fribourg) y Pierre Gisel (Lausanne).

Son 15 autores los que ofrecen sus aportaciones sobre la materia. Tras la presentación, el libro comienza con el preámbulo a cargo de los codirectores. Siguen las distintas colaboraciones reunidas en tres secciones («puntos de vista», «relecturas de la tradición» y

«encuentros con la modernidad») encabezadas cada una por una breve introducción a la temática. La obra termina con otros dos artículos de Emery y Gisel a modo de «conclusiones y proposiciones».

En la primera sección se encuentra un panorama de los problemas ligados a la cuestión del monoteísmo cristiano desde el punto de vista de la historia de las religiones (F. Stolz, O. Abel), del judaísmo (T. Römer), del diálogo interreligioso (K. Blaser) y de la crítica feminista (E. Parmentier). La segunda sección repasa los momentos más significativos de la historia de las doctrinas sobre el Dios cristiano: el monoteísmo trinitario clásico del s.IV (J. Wolinski) y el influjo del neoplatonismo (D. O'Meara), la escolástica (G. Emery) y la reforma (B. Rordorf). La última sección de la recopilación confronta el monoteísmo cristiano con el pensamiento de los ss. XIX y XX: idealismo alemán (D. Korsch, M. Boss), sofología (R. Jaquenoud), postmodernidad (M. Leiner, C. Theobald). ¿Es el cristianismo un monoteísmo? Korsch habla de un «monoteísmo de la reconciliación». Porque, como señala Emery, de la expresión «monoteísmo trinitario» lo problemático hoy no es tanto la articulación de los dos términos, sino el empleo de la palabra misma «monoteísmo», demasiado ligada al racionalismo moderno y tan evocadora siempre de los totalitarismos y sus nefastas consecuencias.– R. SALA.

VASEL, S., *Philosophisch verantwortete Christologie und christlich-jüdischer Dialog. Schritte zu einer doppelt apologetischen Christologie in Auseinandersetzung mit den Entwürfen von H.-J. Kraus, F.-W. Marquardt, P.M. van Buren, P. Tillich, W. Pannenberg und W. Härle*, Chr. Kaiser Gütersloher Verl., Gütersloh 2001, 22,5 x 15, 768 pp.

Se trata de un voluminoso trabajo de investigación presentado en el 2000 como tesis doctoral en la Universidad de Siegen. El autor propone una revisión de los fundamentos de la cristología dogmática en diálogo con el judaísmo, a partir del estudio de las aportaciones de 6 teólogos protestantes contemporáneos.

Frente al transfondo antisemita que, de forma más o menos velada, secularmente había servido a la cristología para destacar la novedad cristiana, ya el maestro Barth, en la segunda parte de su *Dogmática*, recordaba que quien cree en Jesús tiene que aceptar a los judíos como antepasados y parientes de Jesús porque, si no es así, se está rechazando con el judaísmo al propio Jesús. También en este sentido, desde los años 80, una de las principales preocupaciones de la presente fase de la investigación sobre el Jesús histórico (*Third Quest*) es precisamente la de resituar a Jesús en el judaísmo de su tiempo. Junto a la labor de autores judíos empeñados en recuperar a Jesús para el judaísmo (Buber, Klausner, Flusser, Vermes, etc.), diversos autores cristianos han ido dando importantes pasos hacia una cristología mejor articulada con la tradición mesiánica del judaísmo.

Es un hecho históricamente constatable que la cristología cristiana ha dividido a cristianos y judíos. Pero no es menos cierto que a menudo han sido ciertas interpretaciones maximalistas del NT y el olvido consciente del marco de las promesas de la primera alianza con el pueblo de Israel, lo que desafortunadamente llevó a la doctrina cristológica, tanto católica como protestante, a degenerar en ideología antisemita. La esperanza mesiánica une para siempre a judíos y cristianos. Unos y otros esperamos la venida del Mesías, más allá de separaciones y desconfianzas mutuas. El cristianismo no debería perder nada reconociendo la evidente irredención del mundo, ni el judaísmo sentirse superado admitiendo la difusión entre las gentes de la esperanza mesiánica a través del cristianismo. Con esta orientación común se puede desarrollar una cristología fruto del diálogo entre cristianos y judíos.

El trabajo de Stephan Vasel consta de tres partes. En las dos primeras expone los proyectos cristológicos de los autores estudiados, agrupados de tres en tres, siguiendo en

cada capítulo un esquema de desarrollo idéntico en cuatro secciones (rasgos generales de su cristología, premisas filosófico-religiosas, testimonio de Israel, conclusiones). En la última parte hace su propia propuesta, a modo de conclusión, presentándola en forma de tesis.

Las cristologías de los autores examinados en la primera parte tienen en común su interés por mostrar las raíces judías de la fe cristiana. Para Hans-Joachim Kraus Jesús es el profeta mesiánico de los pobres, no un superhombre, sino el «hombre mesiánico» por excelencia. El rechazo judío de su mesianismo nada tiene que ver con la incredulidad de Israel. Se trata de un no particular que hay que respetar como voluntad del Dios fiel a sus promesas. Como señala Friedrich-Wilhelm Marquardt sólo cuando seamos capaces de apreciar teológicamente lo que de positivo hay en la incapacidad judía para aceptar a Jesucristo se habrá superado definitivamente el antisemitismo cristiano. Una cristología en camino, como vía a recorrer y no como meta ya alcanzada, constituye asimismo el fundamento del proyecto teológico de Paul van Buren.

Los tres autores analizados en la segunda parte indican la orientación filosófica de una cristología «teológicamente responsable» en diálogo con el judaísmo: Paul Tillich señalando sus fundamentos ontológicos; Wolfhart Pannenberg desde la filosofía de la historia; y Wilfried Härle en la perspectiva de la filosofía de la religión. Se establecen así los presupuestos de un fecundo intercambio en el que el judaísmo podría reconocer al cristianismo como preparación mesiánica, el camino de la difusión universal de su misma esperanza mesiánica, mientras que, por su parte, el cristianismo podría proponer una cristología escatológica consciente de las promesas hechas a Israel, que conservan toda su vigencia, sin que pueda apropiárselas la Iglesia. Lógicamente este proyecto impone una profunda renovación de la tradición teológica cristiana.

En esta línea Vasel concluye la investigación identificando en 45 tesis los principales puntos que deben ser objeto de revisión: la teología de la creación, la relación entre particularidad y universalidad, la noción de salvación y la teología de la redención, la articulación de las orientaciones cristológicas descendentes y ascendentes, el significado de la cruz, los títulos cristológicos, los dogmas cristológicos de la iglesia antigua, la teología de la encarnación, el lenguaje de las dos naturalezas, la doctrina trinitaria y la relación entre Trinidad económica e inmanente, etc.

Los capítulos dedicados a cada autor contienen varios excursus para perfilar mejor su pensamiento. Al final se ofrece la bibliografía completa de la tesis. No se han incluido índices probablemente para no aumentar en exceso las páginas del libro.— R. SALA.

DOMÍNGUEZ, F., *Christ our Healer. A theological Dialogue with Reference to Aylward Shorter*, Paulines Publications Africa, Nairobi 2000, 14 x 21, 134 pp.

Se trata de una contribución original a la Cristología africana. Su originalidad está en centrar la reflexión en un Cristo «sanador» (*healer*), en vez de hacerlo, como suele ocurrir en Africa, en el Cristo «antepasado» (*ancestor*).

Recogiendo muchas de las ideas manifestadas antes por A. Shorter, Fernando Domínguez, un comboniano portugués, construye su Cristología sobre el siguiente hilo conductor: el misterio del mal; el sacrificio como restauración de la vida; la sanación, un desafío para la teología; la enfermedad y la sanación en el contexto africano y en el ministerio de Jesús. Culmina su trabajo con dos capítulos sugerentes: la pascua, misterio de sanación, y el sanador divino y su comunidad de fe.

El encuentro con Cristo en la Eucaristía es presentado como el vehículo esencial de la sanación. En la Eucaristía se nos comunica el poder «sanador» de la cruz y de la Pascua y los cristianos entran en contacto con la salud del Resucitado.— P. RUBIO.

O'DONNELL, C. – PIÉ-NINOT, S., *Diccionario de Eclesiología*, San Pablo, Madrid 2001, 14 x 20, 1167 pp.

De vez en cuando aparece un libro cuasiperfecto (los perfectos son muy raros), sea porque resulta útil o se hace necesario o es ameno. Pues bien, este que presentamos es uno de ellos. Es una obra que contiene todos los conceptos y personajes importantes sobre el tema de la Iglesia, por lo que le cuadraría mejor el término *enciclopedia*, como en el original inglés. Está escrita por un solo autor (completado por Pié-Ninot), y con ello se evitan las repeticiones, contradicciones o altibajos típicos de las obras en colaboración. Las diferentes voces están muy bien abordadas, con precisión, brevedad e información bibliográfica. Así que tiene las tres «ces» de los buenos libros: claro, conciso, concreto. Por supuesto que también hay cosas con las que se puede estar en desacuerdo, como diferenciar *sensus fidei* de *sensus fidelium* (el primero acto de fe, el segundo contenido de fe, según el autor) cuando en realidad es lo mismo; o entender *recepción* en sentido de acogida, cuando el concepto incluye tanto la acogida como el rechazo. Pero cierto disenso es normal para todo libro, y más con tantos temas, además de abstracción teológica.

La aportación de Pié-Ninot para la edición española es buena y comedida (aunque un buen libro es difícil de mejorar) y está claramente diferenciada, las voces añadidas por él llevan su firma y cuando el añadido se refiere a una entrada está puesto entre corchetes. Un libro así, un diccionario, se lee a modo de consulta, de forma salteada, según va siendo necesario. Pero, por si se prefiere una lectura más continua, se presentan también dos guías de voces ordenadas, una de manera histórico-sistemática (hechos y personajes, conceptos eclesiológicos) y otra de manera sacramental (ésta parece una ordenación más forzada). En resumen, un libro más que aconsejable.– T. MARCOS.

ACKERMANN, S., *Kirche als Person. Zur ekklesiologischen Relevanz des personal-symbolischen Verständnisses der Kirche*, Echter Verlag, Würzburg 2001, 14 x 22, 375 pp.

Tesis doctoral sobre la Iglesia. El tema es el estudio de la consideración de la Iglesia como persona colectiva. A primera vista puede parecer una cuestión poco importante, pero se trata de una idea tan antigua como el cristianismo. Ya en el Nuevo Testamento se habla de la Iglesia como Cuerpo de Cristo, Esposa, Virgen. Aunque es una técnica para fomentar y hacer sentir amor hacia la Iglesia, que deja de ser vista como fría institución o ente abstracto para adquirir los rasgos amables de un antropomorfismo, no es un concepto confinable sólo a la espiritualidad o la liturgia, destila también sugerencias teológicas profundas. ¿Hay acercamiento mejor a la naturaleza eclesial que el simbolismo de la *casta meretrix*, su realidad al tiempo trascendente (surgida de la revelación divina en Cristo y el impulso del Espíritu Santo en los creyentes) y conformada por la miseria humana, incluso la peor (ambición de poder en la Jerarquía, guerras y asesinatos «santos»)? El libro hace primero un recorrido por la consideración histórica de las tipologías personales de la Iglesia, desde la patristica al Vaticano II. A continuación analiza las últimas visiones que han seguido este cariz (Journet, Mühlen, Balthasar). Y termina con una parte conclusiva sobre las aplicaciones de esta simbología a cuestiones eclesiológicas (Iglesia local y universal, Comunión).– T. MARCOS.

FRANZ, A. (hrsg), *Was ist heute noch katholisch? Zum Streit um die innere Einheit und Vielfalt der Kirche* (Quaestiones Disputatae 192), Herder, Freiburg/Basel/Wien 2001, 14 x 21,5, 320 pp.

Libro en colaboración de la ya clásica serie alemana *Quaestiones Disputatae* sobre el hecho de la catolicidad eclesial hoy día. Católica no es primeramente una delimitada confesión cristiana que se distingue de otras, sino todo lo contrario, una tarea y una disposición para superar límites, para llegar a todo el mundo, un talante de universalidad. Actualmente, los problemas conectados a esta característica de la Iglesia se multiplican. Un frente es el ecuménico, en el que las otras confesiones cristianas reclaman también para sí el adjetivo universal, no sólo teológicamente, sino también históricamente, por su expansión y esfuerzo misionero. Otro es el interno, centrado en las relaciones entre Iglesia local e Iglesia universal, donde cada una reclama a la otra, sin ser absorbida por ella, para ser verdaderamente católica. El último frente es el de las religiones, pues una auténtica catolicidad respeta y acepta lo bueno de otros credos, signo de una revelación divina mayor que las estructuraciones humanas. De todo esto tratan los diferentes artículos de profesores alemanes que componen este libro, algunos muy conocidos (Pottmeyer, Hünermann, Hilberath). Concreciones especiales abordadas son el reciente conflicto de la Conferencia Episcopal Alemana con Roma sobre los centros diocesanos de información a embarazadas, cuyo certificado servía para abortar aunque los centros intentaban lo contrario (y lograban en muchos casos); o la discusión sobre el documento de la Congregación para la Doctrina de la Fe *Dominus Iesus*, sobre la necesidad salvífica de Cristo y la Iglesia, ante la última corriente teológica del pluralismo religioso.- T. MARCOS.

GARUTI, A., *Primato del vescovo di Roma e dialogo ecumenico*, Edizioni Antonianum, Roma 2000, 17 x 24, 366 pp.

Es famosa la frase de Pablo VI reconociendo el papado como el principal problema del diálogo ecuménico, precisamente el ministerio cuya función es velar por la unidad de la Iglesia universal. La encíclica ecuménica de Juan Pablo II, de 1995, recordando y reafirmando el dicho de Pablo VI, mostraba su disposición a una nueva forma de ejercicio del primado «sin renunciar a la esencia de su misión» (*Ut unum sint* 95). Justamente en esa pequeña frase se concentra todo el problema, porque ¿cuál es la esencia? Es innegable la buena voluntad de la encíclica, la mano tendida del papa, pero los problemas de fondo permanecen intactos. Podríamos sintetizarlos según el *Consejo Mundial de las Iglesias*: el primado de jurisdicción, la infalibilidad, el *ius divinum*. Todo esto es analizado competentemente por este libro. El autor es consultor de la Congregación para la Doctrina de la Fe pero esto no le impide, aunque sepamos de antemano su posición, presentar el estado de la cuestión de modo bastante neutral y más que exhaustivo. Después de un capítulo introductorio sobre el problema ecuménico del papado va presentando, cada uno formando un capítulo, la situación del diálogo católico-ortodoxo, católico-luterano y católico-anglicano. Y en cada uno de ellos ofrece una pequeña visión histórica de la división y la eclesiología subyacente, la visión concreta del primado por parte de la otra Iglesia, y un análisis de los textos conclusivos de las reuniones ecuménicas. Cada capítulo se cierra con una breve conclusión, en la que aparece la opinión del autor, que ya decimos sabida. En la conclusión final constata con cierto desaliento que apenas se ha avanzado nada, más allá de la buena voluntad. Las notas son abundantes y extensas, como la información bibliográfica, de la que da 15 páginas al principio del libro, tiene un índice onomástico al final, y la edición del libro es nítida y elegante, fácil de leer a pesar del marasmo de notas, nombres, idiomas y números.- T. MARCOS.

BOROBIO, D., *Misión y ministerios laicales* (Verdad e Imagen 151), Sígueme, Salamanca 2001, 13,5 x 21, 379 pp.

El conocido profesor de la universidad Pontificia de Salamanca aborda una vez más en este libro la cuestión de los ministerios. Otros libros suyos sobre el tema son *Ministerio sacerdotal, ministerios laicales* (1982) y *Los ministerios en la comunidad* (1999). El tema es también de mucha actualidad dada la creciente escasez de sacerdotes en la Iglesia, ya no sólo del tercer mundo, y los problemas que comporta la asunción de ministerios por los laicos, uno de cuyos vértices está en el documento de la Curia romana *Sobre algunas cuestiones acerca de la colaboración de los fieles laicos en el sagrado ministerio de los sacerdotes* (1997). La competencia y estudio informado del autor está fuera de duda, y su apertura doctrinal a los nuevos tiempos es bien encomiable. Pero los nuevos ministerios que propone parecen algo forzados, cuando en realidad vienen exigidos por las circunstancias. Animadores de base o coordinadores de zona o mensajeros es algo necesario donde hay escualidez sacerdotal y pésimas comunicaciones. Pero ¿precisa la Iglesia occidental (a la que se dirige el libro) «sanadores» si desconfiamos con razón de los curanderos? ¿Sirve de algo el «comunicador» cristiano si ya estamos atosigados por los medios de comunicación? Otros ministerios que trata («reconciliación y pacificación», «promotor familiar») le sirven para hacer un buen estudio de los sacramentos (penitencia y matrimonio), pero no es esa la cuestión. En resumen, es aceptable el planteamiento que hace de crear nuevos ministerios, pero no tanto su resolución.— T. MARCOS.

ROVIRA BELLOSO, J.M., *Los sacramentos, símbolos del Espíritu* (Biblioteca Litúrgica 15), CPL, Barcelona 2001, 16 x 21,5, 231 pp.

Libro del conocido profesor Rovira, ya emérito, sobre los sacramentos, que destila su experiencia y saber teológicos. Más que un manual de sacramentología, que estudiaría de modo sistemático los sacramentos en general y en particular y requeriría un voluminoso volumen (valga la redundancia), nos presenta un pequeño ensayo sobre la situación actual de los sacramentos. Históricamente se centra en la polémica sacramentaria entre católicos y protestantes (una de las principales balizas de separación si no se quiere decir la principal), que parece encaminada hacia encuentros y vías medias; y en la renovación teológico-sacramental del siglo XX, con apartados sobre Casel, Schillebeeckx, Ratzinger, Segundo, Ganoczy, Forte. Y sistemáticamente en la idea y finalidad del sacramento (símbolo, misterio, culto) y en cada uno de los siete ritos cristianos. Escrito inicialmente en catalán, el autor ha accedido a traducirlo (y de paso a aumentarlo) en castellano para un público más amplio. Bibliografía pertinente y actual a cada tema, aunque algunos libros se citan en el original sin su correspondiente traducción castellana (por ejemplo el de P.J. ROSATO, *Introducción a la teología de los sacramentos*, Verbo Divino, Estella 1995), fallo tal vez más achacable a la editorial.— T. MARCOS.

REALI, Nicola (ed.), *Il mondo del sacramento. Teologia e filosofia a confronto*. Ed. Paoline, Milano 2001, 13,5 x 21, 380 pp.

En el presente volumen se recogen las distintas ponencias presentadas en el Congreso Teológico «Jesucristo Único Salvador del Mundo. Pan para la nueva vida», organizado en abril del 2000 por la Facultad de Teología y el Pontificio Instituto Pastoral «Redemptor Hominis» de la Universidad Pontificia Lateranense, en colaboración con el comité local de preparación del XLVII Congreso Eucarístico Internacional.

La introducción del Prof. Nicola Reali nos habla de «El mundo del sacramento» y es una visión sintética de los temas tratados. Las aportaciones están divididas en varias secciones. En la primera parte titulada «La Historia» se presentan tres estudios sobre la eucaristía en la teología contemporánea, la teología ortodoxa y el Vaticano II, de los profesores I. Oñatibia, Y. Spiteris y E. R. Tura, para concluir con una reflexión de A. Miralles sobre «Símbolo y causa en el sacramento».

La segunda parte titulada «La Filosofía», agrupa varios estudios sobre la fenomenología de los sacramentos, el lenguaje litúrgico y la corporeidad, obra de los profesores M. Henry, J. L. Marion, J. Ladriere y R. Schaefer.

En una tercera parte titulada «La Teología», se presenta un estudio de E. Jungel sobre «Sacramento y representación» y otro de S. Ubiali sobre «Dramática de la acción sacramental».

Cuatro autores –A. Grillo, R. Gerardi, T. Vedin y P. Caspar–, presentan en la parte titulada «La Antropología» diversas reflexiones sobre la corporeidad de Cristo en la Eucaristía y el arte, así como la relación entre cosmos y gloria.

Se concluye con dos aportaciones: la primera del Card. Ruini sobre «Un método de teología eucarística» y la segunda de Mons. A. Scola titulada «Donado a la libertad».

Obra interdisciplinar con algunas aportaciones interesantes y valiosas.– B. SIERRA DE LA CALLE.

EUVE, FRANCOIS, *Penser la creation comme jeu*. Les Éditions du Cerf, Paris 2000, 13,5 x 21,5, 408 pp.

El autor, profesor en el centro Sèvres de la Facultad de los Jesuitas de París, tiene a sus espaldas una profunda formación tanto científica como teológica, lo que es una garantía sobre la seriedad de la investigación del tema de la creación, en el que tan estrechamente están unidas la ciencia y la fe.

Esta obra adopta el «modelo del juego» para pensar teológicamente la creación. En un diálogo abierto y crítico entre ciencia y teología se encuentra la noción de juego, como opuesta a aquella de trabajo.

La primera parte del estudio examina el modo cómo el hombre de hoy se relaciona con el cosmos y la naturaleza. Se analizan las posiciones de la dogmática católica sobre la doctrina de la creación del mundo tal y como se expresan en los últimos concilios. Examinando la situación actual se ve que es un elemento central la relación de la creación con la ciencia. La segunda parte tiene por objeto analizar qué es lo que significa hablar de juego en la teología, viendo su relación tanto con la tradición bíblica como con la mentalidad actual. En la tercera parte se toman más sistemáticamente las consideraciones precedentes y la reflexión filosófica aportará su colaboración a la definición de la noción de juego. En el último capítulo, el autor intenta formular la proposición teológica que quiere responder a las cuestiones planteadas en la primera parte. Se pasará de la pregunta ¿por qué hablar de juego en la teología de la creación? a ¿cómo hablar? Al mismo tiempo se afrontan las principales objeciones con el fin de subrayar que el juego permanece una noción ambivalente. Es decir que no se propone como «la» respuesta a los desafíos actuales, sino como «una» respuesta posible, entre otras.

Estudio original y sugestivo que aporta nuevas ideas a la teología de la creación y que, estoy seguro, será punto de partida para otras investigaciones.– B. SIERRA DE LA CALLE.

GAÏSE, ROGER, *Les signes sacramentels de l'Eucharistie dans l'Eglise Latine. Etudes théologiques et historiques*. Editions Universitaires Fribourg Suisse, Friburgo, 2001, 15,5 x 23, 410 pp.

Tras el Vaticano II, tanto en Latinoamérica como en Asia, pero de modo especial en el continente africano, se han puesto seriamente el problema de la inculturación del mensaje cristiano. En este contexto, desde diversos ámbitos, se ha instado a profundizar teológicamente sobre la posibilidad de utilizar –en lugar del pan y del vino– otros elementos en la celebración eucarística.

El autor de esta obra es del parecer que, antes de hacer cambios, es necesario clarificar bien las bases doctrinales. En siete capítulos trata esta problemática, con la ayuda del método histórico crítico y la hermenéutica teológica.

Comienza estableciendo el estado de la cuestión sobre el debate en torno a los signos sacramentales de la eucaristía, de modo especial en el contexto africano. Posteriormente interroga las tradiciones eclesíásticas primitivas sobre el tema de las prácticas eucarísticas analizando, además de los pasajes bíblicos, los testimonios de la antigüedad cristiana capaces de aclarar nuestra curiosidad científica.

En los capítulos tercero y cuarto se habla de las aportaciones realizadas por distintos pensadores a este tema, en el periodo que va desde S. Agustín hasta Sto. Tomás de Aquino. A continuación se evocan las enseñanzas del Concilio de Florencia y más específicamente del Concilio de Trento. Se habla del Catecismo, llamado de Trento (1566) y de la edición revisada del «Missale Romanum» (1570), ambas obras fruto de las directrices del Concilio de Trento. Después, en el período postridentino, se ve primero la irrupción extraordinaria de la casuística en los ritos sacramentales, y luego distintos pronunciamientos de la Santa Sede, especialmente en el S. XIX, a propósito del pan y el vino eucarísticos.

Finalmente, en el último capítulo, se presentan algunos elementos de lo que podríamos considerar la enseñanza de la iglesia en el S. XX: Código de Derecho Canónico de 1917, Instrucción de la Sagrada Congregación para la Disciplina de los sacramentos de 1929, Normas contenidas en la presentación de Misal Romano de 1970, Vaticano II, o los recientes documentos de 1995 de la S. Congregación para la Doctrina de la Fe, sobre el argumento.

La obra del dominico P. Roger Gaïse es una reflexión importante que servirá para clarificar esta discutida problemática.– B. SIERRA DE LA CALLE.

CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Temas actuales de escatología. Documentos, comentarios y estudios*. Ed. Palabra S. A., Madrid 2001, 13,5 x 21,5, 152 pp.

El teólogo Hans Urs Von Balthasar afirma que la escatología es el «nudo del tiempo de la teología de hoy». De hecho tanto en campo evangélico-luterano, como en el campo católico se ha vuelto a descubrir la escatología como la dimensión esencial del misterio cristiano.

El presente libro ofrece la «Carta a los obispos de la Iglesia Católica sobre algunas cuestiones referentes a la escatología», promulgada por la Congregación para la Doctrina de la Fe el 17 de mayo de 1979.

El texto va precedido por una introducción del Cardenal Ratzinger que explica el contexto del documento, sus líneas esenciales y su actualidad.

Viene después el texto de algunas decisiones de la Congregación para la Doctrina de la Fe sobre la «Traducción del artículo del Credo *caris resurrectionem*». Se recoge también el texto publicado en 1992 por la Comisión Teológica Internacional sobre «Algunas

cuestiones actuales de escatología», así como los artículos que fueron publicados en «L'Osservatore Romano» a raíz de la publicación del documento de la Congregación. Se concluye con dos artículos sobre el tema de la reencarnación.

Se trata pues de una síntesis de la doctrina escatológica desde el punto de vista del magisterio eclesialístico.— B. SIERRA DE LA CALLE.

FORTE, B., *¿Dónde va el cristianismo?* Palabra, Madrid 2001, 13,5 x 21,5, 140 pp.

Bruno Forte, nacido en Nápoles a mediados de siglo, es profesor de teología dogmática en la Pontificia Facultad de Teología de Italia meridional, y es también miembro de la Comisión Teológica Internacional. Es un autor muy conocido.

El presente trabajo contiene cinco ensayos. El primero lo titula «Cristianismo al final del siglo XX». En la descripción que hace separa el Norte (Europa y América) del Sur, con una obligada referencia a la Teología de la liberación, y de Oriente, haciendo una mención especial al tema de la Ortodoxia y al del diálogo con otras religiones, como el Islam y religiones de la India y de Extremo Oriente. En la conclusión entra en los temas de la globalización y del deseo de unidad, que volverá a tratar al final del libro.

El segundo lleva por título «La recepción del Vaticano II». El autor llama la atención sobre el interés con que en él se estudió el pasado, presente y futuro, por lo que se le puede llamar «el concilio de la historia» y no sólo «el concilio de la Iglesia». Estudia la relación, dinámica, entre historia y verdad y entre ortodoxia y ortopraxis, evocando la tesis de H. U. von Baltasar según la cual la belleza es el punto de partida para llegar al bien y a la verdad.

En el tercero («Hablar de Dios en el mundo postmoderno»), narra la parábola de la época moderna, que comienza con la muerte de Dios según Nietzsche y termina con la apertura y búsqueda del Totalmente Otro mediante el relato y la analogía utilizadas para intentar explicar lo inefable. Entre el Dios muerto de la razón liberal y el Dios ocioso de la escolástica decadente surge la duda respecto a la orientación que hay que dar a la teología cristiana.

En el cuarto («El humanismo cristiano y los escenarios del tiempo») se ubica a final del s. XX en que de nuevo se pregunta con fuerza sobre el hombre. A la ideología moderna que contestó con el dominio de la identidad, siguió el nihilismo y, luego, el humanismo cristiano, que rechaza al anterior y reclama para el ser humano la alianza con el eterno, siendo el hombre el artífice de su propio destino en comunión con los otros y en el amor. «Se puede pensar con toda razón que el futuro de la humanidad está en manos de quienes sepan dar a las generaciones venideras razones para vivir y razones para esperar» (Vaticano II).

En el quinto y último («Conclusión: ¿Hacia qué cristianismo?») insta a pensar el modo de evangelización. Después de unas interpretaciones negativas (Blumenberg, Bonhöffer) y otras positivas (Fukuyama) y el discurso de Guardini sobre «las cosas últimas» se abren tres vías de actuación para la teología y la Iglesia: *martyria* (exigencia de espiritualidad), *koinonia* (nostalgia de unidad), y *diakonia* (caridad orientada hacia la paz, la justicia y la salvaguarda de la creación). «El cristiano del tercer milenio, o será más creíble por la caridad y por el servicio que inspira, o será muy poco escuchado».— L. J. SERRANO.

ROHLS, J., *Protestantische Theologie der Neuzeit. Band I: Die Voraussetzungen und das 19. Jahrhundert*, Mohr Siebeck, Tübingen 1997, 23 x 16, 892 pp.

Rohls nos presenta en dos gruesos volúmenes una visión de conjunto de la teología protestante desde la Reforma hasta nuestros días, teniendo presente también la teología y filosofía en los países vecinos de Francia, Gran Bretaña, USA, Holanda y Escandinavia. Este primer volumen abarca el estudio de la teología desde el Renacimiento hasta el siglo XIX, centrándose en el tema del título: *la teología protestante en el s. XIX*.

El autor, especialista en el tema, hace en el prólogo un recorrido de los grandes historiadores de la teología protestante, analizando someramente las obras de Hirsch, Troeltsch, Dilthey, Christyian Baur, Gass, Dorners, Gustav Frank, Barth, etc. (lástima que haya olvidado las sabrosas reflexiones de Paul Tillich sobre la teología protestante del s. XIX). Esta enorme tarea de recopilación de la historia de la teología tiene su origen principal en las clases dictadas en la Ludwig-Maximilian-Universität de München en diversos semestres académicos, así como en las aportaciones y orientaciones recibidas de eminentes teólogos del mundo reformado holandés, inglés y americano

Dada la extensión en páginas de los dos volúmenes (aquí presentamos solamente el primero), el autor expone, en las 250 primeras páginas, los condicionamientos, las raíces y la ideas matrices del mundo de la Reforma, en referencia continua a la situación política, filosófica, humanista y religiosa del siglo XVI: la nueva imagen de Dios –mundo– hombre; la explosión del personaje Lutero y sus enfrentamientos con el renacimiento, los radicalismos religiosos, la política de Roma y los encuentros con otros reformadores del entorno. Y en un afán de super-compreensión, recoge de manera sumaria los grandes movimientos filosóficos europeos en su relación con el mundo cristiano, dando lugar al examen de personajes como Bacon, Hobbes, Spinoza, Rousseau, Hume, Leibniz, Wolff, Kant, Hartmann, Jacobi, Herder, Goethe y Reinhold. Tal exposición puede considerarse como una historia del pensamiento filosófico-religioso del mundo europeo de esos siglos.

El segundo gran apartado de este primer volumen abarca desde la página 256 a la página 892, y responde al título de la obra: *la teología protestante del s. XIX*. El autor entiende que la revolución francesa no es solamente un acontecimiento político, sino que significa también una nueva orientación del pensamiento teológico hacia un contexto político y espiritual. El autor hace hincapié en la importancia del pensamiento religioso alemán y su profunda influencia en las universidades europeas: sobrenaturalismo y pietismo, idealismo, romanticismo, ontoteología hegeliana, revolución de Schleiermacher y Schelling... son movimientos religiosos nacidos del alma alemana. Asimismo, la crítica religiosa de Bauer y Feuerbach, el nuevo racionalismo, el socialismo de Marx y sus implicaciones, así como las posturas pesimistas de Schopenhauer y Nietzsche y la nueva teología bíblica, han generado, según Rohls, el nuevo hombre europeo de la modernidad.

Nos hubiera gustado alguna referencia más expresa al pensamiento católico; en las escasas ocasiones en que hace referencia a la confesión católica se centra esencialmente en su aspecto histórico-social (p. 722-725). En resumen: novecientas páginas, sin cita alguna a pie de página, significan un esfuerzo de erudición que acompleja. En el segundo volumen recogerá todo el pensamiento teológico y político del siglo XX.– A. GARRIDO SANZ

BARTH, HANS-MARTIN, *Dogmatik. Evangelische Glaube im Kontext der Weltreligionen. Ein Lehrbuch*, Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2001, 23 x 16, 862 pp.

El autor, profesor de teología evangélica en la universidad de Marburg, se manifiesta consciente de lo novedoso de su tarea: un texto de dogmática en que expone los gran-

des temas de la fe cristiana en contraste con las más importantes tradiciones religiosas de la humanidad: Islam, Judaísmo, Hinduismo y Budismo. El riesgo que acomete le viene avalado por su formación y trayectoria personal: estudiante en Harvard Divinity School, estancia en monasterio budista del Japón y en templo hinduista de la India, simposios internacionales sobre diálogo interreligioso en la facultad de Marburg, varios seminarios sobre la relación entre cristianismo, islamismo y budismo en Europa; así como conferencias y coloquios en la universidad budista de Kioto (Japón) en marzo del 2001. El contacto frecuente con maestros y profesores de esas tradiciones religiosas, así como su asesoramiento en la redacción de este manuscrito, permiten intuir que el riesgo ha sido perfectamente calculado.

El libro quiere ser «texto» para centros de formación cristiano-evangélica, para facultades de teología y para grupos de reflexión cristiana. La metodología era otra dificultad a superar (p. 51-58): exposición clara del mensaje cristiano, confrontación de cada tema fundamental con las tradiciones religiosas señaladas, perspectiva trinitaria de todos los grupos y posibilidad de enriquecimiento mutuo. La exposición de la fe cristiana viene formulada con un talante ecuménico, teniendo también en cuenta las aportaciones y los talentos especiales de la tradición católico-romana y de la ortodoxia oriental.

Con una honradez digna de todo elogio, el autor reflexiona sobre los posibles peligros de su intento. Y así como el cristianismo en su historia se ha enfrentado al mundo griego, a la filosofía clásica antigua, al humanismo, a la ilustración y al secularismo actual, el encuentro y el diálogo con las grades tradiciones religiosas no cristianas pueden traducirse en un nuevo renacer de la teología y de las comunidades cristianas, haciendo frente a los problemas de las migraciones, a la tarea de la evangelización y a la responsabilidad de nuestros viejos cristianos. La traducción de esta obra a nuestro idioma quizás suponga un reto a nuestras editoriales; pero merecería la pena.– A. GARRIDO SANZ.

HENNECKE, S., *Der vergessene Schleier. Ein theologisches Gespräch zwischen Luce Irigaray und Karl Barth*, Chr. Kaiser Gütersloher Verl., Gütersloh 2001, 22,5 x 15, 320 pp.

L. Irigaray, filósofa y psicoanalista de origen belga, discípula de J. Lacan, es una de las principales valedoras de la llamada filosofía de la diferencia sexual. Dirige en Francia un equipo internacional sobre temas lingüísticos relacionados con los géneros para el Centro Nacional de Investigación Científica. Según su pensamiento, universalidad, objetividad y uniformidad han hecho que la tradición filosófica occidental refleje una visión parcial («falocéntrica») del mundo, por lo que propugna la necesidad de incorporar a ella el «imaginario femenino», la «otra» filosofía, olvidada y todavía virgen.

Bajo ese evocador título, este libro contiene un curioso ensayo interdisciplinar presentado como tesis doctoral en la Universidad de Amsterdam. A través de siete imágenes (la colcha, el ángel del NT, la película diabólica, el ángel del AT, la rosa, el poeta y los profetas) la autora defiende que la Reforma no ha tenido lugar, pasando después a analizar los problemas del tiempo y el espacio de la revelación, las teologías de la creación, de la encarnación y de la pascua, para terminar con el concepto de «hijos de Dios». A pesar del subtítulo, más que de diálogo, habría que hablar de juicio crítico a la teología de Barth a partir de la filosofía de la diferencia de Irigaray.– R. SALA.

**Moral-Pastoral-Liturgia-Derecho**

BURGOS VELASCO, A.- PARDO ÁLVAREZ, M. A. (ed.), *Juan Pablo II. Hombre y mujer lo creó. El amor humano en el plano divino*, Cristiandad, Madrid 2000, 15'5 x 23'7, 758 pp.

Varios ex-alumnos del «Pontificio Instituto Juan Pablo II para el estudio del Matrimonio y la Familia» junto con otros colaboradores traducen, reestructuran y completan la obra italiana –alcanzó su 3ª ed. en 1992– *Giovanni Paolo II, Uomo e donna lo creò. Catechesi sull'amore umano*, recopilando las 139 catequesis que Juan Pablo II desarrolló en sus audiencias generales de los miércoles durante el período del 5 de septiembre de 1979 al 28 de noviembre de 1984. Estas catequesis, parangonadas a las patrísticas, siguen un plan unitario que viene sistematizado en 6 grandes ciclos; en cada uno se toma un pasaje de la Escritura como punto de partida, sirviendo los 3 primeros como fundamentación global de la enseñanza propuesta: la «antropología adecuada» contempla la autocomprensión del hombre desde la creación a imagen y semejanza de Dios, su pecado y redención, y la llamada escatológica a la gloria mediante la resurrección de la carne. Tras la presentación del estado original –el hombre del *principio*– (ciclo 1º) se contempla al hombre *histórico* de todos los tiempos en su existencia terrena, «tensionado» entre la desintegración del pecado y el anhelo de armonía otorgado por la gracia redentora de Cristo (2º); la intrínseca relación entre la resurrección de la carne, el significado esponsal del cuerpo y la temporalidad del matrimonio manifiesta la continuidad de la identidad sexual en el hombre resucitado cuya plenitud de comunión –con Dios y los otros– la encontrará en el cuerpo glorioso (3º). A la luz de los fundamentos anteriores se expone cómo la virginidad (4º) y el matrimonio (5º) se iluminan y complementan mutuamente como dos modos de vivir la vocación al amor, expresando el don total de sí mediante el «lenguaje corporal» de la continencia y de los actos conyugales respectivamente. Por último, se relee y profundiza la verdad central de la *Humanae vitae* (6º), insistiendo en la inseparabilidad de las dimensiones unitiva y procreativa, en la paternidad responsable no sólo como control de los nacimientos sino también como disposición a hacer crecer la familia, y en la condena de la anticoncepción, la esterilización directa y el aborto, recalcando la diferencia ética entre anticoncepción y métodos naturales. No faltan las grandes líneas de la espiritualidad cristiana de la vocación y de la vida conyugal, identificando castidad conyugal y continencia, con el dominio, control y orientación de las pulsiones de carácter sexual, que no empobrece las manifestaciones afectivas entre los cónyuges.

La obra se completa con una ilustrativa introducción general de Mons. Carlo Caffarra, una introducción a cada sección o *ciclo* también muy aclaratoria, un índice muy práctico de los conceptos principales y una bibliografía sobre la *Teología del cuerpo humano* en Juan Pablo II.– J. V. GONZÁLEZ OLEA.

ROSSI ESPAGNET, C. (ed.), *Ramón García de Haro: Matrimonio & Famiglia nei documenti del Magistero. Corso di teologia matrimoniale*, Ares, Milano 2000<sup>2</sup>, 17 x 24, 396 pp.

El profesor Ramón García de Haro había publicado en 1989 la 1ª edición de esta obra y ya tenía preparada su ampliación cuando falleció repentinamente (1996); su alumna y asistente, la Dra. Carla Rossi se encargó de culminar la tarea e incorporar las últimas aportaciones magisteriales. Se estudian los principales documentos del Magisterio en torno a los asuntos relacionados con la teología y la moral matrimoniales, ambientándolos

en su contexto histórico para su mejor comprensión y aclarando las dudas en torno a las cuestiones discutidas del ámbito conyugal y familiar. La panorámica histórica arranca del Concilio de Trento, por considerarlo el momento más significativo en el que desembocan 15 siglos de tradición eclesial, hasta llegar a Juan Pablo II. Se analizan la encíclica *Casti connubii* de Pío XI, las repetidas enseñanzas de Pío XII sobre problemas concretos –continenencia periódica, fecundación artificial, derechos sociales de la familia...–, el período previo al Vaticano II, las grandes líneas de los textos conciliares, sobre todo la *Gaudium et spes*, la doble tarea de Pablo VI desarrollando las indicaciones del Concilio y evitando los desmadres postconciliares, la *Humanae vitae*, y *Persona humana*; por último, el extenso magisterio de Juan Pablo II, con la *Familiaris consortio* y multitud de catequesis, discursos y cartas, y el magisterio de las Conferencias Episcopales.

Uno de los núcleos centrales es la enseñanza de la *Humanae vitae*, cuya «condena de la anticoncepción, también la referida a los anticonceptivos químicos, constituye actualmente una enseñanza infalible del Magisterio ordinario y universal» (270; cf. 40, 377-381 y 384-385); en consecuencia son rebatidas la nueva teología y la nueva moral, descartando cualquier disenso y exigiendo la fiel adhesión al Magisterio. En mi humilde opinión, esa es la única pega que tiene este sólido trabajo: lo que ni Pablo VI ni Mons. Lambruschini en su presentación se atrevieron a afirmar se ha ido consolidando en algunas líneas teológicas como verdad de fe sin miedo a poner en riesgo la credibilidad del Magisterio. ¿No se estarán convirtiendo en *doctrina* cuestiones «usurpadas» al debate teológico al mismo tiempo que no se atreven a proclamarlas definitivamente? En los procesos de beatificación y canonización se han disminuido los requisitos previos; ¿también en la infalibilidad estamos «de rebajas»? Los puntos discutidos de la *Humanae vitae* y *Familiaris consortio* son interpretaciones auténticas –con toda la carga de autoridad y «obsequio religioso de entendimiento y voluntad», pero no doctrinas infalibles.– J. V. GONZÁLEZ OLEA.

LÓPEZ AZPITARTE, E., *Simbolismo de la sexualidad humana. Criterios para una ética sexual* (= Presencia Teológica 114), Sal Terrae, Santander 2001, 14,7 x 21,2, 271 pp.

Eduardo López Azpitarte nos presenta una de sus obras maestras, *Ética de la sexualidad y del matrimonio*, algo reelaborada y reestructurada (el *ordenador* le ha cortado 1 párrafo en la p. 87 y otro en la 118), y sin la abundancia de aparato crítico para hacer más ágil su lectura, pero sin prescindir de una selecta bibliografía al final de cada capítulo.

Hace ya tiempo que asistimos a un *desajuste* entre la doctrina proclamada y la realidad vivida, concomitante a la tolerancia de unas antropologías que permiten todo con tal de no desembocar en patologías o perversiones; sin embargo, hay ciertas conductas cuyo aspecto deshumanizador no se puede silenciar; de ahí la conveniencia y obligación de ofrecer un proyecto ético que plasme lo más personalizador de la sexualidad aunque tenga que ir en contra de lo que se hace, se dice o se lleva en la situación actual. Para ello es bueno comenzar por aspectos básicos de la ética fundamental (1-2), recordando que la persona no está programada como el animal ni reducida a las demandas biológicas, teniendo que asumir su unidad personal sin espiritualismos o rigorismos dualistas y viviendo su realidad corporal como epifanía de nuestro interior personal llamado a la comunión. Desde la perspectiva bíblica de la creación (3), la sexualidad humana es buena y no necesita de mitificaciones para justificarse; esta visión contrasta con las concepciones culturales de su entorno y con el dualismo griego. Dada la insuficiencia del instinto y la posibilidad de egoísmo, mentira y agresividad, la maduración humana exige caminar entre la utopía y el realismo hacia un amor purificado, gratuito, total y definitivo (4). Las exigencias básicas de la moral sexual (5) son contempladas en el nivel personal –maduración y equilibrio de la libido–, relacional –diversas formas de diálogo vivenciadas como gesto de comunión respetuosa– y

social –dimensión pública–. Se analizan diversas patologías genéticas y hormonales, otras disfunciones sexuales y la transexualidad (6). No hay que obsesionarse con la masturbación (7) como si fuera el principal problema de la vida cristiana ni trivializarla como si estuviera cargada de valores positivos: el sentido relacional y la integración personal están en juego. Ante el fenómeno de la homosexualidad (8), donde no parecen caber reacciones intermedias –o rechazo o aceptación–, opta decididamente por la superioridad de la complementariedad heterosexual; pero, vistas las situaciones en las que no se encuentra salida, admite, sin obviar riesgos y ambigüedades, la posibilidad de la homofilia dentro de una amistad personal y responsabilizada, y desde una gradualidad en el proceso. La institucionalización del amor (9), es culmen y ayuda de un amor que encuentra y expresa en el cariño conyugal una densidad amorosa más profunda que la simple amistad o afectividad. La débil justificación filosófica-racional de la *Humanae vitae* ha provocado que la controversia sobre la ética matrimonial (10) se haya atollado entre el reconocimiento de la biología natural como reveladora de la voluntad de Dios o la búsqueda de una sexualidad más humanizadora y personalista. Los conflictos matrimoniales (11) nos recuerdan que la fidelidad no es un valor cotizado en nuestro mercado cultural; sin embargo, la tarea ética invita a rechazar de nuevo lo que un día se quiso abandonar y a recrear la opción primera en las nuevas circunstancias. Ante las múltiples situaciones irregulares (12), se han de seguir afirmando los principios considerados más o menos «inmutables» al mismo tiempo que se conjugan pastoralmente con la sensibilidad humana, el sentido común y la misericordia cristiana, siempre atento el cristiano a vivir sus compromisos evangélicos sin la ayuda del clima social o de seguridades legales. El celibato religioso (13) muestra la autenticidad el amor comunicado fuera de la sexualidad genital, sin exclusividades ni gratificaciones, abandonando la anterior soberbia del «único camino de perfección» cuando se hermana con cuantos trabajan por la madurez e integración humanas partiendo de la difícil reconciliación con las propias limitaciones.

Los planteamientos son muy claros, directos y ricos tanto en contenidos como en expresión e imagen; los argumentos están bien fundamentados y tienen siempre en cuenta el mayor bien de las personas y las mejores consecuencias; la radicalidad de los valores está defendida sin necesidad de acudir a la perversión, la mala voluntad o el libertinaje (aunque no se excluya) para explicar toda conducta; la presencia de condicionantes sociológicos, culturales, psicológicos..., son un reto para nuestros planteamientos teológicos y pastorales. Es una obra que ayuda a vivir en libertad y no en angustia, con sentido común, delicadeza y normalidad frente al tabú, a la sexualidad impuesta o a la misma irracionalidad, y que ayuda a discernir y a optar por valores que miran a la integración personal y a las relaciones personalizadoras.– J. V. GONZÁLEZ OLEA.

COLOM, E., *Curso de Doctrina Social de la Iglesia* (= Pelicano), Palabra, Madrid 2001, 13'5 x 21'5, 299 pp.

Enrique Colom no pretende ofrecernos un *manual* que abarque todos los temas de la moral social cristiana, sino un *curso* que trate más a fondo las cuestiones más representativas, que son las siguientes:

La dimensión social forma parte de la esencia humana, siendo en los deberes temporales donde el cristiano desarrolla el amor a Dios y al prójimo al mismo tiempo que realiza la propia vocación (I). La Iglesia, con su doctrina social históricamente situada y en diálogo con las ciencias humanas y sociales, tiene el derecho y el deber de proclamar todos los valores morales, incluidos los naturales y los sociales, porque forman parte de su función profética (II). La solidaridad, el derecho de uso común de los bienes, la subsidiariedad y el bien común, incluyendo el de todos los pueblos, son los principios morales que concretan

el fin de la sociedad (III). La caridad y la justicia son las dos columnas donde se apoya la conciencia social, siendo la legalidad justa la que está de acuerdo con la verdad del hombre (IV). La familia tiene prioridad sobre cualquier otra institución por ser el ámbito característico de las relaciones humanas amorosas y el lugar propicio para la humanización personal y comunitaria (V). La vida económica persigue el desarrollo de la persona en todos sus aspectos –materiales, intelectuales, morales y espirituales– debiéndose someter la eficiencia economista al recto orden de los valores (VI). Ante el riesgo de romper el equilibrio entre la actividad humana y la naturaleza, no son soluciones ni el «totalitarismo ecológico» de catastróficas profecías siempre incumplidas ni las políticas antinatalistas, sino más solidaridad entre los pueblos, mejora en las técnicas de producción y fomento de un desarrollo sostenible; todo ello, desde una antropología personalista y teológica que supera el ecocentrismo biológico –equiparación de humanos y no-humanos en valor y derechos– y los humanismos modernistas –o divinizan al hombre o lo reducen a la pura inmanencia– (VII). El reconocimiento mutuo entre el poder temporal –no absoluto– y la esfera religiosa evita el laicismo, cesaropapismo y clericalismo, y se fundamenta en los derechos humanos (VIII). El Estado, como organización política de la sociedad, armoniza, coordina y estimula las diversas fuerzas sociales en orden al bien de todos y de cada uno de los componentes; la Iglesia debe favorecer el pluralismo político y dejar libertad ante cualquier opción con tal que defienda el bien común y le permita cumplir con su misión eclesial (IX). El constante crecimiento de la interdependencia y del progreso acarrea también injusticias y explotaciones; de ahí la necesidad de una autoridad mundial, aunque lo importante no sea el cambio de estructuras sino la conversión personal (X).– J. V. GONZÁLEZ OLEA.

HÖFFNER, J., *Ordo socialis. Doctrina social cristiana*, edición y notas de L. Roos, Herder, Barcelona 2001, 14,5 x 21,5, 282 pp.

Esta obra del Cardenal Joseph Höffner (= 19-X-1987) se considera un «manual clásico» por sus 8 ediciones alemanas y su traducción a 6 idiomas. Aunque desde la última edición (1983) no escasean las discusiones en torno a cuestiones de fundamentación y convendría desarrollar más algunos temas, se ha excluido el intento de revisión debido a la rica personalidad de su autor –historiador y tratadista, teólogo y economista, científico y divulgador, profesor y obispo– y a que Lothar Roos ha complementado sabiamente las posibles carencias con textos selectos de las 2 últimas encíclicas sociales de Juan Pablo II.

La obra consta de 2 Partes, además de la oportuna *Introducción*, centrada en el objeto, concepto, y método de la *Doctrina Social Cristiana*, la cual se sirve de la antropología teológica que va más allá del derecho natural y está atenta a los signos de los tiempos para no caer en una abstracción fiel a los principios pero desligada de la realidad. La I Parte (articulada en 3 secciones) se dedica a los temas de *fundamentación*: la natural sociabilidad-comunitariedad del hombre (sección 1ª) se constata en la existencia recibida como don y vivida como entrega, cuyos valores ontológicos y morales serían inalcanzables al individuo aislado; por contra, las estructuras sociales prepotentes y los totalitarismos eliminan a la persona como sujeto autónomo de decisión moral y le reducen a un conjunto de relaciones sociales. Los *principios ordenadores de la sociedad* (2ª), cuyo denominador común descarta tanto el individualismo como el colectivismo, son la *solidaridad*, el *bien común* –constituido por un *ethos* que vincula a todos los miembros de la sociedad y en una autoridad necesaria para aglutinar la pluralidad de fines sin aniquilar la libertad y dignidad personales–, y la *subsidiariedad* –que reconoce a las instancias inferiores su capacidad de iniciativa sin usurpársela las superiores–. En *Derecho y Justicia* (3ª) hay una encendida defensa del *derecho natural* al basarse en lo permanente de la naturaleza humana, que es

igual para todas las personas históricas concretas y sustenta los mismos valores; a la *justicia* conmutativa, distributiva y legal modernamente se le añade la social, que en muchos aparece mezclada con las otras 3 y para nuestro autor se identifica con la legal rectamente entendida. La *contextura del ordenamiento de la sociedad* (II Parte con 5 secciones) presenta las estructuras supratemporalmente válidas realizadas en la historia y en las que se manifiesta la tensión entre forma esencial e historicidad. El *matrimonio* y la *familia* (1ª) han recuperado la antropología positiva de la sexualidad y, a pesar de los muchos ataques, siguen siendo imprescindibles como comunidad para atender las necesidades materiales, y cultivar los valores intelectuales, morales y religiosos. En el *trabajo* y la *profesión* (2ª) se contemplan su sentido humano-cristiano juntamente con la aplicación de los avances técnicos a las condiciones laborales y profesionales y las habituales tensiones del mundo laboral. La moral le recuerda a la *economía* (3ª) que, en la escala de valores, el puesto predominante lo ocupa el ser humano, no la eficacia; se exponen ampliamente los modelos liberal y socialista del ordenamiento económico, así como la propuesta de la *Doctrina Social de la Iglesia* fundamentada en la propiedad privada, un derecho natural ampliamente corroborado por la historia y que sirve tanto al individuo como a la sociedad. El *producto social* se va distribuyendo mediante la renta del suelo, el cobro del interés justo, los ingresos fruto del trabajo, el beneficio derivado de la iniciativa creadora, los monopolios o la coyuntura del mercado— y los impuestos y la seguridad social, que rectifican la distribución original de la renta. Del *Estado* (4ª) se presentan las interpretaciones dadas sobre su origen y sentido, así como la fundamentación iusnaturalista del poder político; los derechos a la pena de muerte y a la guerra están exhaustivamente argumentados; concluye esta sección con los deberes sociales de los ciudadanos y con las relaciones Iglesia-Estado. Por último se presenta la *comunidad internacional* (5ª) fundamentada en la unidad del género humano y con unas tareas tanto defensivas-negativas —evitar conflictos bélicos— como positivas-constructivas —ayudas al desarrollo sin caer en neocolonialismos—. J. V. GONZÁLEZ OLEA.

SECAM-CELAM, *Peace Fruit of Reconciliation*, Paulines Publications Africa, Nairobi 2001, 14 x 21, 160 pp.

El libro reproduce las Actas (ponencias y mesas redondas) de la Conferencia de las Iglesias de África y Latinoamérica sobre «Reconciliación, Resolución de conflictos y Pacificación», celebrado en Maputo (Mozambique) los días 22-26 de agosto del año 2000.

La Conferencia tuvo dos objetivos: reforzar el proceso de paz en las naciones de ambos continentes e intercambiar experiencias sobre resolución de conflictos por parte de la sociedad civil. Fue una iniciativa más entre las muchas sugeridas por Juan Pablo II con ocasión del Año Santo. Y resultó un signo indudable de fraternidad y comunión entre los episcopados de África y Suramérica. Al final se reproduce la «Declaración de Maputo» donde se sugiere, entre otras cosas, la convocación de un Sínodo extraordinario sobre «Paz y Reconciliación».— P. RUBIO.

RWIZA, R. N., *Formation of christian Conscience in Modern Africa*, Paulines Publications Africa, Nairobi 2001, 14 x 21, 144 pp.

Richard N. Rwiza es un joven moralista tanzano, licenciado en la Universidad Católica de Nairobi y doctorado en la de Lovaina (Bélgica). La conciencia es uno de los grandes desafíos de la vida cristiana y la dicotomía entre la conciencia y la vida es uno de los graves problemas del África actual. A partir de estos dos presupuestos, el gran mérito de

este libro es combinar una excelente presentación de los aspectos principales de la formación de la conciencia con una penetrante descripción del contexto africano al que se aplica.

De particular interés es el capítulo que lleva por título «la inculturación de la conciencia cristiana en el África moderna», con aplicaciones pastorales muy atinadas y sugerentes. Las realidades africanas deben determinar, en opinión del autor, las prioridades a tener en cuenta a la hora de inculturar la fe, y deben definir el contexto en que se conforme y se confirme la conciencia cristiana del África.— P. RUBIO.

MUYEBE, S. & MUYEBE, A., *The African Bishops on Human Rights*, Paulines Publications Africa, Nairobi 2001, 14 x 21, 327 pp.

Hay un proverbio africano que dice: «Soy, porque somos, y, porque somos, soy. Mi dignidad personal se hace y se consolida dentro de mi comunidad, y la vitalidad de mi comunidad depende de mi superación personal y de mi compromiso». Derechos y obligaciones son, pues, para el africano, las dos caras de una misma moneda.

En este contexto se sitúa el estudio que presentamos. Es un estudio paralelo. Se presentan, por una parte, los documentos de Naciones Unidas y de otras Instituciones seculares sobre los derechos humanos y, por otra, las Cartas pastorales y las Declaraciones de los obispos católicos de África sobre el mismo tema. Se logra así un objetivo importante: dar vida y sentido concreto a los esquemas genéricos de las Declaraciones, y datos de carne y sangre al esqueleto jurídico en que vienen propuestos, acercando la doctrina social de la Iglesia a la realidad africana o incorporándola a las labores pastorales y educativas.— P. RUBIO.

GARCÍA DEL VALLE, C., *Jerusalén, la Liturgia de la Iglesia madre* (Biblioteca Litúrgica, 14), Centre de Pastoral Litúrgica, Barcelona 2001, 15,5 x 21,5, 272 pp.

El s. IV fue un siglo muy fecundo para la Iglesia. En él vio nacer los concilios ecuménicos, los símbolos de fe de valor universal, determinadas estructuras administrativas y, lo que aquí nos interesa, las diversas familias litúrgicas. En este último aspecto la Iglesia de Jerusalén tuvo un papel creador, pionero. No desaprovechó las posibilidades que le daba, de una parte, el privilegio de ser en lugar en que habían tenido lugar los hechos centrales que la liturgia celebra: el nacimiento de Jesús (en la cercana Belén) y sobre todo su pasión, muerte y resurrección; de otra, el que Constantino hubiese devuelto su carácter cristiano a la ciudad, paganizada por Adriano, y la hubiese dotado de espléndidas basílicas, en los lugares más sagrados, que reclamaban celebraciones a tono con los misterios y los edificios. Aquella Iglesia vivió «en estado de gracia de creatividad, como es fácil que no se haya dado en ningún otro momento de la historia de la Iglesia».

Esta jovencísima liturgia es la que ofrece esta obra. En el primer capítulo el autor describe el escenario (templos más significativos) y los diversos actores, que animarán la auténtica *actio* que es toda celebración litúrgica.

El estudio sigue el desarrollo de tres ciclos de celebraciones: cotidiano, dominical y el anual. Al cotidiano, herencia del AT, que buscaba sacralizar el tiempo mediante el engranaje de la oración con las distintas horas del día, con un doble ordo (el monástico y el catedralicio y popular), dedica el autor el capítulo segundo. El ciclo dominical tiene en la Iglesia de Jerusalén uno de sus primeros y más preclaros testimonios. De origen cristiano, surgió al amparo indirecto de la legislación imperial que sacralizó el domingo. Su principal novedad es la doble sinaxis, en la primera parte del día. A él dedica el capítulo terce-

ro. Los capítulos cuarto al séptimo se centran en el ciclo anual. Es sobre todo aquí donde la iniciativa de la Iglesia de Jerusalén resulta ejemplar para las demás Iglesias. Ya en el tercio final del s. IV contaba con un cuadro completo y coherente de celebraciones. El cuarto capítulo expone la celebración del nacimiento del Señor («Epifanía»), cuya idea guía era presentar punto por punto los hechos evangélicos que acompañan el misterio de la Natividad para que el pueblo los saborease. Tenía tres dimensiones: día, octava y cuarenta días, festividad esta última que nació en Jerusalén, aportando Egeria el primer testimonio. El capítulo quinto estudia la Cuaresma anterior a la Pascua, el sexto la «Semana Mayor» (Semana Santa), y el séptimo, los cincuenta días que siguen a la Pascua. Allí se daban las condiciones, de que carecían otras Iglesias, para una creatividad que revolucionaría las leyes de la celebración litúrgica; sobre todo, una comunidad viva e insaciable en su devoción a los diversos lugares en que acontecieron los hechos que se celebraban. De ahí una liturgia que sigue el desarrollo cronológico de los hechos de la Pasión y Resurrección, recorriendo los lugares y reconstruyendo in situ el ambiente exterior e interior original. «Nace así una liturgia asombrosa e intensísima».

Para su reconstrucción el autor bebe sobre todo en el célebre Itinerario de la peregrina Egeria (identificada con cierta prudencia con la homónima que menciona Valerio del Bierzo), en el Leccionario Armeno (mss. de París y Jerusalén) y, ocasionalmente, en el Leccionario Gregoriano. Egeria le suministra sobre todo los ritos; los Leccionarios, las lecturas. A partir de estas, el autor procura entrar en el contenido de aquellos. Ocasionalmente establece comparaciones con la liturgia de otras Iglesias o con momentos posteriores de la misma liturgia de Jerusalén, atestiguados por los Leccionarios, que evidencian una cierta desvirtuación de los ritos anteriores.

La Iglesia de Jerusalén fue pionera también en el estructurar la iniciación cristiana en línea de exigencia y de prestigio, juzgada como la «posición incómoda de tener que abrir brecha sin poder tomar ejemplo de nadie», pero inspirando a otras Iglesias. De hecho, ya a finales del s. IV se puede reconocer un esquema común en todas las principales Iglesias de oriente y de occidente. El estudio de los ritos preparatorios de la iniciación cristiana llena el capítulo séptimo y los ritos mismos el octavo. Aquí el autor se encuentra menos acompañado por Egeria quien, aunque dedica dos capítulos a la organización de la catequesis en Jerusalén, apenas alude a la formación de los bautizandos. La más amplia información se la ofrecen las catequesis prebautismales y mistagógicas de san Cirilo («pionero del movimiento catecumenal en la Iglesia») o atribuidas a él (las últimas). Jerusalén tenía el privilegio de que a menudo los contenidos de las catequesis podían entrar por los sentidos gracias a la coincidencia también de lugar.

El capítulo décimo está dedicado a la liturgia eucarística. Sus fuentes son la quinta Catequesis mistagógica y la anáfora de Santiago (cod. Vat. 2282), probablemente coetánea. A la descripción detallada de sus ritos sigue una comparación de la anáfora jerosolimitana con la de otras Iglesias orientales, señalando lo característico de ella.

Al capítulo undécimo, dedicado a la «Fiesta de las Encenias» o dedicación de las basílicas mandadas levantar por Constantino, y al duodécimo, dedicado al santoral, sigue una conclusión en que el autor presenta sintéticamente los rasgos definitorios de esta liturgia de la Iglesia Madre (centrada en el misterio de Cristo; al encuentro del Jesús histórico, apoyada en lo espacio-temporal, de entraña popular, al encuentro con la Escritura, memorial dentro del plan de la salvación y memorial en gestos y símbolos). Le siguen dos apéndices; uno que contiene los ritos singulares de la Iglesia de Jerusalén y otro con textos originales del Itinerario de Egeria. Así concluye el libro sin índice alguno.— P. DE LUIS.

CORBON. A., *Liturgia fundamental. Misterio-celebración-vida*. Ed. Palabra, Madrid, 2001, 13,5 x 21, 267 pp.

No resulta nada fácil llevar a cabo una presentación de la obra de Jean Corbon. Es preciso tener en cuenta que el autor nace en un país occidental, Francia, se forma aquí y se traslada posteriormente al Líbano, en donde se ordena sacerdote por el rito bizantino. Todo ello, confluencia de culturas religiosas bastante dispares, influye en la composición de la obra, de la que nos dice que «el libro responde a las características de un ensayo teológico». Su discurso es frecuentemente meditativo. Proclive a la sensibilidad del creyente cristiano...

Tampoco es éste un libro fácil; menos aún para el lector que se asoma a él desde categorías exclusivamente cartesianas o exclusivamente escolásticas (p. 12).

Acentúa el dato el cardenal Roger Etchegaray en el prólogo. «Esta obra comienza con un vocabulario. El Padre Corbon ha tenido razón al proveerlo; pero es necesario reconocer que la necesidad de este vocabulario no es honroso para nosotros, cristianos occidentales. En el fondo, prueba que ya no somos capaces de entender el lenguaje que era común a los cristianos durante los primeros siglos; que por muchos siglos nos hemos aislado en un cristianismo latino muy racional y muy jurídico» (p. 21).

La obra consta de tres partes. La primera trata del «misterio de la liturgia». La segunda aborda el tema de la «liturgia celebrada». En esta parte hay un capítulo muy interesante dedicado al «sacramento de los sacramentos»: la eucaristía. Se resalta la celebración de este sacramento como medio para que la vida cristiana tenga el vigor necesario y avive en los fieles el anhelo de ser santos. En dicha celebración se resalta la «epiclesis», que no es otra cosa que la invocación del Espíritu santo, para que la eucaristía no se convierta en una acción mágica, que se activa por medio de unas palabras mágicas.

La tercera parte tiene como título «La liturgia vivida». Es importante poner de relieve este aspecto. Una liturgia sin incidencia en la vida es llanamente una pérdida de tiempo. La liturgia debe informar la vida del creyente y ser su alimento más sustancioso.

Como final de esta presentación unas palabras del autor: «La liturgia es el gran río donde confluyen todas las energías y las manifestaciones del misterio, desde que el mismo Cuerpo del Señor vivo junto al Padre no cesa de ser *donado* a los hombres en la Iglesia para darles la Vida. La liturgia no es una realidad estática, recuerdo, modelo, principio de acción, expresión de sí o evasión angélica. Supera los signos en que se expresa y la eficacia que se recibe en ella» (p. 260).— B. DOMÍNGUEZ.

GOTI ORDEÑANA, J., *Tratado de Derecho procesal canónico*. COLEX, Constitución y Leyes, Madrid 2001, 24 x 17, 568 pp.

En el proemio se pone de manifiesto la importancia de esta disciplina jurídica, con su estructura, principios, normas procesales y adecuación a la comunidad eclesial, según los distintos lugares con su cultura. Se hace ver que el Derecho procesal en la Iglesia empieza al estructurarse como grupo social desde sus orígenes (p. 27). La perfección a la que ha llegado el Derecho procesal lo ha elevado a la categoría de ciencia con su método propio. Se da una noción del proceso y del procedimiento para estudiar luego la naturaleza jurídica del proceso canónico, análisis de los principios rectores, con los elementos subjetivos, objetivos y formales del proceso canónico. Se analiza el iter del proceso con la impugnación de la sentencia, la cosa juzgada y la *restitutio in integrum*, las costas judiciales y el gratuito patrocinio, ejecución de la sentencia y el proceso contencioso oral. Esto aparece en los tres primeros libros con sus títulos y capítulos. En el libro cuarto se exponen algunos procesos especiales, como los procesos matrimoniales: causas de declaración de

nulidad matrimonial, el proceso documental o sumario con sus antecedentes en el Derecho romano. Se desarrolla y perfecciona por el Derecho canónico para pasar a los Derechos civiles y penales modernos. Sigue el proceso de las causas de separación conyugal. En el título segundo se exponen los modos de disolución del matrimonio: proceso para la dispensa del matrimonio rato y no consumado y el proceso de disolución del vínculo matrimonial en favor de la fe, el privilegio paulino, la disolución por autoridad del Romano Pontífice con los casos del siglo XVI, la Instrucción *Ut unum* de la antigua Congregación de la Doctrina de la Fe, del 6 de diciembre de 1973, y la normativa de los cc. 1148 y 1149 con los supuestos en que se aplica y condiciones para su concesión, normas procesales para la disolución del vínculo matrimonial en favor de la fe, etc. Se trata de una de las publicaciones actuales más completas en esta materia, sin ser exhaustiva. Se omiten las citas de algunos textos. Siguiendo al Código de Derecho Canónico, se expone el proceso de muerte presunta del cónyuge que aparece, como una novedad, en el c. 1707, siendo necesaria la consulta de la instrucción *Matrimonii vinculi* del 13 de mayo de 1868. Se dedica un capítulo especial a los modos de evitar los juicios, que va al final del libro cuarto y es muy importante con la mediación de un árbitro que ya propuso San Pablo (1 Cor 6. 5) y aparece en los cc. 1715 y 1716. El libro quinto se dedica al proceso penal canónico, su objeto, fases, terminación, etc. El libro sexto y último se dedica a los recursos administrativos y al proceso de remoción y traslado de párrocos. El objeto del recurso administrativo está relacionado con los actos administrativos singulares (c. 1732). Aunque se inaugura esta vía administrativa, no se establece la forma de actuar, que desapareció en la última revisión del proyecto. El que se siente perjudicado y esté legitimado para actuar, puede hacerlo conforme al c. 1737. Puede servir de modelo el modo de proceder en la remoción de los párrocos y su traslado, que se expone en los dos últimos capítulos. La obra resulta completa de acuerdo con el Código de Derecho Canónico, pero se nota una laguna en cuanto a las causas de canonización de los siervos de Dios, que el c. 1403 remite a una ley pontificia peculiar, como es la Constitución Apostólica *Divinus perfectionis Magister*, promulgada el mismo día que el Código de Derecho Canónico. Se actualiza el método clásico de exposición del Derecho procesal, que se considera «como conjunto de normas que regulan el proceso» (p. 30). Esta obra es fruto de la experiencia docente de su autor y de la praxis con los alumnos. Servirá de manual para profesionales del foro, profesores y estudiantes. Le deseamos éxito y nos congratulamos por esta publicación que llena un vacío como manual, aunque existen otras publicaciones parciales y más incompletas por tener otras finalidades.— F. CAMPO.

SOLÓRZANO Y PEREIRA, J. de, *De Indiarum iure (Liber 1: De inquisitione Indiarum)*.  
edic. por C. Baciero, L. Baciero, J. Bustamante, A. M. Barrero, J. M. García Añoveros y J. M. Soto, CSIC, Madrid 2001, 24 X 17, 646 pp.

Se publica por primera vez en latín y castellano el tratado completo *De Indiarum iure* (Derecho de Indias), de Juan de Solórzano, libro primero: *de la adquisición y retención de las Indias occidentales*. Se habían hecho cuatro ediciones, dos de ellas viviendo el autor, que hizo un resumen de esta obra en *Política indiana*. Era necesario dar a conocer en su totalidad el libro primero con sus 16 capítulos para ver cómo se descubrieron las Indias occidentales con razonamientos jurídicos, históricos, políticos y religiosos. Se considera un destino manifiesto de Dios por medio de España, con un encuentro providencial para llevar a cabo la misión de evangelizar a todos los pueblos. Ha trabajado un equipo de especialistas. Luis Baciero ha traducido los 8 primeros capítulos y Carlos Baciero del 9 al 16. Jesús Bustamante hace un estudio preliminar titulado Historia y Ciencia del Derecho de una Monarquía; Jesús María García Añoveros y Ana M. Barrero han confeccionado el

índice de fuentes y el Dr. José María Soto ha cotejado con seriedad crítica todas las fuentes tanto civiles como canónicas. Se da la edición o las ediciones que ha podido utilizar el autor, aunque hay algunos fallos. Así, por ejemplo, se menciona la *Expositio in canticum* de fray Luis de León, edición de Salamanca de 1882, cuando debió de utilizar las ediciones hechas en Salamanca en 1580 y 1582. Lo mismo puede decirse de *In Abdiam prophetam expositio*, etc. La influencia de Sólorzano fue muy importante en su época. En Lima tuvo un aventajado seguidor, el agustino fray Gaspar de Villarroel, al que también catapultó y promocionó para la corte y para su obra *Gobierno eclesiástico*. Este equipo de especialistas ha procurado rescatar a Solórzano del olvido en que estaba cayendo y ciertamente que lo ha conseguido facilitando el camino a nuevas investigaciones.— F. CAMPO.

### Filosofía-Sociología

SCHERER, Georg, *Die Frage nach Gott. Philosophische Betrachtungen*. Primus, Darmstadt 2001, 22 x 14, 248 pp.

El autor, profesor emérito de la Universidad de Essen, nos presenta un ensayo filosófico sobre el problema de Dios. El libro se inicia considerando la necesidad de retomar la pregunta filosófica sobre Dios e insistiendo en la relevancia de la metafísica de la cual forma parte irrenunciable la teología filosófica. Precisamente el capítulo segundo va a pasar revista a las distintas versiones del discurso sobre el ocaso de la metafísica y señala la poca fundamentación que tiene hablar de una supuesta era postmetafísica de la filosofía. Positivismo, nihilismo, relativismo... son estudiados haciendo ver sus carencias. Una amplia sección sobre los planteamientos de Heidegger acerca de la metafísica y el sentido cierra el capítulo. A continuación pasa a ocuparse del tema de la finitud humana. Dado que el ser humano, finito, se encuentra abierto a la cuestión del sentido de la realidad como totalidad y a la búsqueda de horizontes para orientar su libertad, las preguntas metafísicas son ineludibles. El cuarto capítulo interpreta la pregunta por el sentido y la experiencia de sentido de la totalidad como pregunta por Dios. Precisamente las pruebas de la existencia de Dios no son demostrativas, pero sí nos sirven como argumentos razonables que manifiestan esa experiencia fundamental de sentido a la que se encuentra vinculada la humanidad y, en segundo lugar, expresan lo que entendemos bajo el concepto de Dios y de lo divino. Con todo, las pruebas no son tanto una demostración teórica cuanto la plasmación de una cuestión existencial: la de si tenemos algún fundamento para apoyar nuestras vidas en la esperanza de la existencia de un Dios. El sexto y último capítulo analiza en qué forma se puede hablar de Dios como persona, tema que ha sido central a lo largo de la historia de la teología filosófica. Es evidente que el libro deja asuntos por tratar, entre ellos destaca el problema del mal que no es considerado a lo largo del trabajo. El autor, en el último párrafo de la obra, promete estudiarlo con detalle en una próxima publicación. Esperemos que dicha obra sea pronto una realidad. El libro tiene muy pocas notas, situadas todas ellas al final, y se cierra con un índice de autores citados.— F. JOVEN.

SCHÖNECKER, Dieter, ZWENGER, Thomas (Hrsg.), *Kant verstehen. Understanding Kant. Über die Interpretation philosophischer Texte*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2001, 22,5 x 15, 344 pp.

Catorce especialistas en Kant, algunos muy conocidos, responden a la pregunta de qué hacen cuando interpretan a Kant. No estamos ante un libro que recoja diferentes interpretaciones de Kant, un libro sobre Kant directamente, sino ante una obra que estudia las interpretaciones que se han hecho de Kant en cuanto tales interpretaciones. El trasfondo que está detrás de la obra es el del estatuto filosófico de la Historia de la Filosofía en cuanto disciplina y la problemática de la subdivisión tradicional del cultivo de la Filosofía en Filosofía Sistemática e Historia de la Filosofía. Estamos ante una obra de reflexión sobre los problemas hermenéuticos y filosóficos que plantea la Historia de la Filosofía como disciplina. Es claro que para esta tarea nada mejor que coger como hilo conductor a Kant, filósofo que ha tenido tantas y tan diferentes lecturas y cuya bibliografía secundaria es prácticamente inabarcable.

Las contribuciones son las siguientes. K. Ameriks analiza las tendencias contextualistas en el estudio de la Historia de la Filosofía; el actual énfasis sobre el contexto histórico clarifica obstáculos que se presentaban a las antiguas interpretaciones realizadas con otros presupuestos hermenéuticos. M. Baron se pregunta si se puede leer a Kant, a cualquier filósofo, selectivamente, conceptualmente de un modo ahistórico, al margen de su biografía y vida concreta. E. Bencivenga se pregunta en qué medida se puede hablar de literatura filosófica secundaria. P. Guyer, *Naturalizing Kant*, estudia una posible reconstrucción del pensamiento kantiano en terminos naturalistas y psicológicos. H. Klemme da una panorámica de las distintas perspectivas actuales en la interpretación de la prohibición de la mentira que realizó Kant. W. Loh incide en una hermenéutica que permita sopesar las diferentes alternativas de interpretación de cualquier texto filosófico. L. Puntel estudia la compleja relación de la Filosofía con su historia y distingue seis planos de vinculación entre ambas. D. Schönecker insiste en la marginación de algunos textos filosóficos que se ha producido en la Historia de la Filosofía, así como en la relación entre Historia de la Filosofía y Filosofía Sistemática. G. Seele reflexiona sobre la lectura de los textos clásicos con los instrumentos y en el lenguaje de la filosofía actual; se requiere una diferenciación clara entre interpretación y crítica. W. Stegmaier se fija en la perspectiva que usó Kant para acceder a otros textos filosóficos anteriores. R. Sullivan hace ver algunas limitaciones de la vía analítica angloamericana al acercarse a la obra de los filósofos. D. Thiel reflexiona acerca de la literatura sobre Kant tomada en todo su conjunto. A. Wood incide sobre la necesidad de que la Historia de la Filosofía, en cuanto tal disciplina, sea tema de estudio desde un punto de vista filosófico. Th. Zwenger considera la hermenéutica filosófica desde la perspectiva de la teoría trascendental del juicio kantiana, recalcando la necesidad de huir de una aproximación positivista a los textos filosóficos del pasado.

En resumen, un libro que resultará muy interesante no sólo para los especialistas en Kant, sino para todos aquellos que se dedican a la Historia de la Filosofía en cualquiera de sus períodos históricos.– F. JOVEN

GADAMER, G., *Antología*, Ed. Sígueme, Salamanca 2001, 13 x 21, 396 pp.

En 1960, G. Gadamer llegaba al paraíso de la filosofía universal con su famoso escrito *Verdad y Método*. Hoy su obra se compone de diez extensos volúmenes. Por eso, ediciones Sígueme, que tradujo al castellano su más que famosa obra, ha querido poner a disposición del público de habla hispana una antología que diese una visión adecuada de este gran pensador. Los escritos se agrupan entorno a tres apartados. El primero trata sobre la

hermenéutica que le ha dado tanto renombre. El segundo sobre estética, en su relación con la hermenéutica, la verdad y la palabra, la palabra y la imagen y la interpretación del texto. El tercer apartado trata los problemas de la filosofía en su historia. Así se establece la relación entre la filosofía griega y el pensamiento moderno, se estudia la herencia de Hegel, la hermenéutica y la diferencia ontológica, se aborda a Heidegger y el lenguaje de la metafísica, y a Platón como retratista. En el apartado cuarto, se pasa revista a toda la obra de Gadamer en una larga entrevista con J. Grondin que escribe también el prefacio. Y el mismo Gadamer hace una amplia autopresentación que aclara muchos aspectos importantes de su obra. Estamos ante un escrito de gran envergadura que define plenamente a Gadamer.— D. NATAL.

FERRER, J., *Filosofía de la religión*. Ed. Palabra, Madrid 2001, 13,5 x 21, 379 pp.

El contenido del libro desborda con mucho lo que se indica en el título. Ateniéndose al título, se estaría hablando de una reflexión filosófica sobre el fenómeno tan complejo que se esconde bajo la palabra religión. Sin embargo, el libro contiene bastante información de lo que el magisterio de la iglesia dice sobre el particular. E incluso teólogos, que se valen sobre todo de la revelación. Se cita con frecuencia a Juan Pablo II, al Catecismo de la Iglesia católica y a documentos emanados de la Comisión teológica internacional (CTI). Todo ello me lleva a la conclusión de tratarse de una filosofía de la religión fuertemente influenciada por la teología católica. Hecho que se traduce en valoraciones muy coloreadas por la tradición judeo-cristiana, con la consecuencia de valorar muy pobremente otras manifestaciones religiosas, tal y como se ven desde el diálogo interreligioso.

Hechas estas observaciones, en servicio al lector, queda la tarea ahora de referirme a algunas características de la obra. La obra forma parte de una sección llamada Albastros, «formada por manuales de filosofía, que pretende poner al alcance de todos, y especialmente de los universitarios, los elementos centrales de la filosofía tanto desde un punto de vista sistemático como histórico». El autor hace gala de una erudición notable y de un profundo conocimiento de los filósofos, pensadores y teólogos que han estudiado el tema. El libro es el resultado de una larga docencia en la Universidad de Navarra. Nos dice que el libro presupone «el contenido de una obra mayor, que espera publicar».

Hay que resaltar que una obra de este estilo exige a sus lectores una base bastante amplia de conocimientos tanto filosóficos, como teológicos. Aunque su comprensión no es excesivamente difícil, sí resulta complicada, cuando falta la base antes recordada.

Es importante poner de relieve la oportunidad de la misma, al encontrarnos en una cultura que, como la occidental, adolece de lagunas muy grandes en el tema de la religión. La indiferencia religiosa, por su olvido, y la multiplicación de las sectas, por su deformación, piden que un tema tan importante para el ser humano como es la religión se estudie de forma profunda. Creo que esto lo consigue el autor de la obra.— B. DOMÍNGUEZ.

LADRIÈRE, J., *La articulación del sentido*, Ed. Sígueme, Salamanca, 2001, 13 x 21, 630 pp.

El autor, profesor de la Universidad de Lovaina, es uno de los autores más decisivos de la actual filosofía del lenguaje, sobre todo del lenguaje religioso. En este sentido el libro primero se plantea la difícil relación entre el discurso científico y la palabra de la fe, con todas las discusiones entre religión y ciencia, lenguaje científico y lenguaje religioso. El libro segundo aborda los lenguajes de la fe en relación a la pragmática del lenguaje, y los lenguajes normativos y performativos. En su segunda parte se plantea el estatuto cien-

tífico del discurso teológico, el pensamiento especulativo y la autocomprensión de la fe. Mientras que la tercera parte se enfrenta a la difícil relación entre filosofía y teología en los temas de la vida humana, el mundo y la ciencia y el gran misterio de la eucaristía. José María Aguirre y Ricardo Salas han preparado esta excelente edición, con sumo cuidado y amor de discípulos, en perfecta sintonía con las intenciones del maestro. Por tanto hay que felicitarse porque tenemos ante nosotros los temas más decisivos de la obra de J. Ladrière.- D. NATAL.

DUSSEL, E., *Hacia una política crítica*. Introducción de E. Mendieta, edición a cargo de J. A. Senent. Palimpsesto, Derechos Humanos y Desarrollo, Desclée de Brouwer, Bilbao 2001, 15 x 22, 475 pp.

E. Dussel es el filósofo por excelencia de la teología de la liberación. En esta obra nos ofrece sus más recientes contribuciones a la filosofía política crítica. Se trata de una deconstrucción de las políticas de la modernidad que han instaurado un espacio sin principios éticos y que han construido un mito de la libertad que ha terminado por invocar, tranquilamente, a la violencia. Así llegamos a una globalización que amenaza la ecología del planeta. Aquí se trata de plantear la posibilidad de un espacio político, sostenible, a largo plazo, que respete la realidad personal y universal de la vida humana, es decir, la vida de cada uno de los hombres y mujeres de nuestro mundo y de todos y cada uno de los pueblos con sus culturas. En la primera parte de la obra se detallan profundamente las relaciones entre ética y política en base a la defensa de la vida humana como criterio fundamental de verdad y se presentan diversas aportaciones de autores como Amartya Sen, E. Laclau, A. Heller, Spinoza, Marx, o los problemas del nacionalismo y los movimientos sociales. En la segunda parte de la obra se analiza el problema de la modernidad y la globalización en relación al eurocentrismo, la exclusión de las víctimas, y la filosofía de la liberación en el mundo actual.- D. NATAL.

IBÁÑEZ-MARTÍN, J.A.(Coord.), *Realidad e Irrealidad*. Estudios en homenaje al profesor Millán-Puelles, Rialp, Madrid 2001, 15 x 23, 190 pp.

Con frecuencia se nos dice que hemos de ser realistas, pero siempre nos preguntamos ¿qué es la realidad? Un grupo de profesores ha querido plantearse esta difícil cuestión como homenaje al Dr. Millán Puelles que llegó a la Universidad Complutense a los treinta años y durante más medio siglo ha continuado produciendo importantes obras de fuerte carácter especulativo. Los diferentes estudios se agrupan en torno a algunos epígrafes fundamentales como el sueño y la realidad donde se aborda el sentido decisivo de la obra de Millán Puelles y las relaciones entre necesidad, azar y libertad. También profundiza en la capacidad de infinito del ser humano donde se plantea la voluntad humana de buscar la verdad, el conocimiento propio y la realidad metafísica. La tercera parte, se mueven en el camino del objeto puro a la nada presentando el problema del no-ser en la obra de Millán Puelles así como el papel de las irrealidades en relación al principio de contradicción y de razón suficiente. Finalmente, en la búsqueda del bien personal y social, se abordan los problemas de la experiencia moral y la ética filosófica, el problema del trabajo como derecho fundamental a la dignidad y la educación en una 'segunda generación' y la renovación social. De este modo se ha recorrido los temas claves del profesor Millán Puelles y los autores han mostrado su capacidad investigadora y la secuencia de su magisterio.- D. NATAL.

BLANCO, P., *Estética de bolsillo* (Colección Albatros), Palabra, Madrid 2001, 13 x 20, 160 pp.

El autor, discípulo de L. Pareyson, aborda en esta obra el problema de la estética, y nos plantea el problema del arte y de la forma del artista, del intérprete y el público. Se trata de saber qué es la obra de arte, cómo se hace y cómo esclarecer la relación entre arte y naturaleza. Se examina también la figura del artista, la aventura del arte, el intérprete y el público. Se estudia asimismo el arte en relación con la vida, el pensamiento y la religión, el arte y la libertad, la ética y la estética. Y finalmente la relación del arte con la belleza, con la verdad y el ser, la creación y lo divino. En la segunda parte de la obra se presenta la historia de la estética desde Platón al siglo XXI pasando por san Agustín, Kant, Hegel hasta llegar al momento situación actual. Estamos ante un escrito que sirve de manual para estudiantes pero que tiene la frescura de la obra bien hecha y creativamente articulada.— D. NATAL.

BYCKOV, Viktor, *2000 Jahre Philosophie der Kunst im christlichen Osten. Alte Kirche, Byzanz, Russland* (Das östliche Christentum, Neufe Folge, Band 50), Augustinus Verlag, Würzburg 2001, 22 x 15, 447 pp.

«La presente publicación busca un mayor conocimiento en Europa occidental de la obra de un pensador cristiano moscovita», Victor Byckov, escribe E.C. Suttner en la presentación.

V. Byckov presenta este libro macizo como una especie de *stromata* o tapiz de colores, en cuanto que recoge veinticuatro artículos compuestos en distintos momentos, la mayor parte en el período de la Unión Soviética, todos publicados con anterioridad en occidente en distintas revistas o como capítulos de libros, a excepción de cinco de ellos. El tema dominante es el de la filosofía del arte, dentro del marco general de la cultura cristiana. Si geográficamente el estudio está limitado a la esfera del cristianismo oriental, cronológicamente abarca entero el período del surgir y desarrollarse de la cultura cristiana. Los artículos iluminan los tres períodos históricos consecutivos: Iglesia antigua, Bizancio y Rusia. Les precede un primer artículo dedicado al lugar que ocupa la estética en la cultura, en el que V.B. define y relaciona cultura, estética y arte.

Las raíces de la estética bizantina, afirma V. B., hay que buscarlas en la antigüedad pagana. Una de sus fuentes se halla en la teoría plotiniana de la belleza, que, superando la concepción estoica, creó una nueva teoría de lo bello, que se fija menos en sus rasgos formales y más en su esencia (una idea o *eidos* interior que halla expresión en la materia). Teoría que ejerció un influjo importante en la estética bizantina y de toda la edad media. No menos importante es la base cristiana. Del estudio de la tradición patristica resulta que el amor, fundamento de la existencia cristiana, es la categoría central de la filosofía y de la visión del mundo que vincula entre sí las esferas de la ontología, gnoseología, ética y estética. Por otra parte, Dios se presenta a los primeros pensadores cristianos, piénsese en los apologistas, como el gran artista que ha creado el mundo como una enorme obra de arte conforme a un plan previamente concebido, postulado sobre el que se basó todo el sistema de representaciones estéticas del cristianismo antiguo. Nada extraño, pues, que los pensadores cristianos, piénsese de nuevo en los apologistas sobre todo, se rebelasen contra las normas estéticas de la sociedad romana, vinculadas a lo exterior, a la desmedida decoración y lujo, y convirtan la estética de la sencillez y de lo natural en fundamento de la belleza. Nuevo rasgo la cultura cristiana antigua es el simbolismo. Toda obra de Dios o humana contiene una especial información, depositada por Dios en ella, que el hombre

puede percibir, si descubre la llave de acceso a tal información, contenida en las *formas* de las obras de arte divinas o humanas. Desde esa perspectiva, una imagen tiene un significado inmanente y en razón de ello, otro figurado.

Imagen y símbolo es el título del artículo que abre el período de Bizancio, creador de una conocida teoría de la imagen o «icono». Precisamente el icono es objeto de estudio en el largo capítulo titulado «La peculiaridad estética del lenguaje artístico del icono». De hecho, el canon iconográfico se convirtió en el principio estructurante del arte bizantino. Al canon helénico de las proporciones sucedió el iconográfico con las categorías estéticas de la luz y del color. El capítulo siguiente está dedicado a las concepciones estéticas del Patriarca Nicéforo (+ 829), defensor de las imágenes; este autor, al enriquecer la estética con la nueva categoría de la relación (tipo-arquetipo), fortalece la tendencia realfística de los iconódulos. Justamente la luz alcanzó un gran significado y reclamó indirectamente una fuerte estetización de la gnoseología religiosa y de la mística en los hesicastas que tuvo su teórico en G. Palamás (s. XIV). Este, al sostener una potencial percepción sensible de la luz increada, abrió a la comprensión estética y a la creatividad artística un nuevo espacio que se manifestaría luego en el arte bizantino. La luz del Tabor es para él la expresión de la máxima belleza. El capítulo siguiente versa sobre el valor estético del arte del área bizantina. El espectador moderno puede leer sin esfuerzo sus símbolos, que suscitarán en él la correspondiente reacción estética, pero sólo podrá gozar plenamente de ese valor si conoce sus fundamentos filosófico-religiosos.

La tercera serie de artículos versa sobre Rusia. Del s. XVI expone primero el pensamiento de Maksim «el griego» quien, contra el boato eclesial y cultural, abogaba por una belleza y un gozo espirituales, a que han de ir orientadas la belleza material y la belleza del arte, y en concreto la de los iconos. A él se atribuye el icono simbólico de la Sabiduría de Dios, siendo notable su influjo en el desarrollo del simbolismo. Sigue un estudio sobre la génesis de los iconos didáctico-simbólicos, que tiene lugar de finales del s. XV al XVI, cuyos ejemplos más significativos son precisamente el ya mencionado icono de la Sabiduría de Dios y el de la Trinidad. Otro artículo se ocupa del croata J. Krizanic y del moldavo N. Sparatul como introductores en Rusia de la estética de Europa occidental. El siguiente («Lo específico de la conciencia estética rusa en la edad media») muestra que la filosofía rusa sólo se manifiesta original e interesante si se la entiende como «cualquier testimonio del mundo de lo espiritual» (P. Florenskij). Dicha filosofía, floreciente en el s. XIX y principios del XX, significa una continuación de la línea bizantino-ortodoxa de la experiencia espiritual, habiendo tenido ya su manifestación en la edad media. Los capítulos siguientes versan sobre la filosofía del arte de V. Solov'ev, las profecías estéticas del simbolismo ruso, la teología neoortodoxa de los Iconos, el aspecto estético de la Sofiología en la cultura rusa al final del s. XX (V. Solov'ev y P. Florenskij), aspectos artísticos y estéticos en la Sofiología del padre Sergio Bulgakow, la estética rusa de comienzos del siglo XX sobre la esencia del arte y, por último, sobre la comprensión del arte de la estética religiosa rusa en el s. XX. El libro concluye con datos bio-bibliográficos sobre V. V. Byckov. Carece de todo índice.— P. DE LUIS.

HOUSE, W. R. y HOWE, K. R., *Valores en evaluación e investigación social*. Ed. Morata, S. L., Madrid 2001, 21 x 13,5, 198 pp.

Dos catedráticos de la Universidad de Colorado, un «evaluador» y un filósofo, conscientes de que «los estilos de discurso de ambos campos difieren de forma significativa», se plantean la «odiosa dicotomía dato-valor», una cuestión fundamental de la evaluación aún no resuelta. Tratan de abordar el problema desde una perspectiva interdisciplinar, aunque predominantemente filosófica: observar cómo se afronta esta cuestión en la filoso-

fía actual para aplicar tales ideas a la teoría de la evaluación, y no a la práctica misma de la evaluación; aunque señalen las consecuencias que se derivan para esa práctica, no se trata de un libro recetario.

Aunque, a menudo, la evaluación y la investigación social se mezclan, pueden distinguirse una de otra. La evaluación llega a conclusiones como «X es bueno», mientras que las conclusiones de la investigación social son del tipo «X causa Y» o «X es caso de Y». «Cuando se puede demostrar que Y merece la pena, ambas son semejantes» (p. 15). Y a ambas le afectan similares cuestiones axiológicas.

La tesis que defienden los autores es, creemos, claramente «valorista»: tanto la evaluación como la investigación social no pueden ser neutras con respecto a los valores, y los investigadores de ambos campos «pueden llegar a juicios de valor objetivos e imparciales». Intentan, además, alinear la teoría y la práctica profesionales con el pensamiento democrático, «con la responsabilidad de los evaluadores de sostener esos valores».

Rechazan, por consiguiente, la tesis «avalorista» que establece que la ciencia no puede hacer juicios de valor, o que puede, pero es ilícito hacerlo. Los datos y valores –afirman– no son totalmente diferentes, sino que formarían un continuo que iría desde los hechos puros a los valores puros. Y niegan, también, que los primeros sean objetivos y los segundos subjetivos y carentes de fundamento cognitivo; y también que exista una valoración descriptiva y otra prescriptiva.

Si bien hemos encuadrado las tesis del libro dentro de la discusión de la «*Wertfreiheit*», planteada históricamente en Alemania por Max Weber y G. Von Schmöller, tenemos nuestras dudas al respecto, comenzado por la definición que se nos ofrece de valor: «valor significa la valía de una cosa y valoración significa la estimación de esa valía» (p. 34), que está totalmente alejada de lo que en las ciencias sociales suele considerarse como tal: el conjunto de fines y orientaciones fundamentales y centrales de la convivencia humana dentro de una cultura o subcultura.

En todo caso, la postura valorista es perfectamente defendible, aunque corre el riesgo de convertir las ciencias sociales en un mero sermón moral o exhorto político. Personalmente preferimos la postura de «los weberianos del siglo XX» (la única cita descalificativa que hemos encontrado respecto a Weber) que afirman que: «si lo que es valedero como norma se convierte en objeto de una investigación empírica, pierde, en cuanto objeto, su carácter normativo, se trata de algo que «es», no de algo que «vale». El científico debe ser valorista, «mas para vivir, no para conocer». Si bien, al tratarse de un estudio filosófico, en buena parte le correspondería la valoración de la esencia y existencia de las normas. Tenemos la sospecha de que en buena parte de la obra se trata de «justificar» la profesión de evaluador.– F. RUBIO C.

GALLEGO, J.-A y PÉREZ ADAN, J. (eds.), *Pensar la familia. Estudios interdisciplinares*. Ed. Palabra, Madrid 2001, 21 x 13, 405 pp.

La familia es la célula básica de la sociedad. En teoría, casi todo el mundo estaría de acuerdo en esta afirmación. Y, sin embargo, falta, entre otras cosas, un conocimiento profundo de los que la familia ha sido, es y significa para la sociedad.

Se ha producido una *evolución* que va de la familia extensa, que reúne varias generaciones, a la familia nuclear que comprende sólo padres e hijos; de la poligamia a la monogamia; del dominio del marido sobre la mujer a la igualdad de los sexos en base a la igualdad de derechos; de una unión definitiva, que siempre había tenido excepciones, a uniones menos estables, que originan matrimonios o uniones sucesivas con los consiguientes problemas para los más débiles, que suelen ser las mujeres y los hijos; de la existencia de soluciones originales en diversas culturas, a la creciente aceptación del modelo occiden-

tal de la familia nuclear, incluso con sus crisis; y de una división clásica de los roles y el trabajo de marido y mujer a una distribución del trabajo en paralelo, al aumentar la capacitación de la mujer para trabajar fuera de casa en competencia con los hombres. Todas estas modificaciones, que son recientes, están creando problemas nuevos de adaptación que no habían existido durante casi toda la historia del hombre.

En la práctica, pues, la institución familiar es hoy uno de los temas pendientes de nuestra época. Divorcios, separaciones, agresiones físicas y psíquicas, parejas de hecho, familias monoparentales, hijos extramatrimoniales, homosexualidad y lesbianismo, y un gran etcétera, están a la orden del día e, incluso, alguna de esas posibles «patologías» gozan de buena prensa. Algunas veces, incluso en programas políticos, se oyen voces en su defensa de la institución familiar, pero no siempre cuajan en apoyos reales.

*Pensar la familia* es una contribución interdisciplinaria que busca profundizar en el tema, fruto de una labor coordinada por un historiador y un sociólogo. El libro reúne colaboraciones de profesores de Universidades españolas (la mayoría) e hispanoamericanas que tratan de profundizar en el tema de la familia desde diferentes perspectivas.

En la primera parte, «Visiones», se proporciona una mirada de conjunto («comunidad de comunidades», «La familia funcional», «Hacia un nuevo modelo de familia». En «Análisis» (segunda parte) se estudian aspectos concretos, como la relación entre economía y familia, el diseño familiar, el concepto de familia que emplea la ONU o las políticas familiares. En la tercera parte, «Interior», se analizan las relaciones interpersonales que entretejen desde dentro la vida familiar: familia, persona y libertad; trabajo y maternidad. Y, por fin, en «Trascendencia» (cuarta parte), se intenta desentrañar las fuentes religiosas de las que se nutre la familia.

Como no podía ser de otra manera en una obra de estas características, no todas las aportaciones gozan de la misma claridad y profundidad explicativa. Nos ha parecido encontrar en una de ellas demasiada animadversión conceptual hacia quienes defienden perspectivas diferentes y otra que quizá pudiera caer en un, denominémosle, «angelismo» llamativo, más en la forma que en el fondo. Pero en su conjunto se trata de un escrito serio, profundo y recomendable.— F. RUBIO C.

DÍAZ, F.-A., *Alcoholismo. Guía didáctica para padres y educadores*. Ed. San Pablo, Madrid 2001, 21 x 13,5, 186 pp.

Que el alcoholismo es una droga legal, pero droga en todo el sentido duro del término no creo que nadie lo dude hoy, a no ser, quizá, algún alcohólico. Que la embriaguez destruye la propia personalidad, la vida familiar, laboral y social del bebedor y su entorno, con consecuencias nefastas para la sociedad, es una obviedad. Y, sin embargo, ninguna droga goza de tanta permisividad e, incluso, reconocimiento social, engrosa por una parte y vacía por otra tanto las arcas de los Estados, ha llegado a extender en tal proporción por todos los continentes y se puede adquirir en tantos lugares. Todo ello parece un sin sentido, aunque no el único de nuestras sociedades, al menos, a partir de Noé.

La obra que reseñamos se divide en dos grandes bloques. El primero comprende los tres primeros capítulos: el alcohol como droga; el alcoholismo como problema social; y los factores condicionantes del alcoholismo, tanto individuales, genéticos, de género, colectivos y culturales. En todos ellos se pretende dar a conocer la cruda realidad de este hecho social. El segundo bloque se refiere a las pautas de actuación educativa específicas y generales para una prevención eficaz (capítulo cuarto). Este último capítulo se centra básicamente en la prevención primaria y secundaria, esto es, aquellas que se pueden y deben realizar en la familia y en la escuela. Para la prevención terciaria, el tratamiento de los alcohólicos en servicios especializados, se ofrecen algunas direcciones y teléfonos de con-

tacto que existen en cada Comunidad Autónoma. Quizás, el hecho de no tratar este tema en concreto, explique el hecho de no haber encontrado ninguna referencia significativa a los alcohólicos anónimos, asociación benemérita en este campo.

Aquellos que creen en la fuerza de la educación, como el autor, como herramienta para la orientación y la «formación integral de la persona», están convencidos de que ella juega un papel crucial en la prevención de las drogodependencias en general y del alcoholismo en particular.

El libro es sencillo, sin grandes pretensiones cognitivas y especialmente pensado para padres, profesores, animadores de grupos, y educadores en general. No se trata de un recetario, pues en educación no existen, sino una ayuda para encontrar respuestas y, si es posible, soluciones a casos concretos.— F. RUBIO C.

FRASSINETTI, C., *La globalización, vista desde los últimos*. Ed. Sal Terrae, Santander 2000, 21,5 x 13,5, 135 pp.

La biografía profesional del señor Frassinetti le presenta como doctor en ciencias económicas y comerciales, y como Presidente del Centro interconfesional por la Paz ONLUS. La obra reseñada, si bien maneja con soltura los datos macroeconómicos, tiene un planteamiento claramente humanista y cristiano, como indica el título y muestra su abundante recurso a las citas bíblicas. En una primera aproximación, podríamos suponer que, sin negar la dimensión ética de la economía, ésta y el cristianismo corren por sendas paralelas, cuando no encontradas.

Hoy se habla mucho de globalización (mundialización dicen los galos) política, social, cultural, comercial y económica, todo ello unido a la relaciones norte-sur y al problema ecológico. Tratándose, pues de un tema tan complejo, y en el que existen tan marcadas globalofilias como globalofobias, creemos que lo más oportuno sería comenzar por definir qué se entiende por tal concepto, cosa que no hace el autor. Los matices, que siempre son importantes, en esta ocasión resultan imprescindibles.

Nosotros aceptaríamos, en principio, la distinción del sociólogo alemán Ulrich Beck entre «globalismo» y «globalización». Globalismo es una ideología, es la dictadura neoliberal del mercado mundial. Y globalización es una palabra inventada para designar el proceso de superación de los marcos nacionales que afecta a fenómenos políticos, sociales, culturales y económicos. Y todo esto último, dentro de una sociedad de riesgo mundial: en el campo de la tecnología, del medio ambiente y también de los mercados financieros. La obra reseñada se mueve indistintamente en uno y otro campo, aunque con marcada tendencia al primero.

El libro nos ofrece una trilogía clasificatoria de las interpretaciones que existen sobre el fenómeno de la globalización (pp. 115-116) que, en nuestra opinión, en realidad se quedaría en una división bipolar con una ligera alusión a la «tercera vía». En sociología suelen aceptarse tres visiones principales que podríamos clasificar como: hiperglobalismo (un nuevo orden empresarial mundial, liderado por OMC y estructurado por nuevas reglas de juego globales, que levantaría todas las economías a excepción de las que se resistieran a aceptar los nuevos mecanismos); escepticismo (la integración de las multinacionales marginan las culturas no occidentales y condenará a los países del sur a una pobreza mayor) y transformacionismo (serie de procesos multicausales que están reconstruyendo un orden mundial —ni erosionado ni reforzado— más integrado a nivel global o regional). Nuestro autor se ubica claramente entre los escépticos. «El juego de los dogmas neoliberales, desde el crecimiento continuo hasta la liberación del mercado y la flexibilidad laboral, se hace cada vez más duro, en términos de exclusión, para la mayor parte de los seres humanos, empezando por los últimos» (p. 68).

Ciertamente se puede afirmar que si miramos «la realidad con los ojos de la mayoría marginada de la humanidad, el escenario adquirirá unos perfiles tan profundos de injusticia que será absolutamente obligado cuestionar el sistema que lo determina» (p. 21).

Las soluciones que se aportan son perfectamente comprensibles desde una visión humanista y trascendente, basada en la superación del egoísmo, de la imagen del hombre considerado, ante todo, como productor y consumidor que busca acumular «más» antes que lo «suficiente». Pero nos tememos que tales argumentaciones puedan ser discutibles desde el pragmatismo del «homo economicus», asentado en la lógica del «do ut des», y desde la perspectiva neutra de las ciencias humanas, en general. El autor es consciente de que puede dar la «impresión de ser un mero soñador».

El libro está muy bien escrito, incluso desde el punto de vista literario, y bien impreso. Es ágil, se lee y entiende con facilidad y puede servir para una profunda reflexión desde la utopía cristiana del hombre «nuevo». En definitiva, constituye una llamada urgente a forjar ese hombre desde el «paradigma del don», y a encontrar «espacios de esperanza».- F. RUBIO C.

### Historia

POUDERON, B. - DUVAL, Y.-M. (dir.), *L'Historiographie de l'Église des premières siècles* (Théologie historique, 114), Beauchesne, Paris 2001, 21,5 x 13,5, 586 pp.

El presente libro es el fruto del *II Coloquio internacional de estudios patrísticos de expresión francesa*, que tuvo lugar el Tours en septiembre del 2000. Siendo imposible entrar aquí en el contenido de cada una de las 36 ponencias que incluye, nos limitamos a ofrecer título y autor. Así el lector podrá percibir la variedad de temas, autores y obras antiguas que son objeto de estudio, así como de perspectivas desde las que los estudiosos se acercan al tema de la historiografía cristiana antigua.

Las ponencias están distribuidas en seis secciones. La primera (*Mémoire des origines et historiographie*), incluye los siguientes títulos: La mémoire des origines chrétiennes: Papias et Hégesippe chez Eusèbe (E. Norelli); Réflexions sur le problème de la fiction en historiographie (F. Paschoud), L'argument de la réussite historique du christianisme (G. Dorival); Luc, historien de Jésus et de Paul (M. Quesnel); Les représentations historiographiques du christianisme au I<sup>er</sup> siècle (S. C. Mimouni) y De l'importance de l'an 135 dans l'évolution respective de la synagogue et du christianisme (F. Blanchetière).

La segunda (*L'histoire militante: hérésiologie et hagiographie*), los siguientes: De l'introduction de l'historiographie dans la littérature apocryphe ancienne: les *Actes de Jean à Rome* (E. Junod); L'histoire des hérésies chez les hérésiologues (H. Inglebert); *L'Histoire des Ariens* d'Athanase d'Alexandrie: une historiographie de combat au IV<sup>e</sup> siècle (Ch. Kannegiesser); Le monachisme dans l'historiographie de l'Église ancienne (G. C. Hansen); Jean Cassien, historiographe du monachisme égyptien? (M.-A. Vannier), y *La Vie de sainte Mélanie*. La part de l'histoire (P. Laurence).

La tercera (*Eusèbe et ses continuateurs*), los siguientes: L'acte de citer dans l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe (D. Gonnet); The Sources of the *Ecclesiastical History* of Eusebius: The Case of Josephus (D. Mendels); Écrire l'histoire de l'Église: d'Eusèbe de Césarée à Rufin d'Aquilée (F. Thelamon); De Rufin à Cassiodore. La réception des *Histoires ecclésiastiques* grecques dans l'Occident latin (P. F. Beatrice), y L'histoire ecclésiastique de Bède le Vénérable (G. Tugene).

La cuarta (*Les historiens ecclésiastiques grecs du V<sup>e</sup> siècle*), los siguientes: L'historien Socrate et la controverse origéniste du IV<sup>e</sup> siècle (M. Fédu); Socrate et la culture grecque (P. Maraval); Sozomène et la politique religieuse des Valentiniens (G. Sabbah); Le texte de Théodoret et le texte de ses documents (J. Bouffartigue); La place et le rôle de l'histoire événementielle dans l'exégèse de Théodoret de Cyr (J.-N. Guinot); L'origine de l'arianisme vue par Théodoret (A. Martin); Le conflit de Jean Chrysostome avec la cour chez les historiens ecclésiastiques grecs (M. Wallraff), y Constantin et/ou Hélène, promoteurs des travaux entrepris sur le Golgotha: les comptes rendus des historiens ecclésiastiques grecs du V<sup>e</sup> siècle (L. Pietri).

La quinta (*Chronique et histoire*), los siguientes: Jérôme et l'histoire du IV<sup>e</sup> siècle (Y.-M. Duval); De la *Chronique* à la *Consolation à Héliodore (Epist. 60)*. les mutations de la matière historique chez Jérôme (B. Jeanjean); Les sources de la *Chronique* de Jérôme pour les années 357-364: nouveaux éléments (S. Ratti); Chronologie et exégèse chez Sulpice Sévère (D. Bertrand), y La contribution à l'histoire de l'Église de la *Chronique* de Marcellin d'Illyricum (B. Lançon).

La sexta (*L'histoire au service de la pastorale et de la théologie*), los siguientes: L'évocation de l'affaire de Sasimes par Grégoire de Nazianze (M.-A. Calvet-Sébasti); L'utilisation de l'histoire de l'Église d'Antioche au IV<sup>e</sup> siècle par Jean Chrysostome, dans les débuts de sa prédication (E. Soler), y L'historiographie dans les écrits théologiques de l'empereur Justinien (A. Le Boulluec).

La séptima (*L'Église d'Éthiopie*), los siguientes: Les origines du christianisme en Éthiopie: histoire, tradition et liturgie (J.-N. Pérés), y L'Église axoumite et ses traditions historiographiques (IV<sup>e</sup>-VII<sup>e</sup> siècle) (G. Lusini). La última sección, recoge una conferencia pública: Un Père de l'Église à la pensée moderne: Cyprien, évêque de Carthage (248-258) (M. Vallery-Radot).— P. de LUIS.

ANSON, F., *Santos del siglo XIII y su época*. Ed. Palabra, Madrid, 2001, 13,5 x 21, 240 pp.

El libro en cuestión tiene una meta bien definida: hablarnos de los santos del siglo XIII. Siglo que el autor califica como uno de los más relevantes de la historia de la humanidad. «Quizá los dos siglos que suponen un cambio más importante en la historia de la humanidad sean los siglos XIII y XX. El siglo XX lo es, sin duda, por muchas razones. Una de ellas, no la más importante, radica en los descubrimientos y avances tecnológicos, que han transformado la vida, costumbres y actitudes humanas...» (p. 9)

El autor se extiende en la introducción presentando una visión del siglo XIII muy amplia: social, política y cultural. En lo cultural destaca la idea que el cristianismo fue como el hilo tejedor de su cultura. Prácticamente todo el ámbito cultural está configurado por el cristianismo. De ahí que no es de extrañar que en este siglo la Teología tenga representantes tan cualificados como Alberto Magno, Tomás de Aquino y Buenaventura.

Por lo que respecta al poder religioso el siglo XIII consolida la hegemonía del papado. Inocencio III ha recibido el sobrenombre de «Augusto del papado», sobrenombre que lo dice todo. «Inocencio III entendió que el Pontífice, como representante de Dios sobre la tierra, poseía la supremacía y el poder sobre cualquier hombre, incluidos reyes y emperadores» (p. 49).

Tras un repaso de los acontecimientos más relevantes del siglo XIII y una descripción de cómo se vivía en tal siglo, de su estilo de cultura, el autor pasa a hacer realidad lo que expresa el título. El número de santos reseñados es bastante elevado: 24. Entre ellos hay fundadores de Órdenes, como Francisco, Domingo, Pedro Nolasco; teólogos, como Tomás de Aquino, Buenaventura, Alberto Magno, Duns Scoto, Bto. Santiago de Viterbo; santos populares, como Antonio de Padua y Nicolás de Tolentino. En suma, un número

significativo de santos que han marcado, en gran parte, el rumbo espiritual de la vida cristiana.

Los santos, por encima de sus circunstancias concretas de vida y al margen de sus no escasas leyendas, que deslucen su mensaje, tienen siempre algo importante que decirnos y recordarnos a los creyentes: la santidad es compromiso de todos. Y, con ello, se justifica más que suficiente un libro de esta naturaleza.– B. DOMINGUEZ.

RAGUER, Hilari, *La pólvora y el incienso. La Iglesia y la Guerra Civil Española (1936-1939)*. Editorial Península, Barcelona 2001. 23 x 14, 478 pp.

El humo del incienso y el humo del cañón –dejó escrito José Ma. Pemán en su día–, que sube hasta las plantas de Dios, son una misma voluntad vertical de afirmar una fe y sobre ella salvar un mundo y restaurar una civilización.

Mucha tinta ha sido derramada y miles de páginas se han escrito, de un lado y de otro –según ideologías– sobre la «Guerra Civil Española de 1936».

Si faltaba una obra que tratara este importante tema en relación con la Iglesia, aquí tenemos la del historiador y canonista Hilari Raguer, nacido en Madrid el año 1928 y licenciado en Derecho por la Universidad de Barcelona; el cual –aparte otros escritos– ya nos había dejado el libro *La espada y la cruz*, que viene a tratar el mismo tema que la presente obra.

Dentro de la «oceánica» bibliografía sobre el tema aludido, la religión sigue ocupando el lugar de la cenicienta, y no sólo porque en este tema falta esa amplia zona de consenso y de serenidad científica que se ha alcanzado en otros, «sino también porque las lanzas siguen enhiestas casi igual que en 1939».

Pues bien, este libro, fruto de cuarenta años de investigación en numerosos archivos y fondos documentales, aporta una cantidad ingente de datos, muchos de ellos desconocidos hasta el momento actual.

Una de las conclusiones que saca el lector de este libro es la *fractura* que la Guerra Civil provocó entre los católicos, «de manera que dos grandes modos de entender el cristianismo originaron dos posturas opuestas durante la República» y, sobre todo, durante la contienda.

Como dirá Paul Breston en el prólogo, *La pólvora y el incienso*, constituye el estudio más profundo y equilibrado sobre el papel de la Iglesia Católica en la gestación, el transcurso y el período posterior de la Guerra Civil.

Con todo y aun reconociendo el valor de esta obra y el equilibrio que su autor pretende hacer entre las dos posturas, uno declara –con todos los respetos debidos– que si, en el resto de acciones, incidentes y personajes, ocurre lo que aparece en el caso del agustino padre Anselmo Polanco, hoy elevado al honor de los altares, no resulta ya tan objetivo. Esto lo digo en conciencia por haber escrito una biografía sobre el glorioso mártir, obispo de Teruel, prisionero de las fuerzas republicanas y asesinado brutalmente el 7 de febrero de 1939 en Pons de Molins por las brigadas de Líster.

Hilari Raguer no pretende –eso dice, al menos– defender ninguna de las dos tesis enfrentadas. El libro que consta de 13 capítulos, todos ellos muy interesantes, quiere darlo a entender, cuando termina con la frase que los obispos españoles dejaron impresa al final de la asamblea, celebrada en Madrid en septiembre de 1971: «No supimos ser ministros de reconciliación».– T. APARICIO LÓPEZ

BECKMANN, T. - ZUMKELLER, A., *Geschichte des Würzburger Augustinerkloster von der Gründung im Jahre 1262 bis zur Gegenwart*, Augustinus-Verlag, Würzburg 2001, 22 x 15, XXXV + 760 pp.

El libro está dedicado al P. Manfred Jasper, provincial (años 1968-1975 y 1983-1991), encargado del profesorio (años 1976-1983) y propulsor de esta obra, iniciada por el P. Thomas Beckmann en 1966. Al morir en 1979 sin terminarla, la ha completado el benemérito P. Adolar Zumkeller, buen conocedor de la historia de la Orden en Alemania durante la Edad Media y testigo cualificado en la segunda mitad del siglo XX. Escribir la historia del convento de Würzburg, fundado el 23 de diciembre de 1262, es tanto como clarificar la historia de la Orden de San Agustín en Alemania. En efecto, se trata del convento agustiniano más antiguo de los existentes, al que sigue el de Münnerstadt, fundado en 1279 y con el que ha estado muy relacionado y hasta vinculado. Al prólogo del P. A. Zumkeller, sigue el índice de la obra con sus fuentes y bibliografía. Consta de diez partes. En la primera se expone la historia del convento en la Edad Media. En la segunda, el siglo XVI con la reforma de Lutero y la contrarreforma. En la tercera, se expone la primera mitad del siglo XVII hasta la Paz de Westfalia, con la que finaliza la guerra de los 30 años. La cuarta parte, la más extensa, se ocupa de la segunda mitad del siglo XVII y primera mitad del siglo XVIII, con la época del barroco. La quinta parte comprende la segunda mitad del siglo XVIII con la época de la ilustración y la revolución francesa. La sexta parte (1794-1818), la más breve, trata de la guerra con los franceses y el dominio napoleónico. En la séptima parte se expone la unión de este convento con el Múnnerstädt (1818-1860). La octava parte informa sobre la etapa que va desde 1859 hasta 1908 con los priores correspondientes. La novena se ocupa de la que va desde 1908 hasta 1945, poniéndose de relieve la obra del siervo de Dios P. Clemente Fuhl, cuyos restos reposan en su iglesia. En la décima parte, desde 1945 hasta el presente, con la reconstrucción del convento después de la segunda guerra mundial, la fecunda labor del P. E. Eberhard, como provincial (1945-1947), la restauración de la iglesia entre 1947 y 1949, el apostolado realizado desde este convento, su editorial, el Instituto Agustiniiano, etc. El convento ha contado con grandes personalidades con notables y variadas actividades; pero la escasez de vocaciones en los últimos años pone a esta casa y a la provincia alemana en una situación difícil con el consiguiente cierre de conventos, de lo que se hace eco en la conclusión o colofón, donde aparece la lista de los últimos priores y provinciales. Siguen trece apéndices con documentos que van desde 1669 hasta 1892. Después de los índices de personas y lugares aparece la fachada de la iglesia que da a la plaza de Santo Domingo y la del convento tal como están en el 2001, planos y documentos antiguos. Al final aparece una visión general de cómo estaban el convento y la iglesia en 1700. Se le felicita al buen amigo e historiador P. Adolar Zumkeller por esta publicación, que tendrá buena acogida.- F. CAMPO.

CAMPO DEL POZO, Fernando, *La Virgen de la Consolación de Táriba (Patrona de los Andes Venezolanos)*. Ed. Revista Agustiniiana, Madrid 2001, 17 x 11, 197 pp.

El autor de este libro, doctor en Derecho, pero hombre de letras y autor de libros históricos sobre motivos agustinianos, ha sabido aprovechar el IV Centenario de la renovación de la imagen de Ntra. Sra. de la Consolación de Táriba, patrona de los Andes Venezolanos, para sacar a luz una segunda edición, notablemente mejorada, sobre este tema mariano.

El P. Campo, hombre inquieto y amigo de buscar cosas de la Orden entre los archivos de Ultramar, ha residido mucho tiempo en Venezuela. Actualmente, sigue vinculado a

esta República, por unos motivos o por otros, y no se pierde un Congreso de importancia que tenga lugar en la ciudad de Caracas.

En este libro, se nos ofrece, en tono sencillo –yo diría casi de devoción– la historia del cuadro de Ntra. Sra. de la Consolación de Táriba, «la Virgen que ha alumbrado la historia de Táchira y de los Andes venezolanos», la recapitulación de datos y documentos nuevos, desde la llegada de los agustinos, procedentes de Quito.

Publica la *Relación auténtica*, de 1654, mandada hacer por encargo de D. Juan Ibáñez de Iturmendi, delegado del señor arzobispo de Santafé de Bogotá y la historia de la primitiva capilla, hasta convertirse en Basílica menor, evocando también al P. José Blanco Suárez, el cual inició una nueva singladura de los agustinos en Venezuela, hace ahora 50 años, precisamente en San Cristóbal.

El libro recuerda también a los hermanos recoletos, llegados a Venezuela en 1898, a la Universidad Católica de Táchira, interesada en la impresión del mismo, y a Mons. Domingo Roa Pérez, primer mecenas y protector para la entrada de los agustinos, procedentes de Colombia.

La simple dedicatoria del libro nos dice mucho de su contenido, pues lo dedica a la memoria de Fray Gabriel de Saona, «que llevó el cuadro de Ntra. Sra. de la Consolación a Táriba», y a la del mencionado P. José Blanco, «pionero de la nueva singladura de los agustinos en Venezuela en 1951».– T. APARICIO LÓPEZ.

QUER MONSERRAT, José, *Libro de la historia y narración de las cosas más memorables del convento de la Casa de Dios*. Edición de José Luis de Santiago. Ed. Revista Agustiniiana, Madrid 2001, 21 x 13, 254 pp.

José Luis de Santiago, actualmente Archivero provincial de la Provincia de Castilla de la Orden Agustiniiana, ha tenido el acierto de ofrecernos la transcripción de la obra del P. José Quer Monserrat, sobre el convento de la *Casa de Dios*, situado en Miralles, pequeña población del Bajo Llobregat, muy cerca de Castellví de Rosanes y a poca distancia de la industriosa Martorell, de Barcelona. Dicho convento, fundado en 1413, perteneció a la Provincia de la Corona de Aragón y sobrevivió hasta los días de la desamortización de Mendizábal.

En cuanto al iniciador y autor principal de este libro, P. José Quer Monserrat, sabemos que había nacido en Villafranca del Penedés, profesando de agustino en el convento de Barcelona el 15 de noviembre del año 1729. Fue prior varias veces del convento de la *Casa de Dios*, y de otros de la misma y citada Provincia, muriendo el 28 de octubre de 1766 en la capital del principado a los 54 años de edad.

El manuscrito dado a conocer por el Archivero de la Provincia de Castilla, se conserva en buen estado en el Archivo de dicha Provincia, encuadernado en pergamino y consta de 95 folios, escritos por ambas caras, y en él podemos leer que su narración histórica fue comenzada en 1753.

En efecto, Quer, siguiendo al benemérito P. José Massot, historiador de los agustinos del Principado de Cataluña, narra la historia y fundación del convento de Ntra. Sra. de Miralles, desde el 1410, con el deseo de que los priores que vinieren en pos continuaran destacando los hechos más importantes del mismo. Quer es autor de los 74 folios primeros, abarcando la historia del convento de 1413 a 1755; si bien esta historia llega hasta el año 1826.

En la actualidad, el edificio se ha convertido en *Escola Rosella*, centro de atención especial para discapacitados psíquicos.

El editor de este libro ha añadido dos interesantes *apéndices*: uno para el *Libro de Difuntos* del convento de Miralles, y el segundo, que lo constituye una lista de los cargos capitulares.

Quer, señala que, «entre las contrarias avenidas de dichas e infortunios», el citado convento, durante tres siglos, fue como nave surcando lo inconstante de las más soberbias aguas, toda vez que en la mayor parte de este tiempo, «se miró casi naufragando entre las encrespadas olas de la emulación y de la envidia».

Mas con todo, el convento tuvo vida y así lo demuestra, desde el capítulo primero, en que comienza citando al P. José Massot y su obra capital *Compendio historial de los Hermitaños de N. P. San Agustín del Principado de Cataluña*. Resalta el nombre y la figura de Beltrán Nocolau, «noble en la obras, aunque en la sangre se ignora», muy devoto de San Agustín y San Gerónimo, como verdadero fundador del convento. Y así continúa hasta el capítulo 17 en que se nos cuenta la pequeña historia y méritos del P. Juan Miravilla, ya en vísperas de la excomunión de Mendizábal.— T. APARICIO LOPEZ.

MARTÍNEZ FERNÁNDEZ, Alipio, *El imperialismo norteamericano y su intervención en la Independencia de Cuba, según la prensa de Chile*. Ed. Revista Agustiniana, Madrid 2001, 215 x 13,5, 358 pp.

El autor de esta interesante obra, antes de comenzar la verdadera historia del tema principal, que se anuncia en el título, se pregunta lo siguiente: ¿Quién ejerció el gobierno de Cuba hasta el 1911? ¿Qué gobierno sacó provecho múltiple de los antiguos *Ingenios*, hasta la época de Fidel Castro?

Yo creo que la respuesta, o respuestas, la daría de inmediato quien conozca la cuestión de la independencia de Filipinas. «Porque se ha venido afirmando en los Manuales—declara el propio A. Martínez y aun en las Cátedras de Historia— que el proceso imperialista de la Unión llegó a su culminación cuando abandonó su neutralidad y aislamiento, al intervenir en los conflictos europeos, entrando a última hora a dirimir las guerras de 1914 y de 1939».

A poner las cosas en su punto llega este libro, que consta de dos partes muy relacionadas entre sí. En la primera, se estudian los orígenes del imperialismo norte-americano, incluido el *Mito de Monroe*. La segunda parte, pasando de las declaraciones a los hechos, se analizan al pormenor el afán de separatismo, el sectarismo español en América, las causas internas en Cuba, el chantaje del *Maine*.

Viene a ser como una demostración de cuanto se ha dicho hasta la página 83, pero siempre bajo el punto de vista chileno; es decir, a través de la prensa de Chile, comenzando por Vicuña Mackenna, «mentor del separatismo de Cuba en Chile», y su doble posición ante la tesis monroista, en donde aparece ya el sectarismo antiespañol.

El autor del libro se detiene en el examen de los principales diarios chilenos, como fuente de estudio de la intervención de EE.UU. contra España; el impacto y reflejo de la insurrección cubana en la sociedad chilena; la política de dominio de este pueblo en los países antillanos, la prensa amarilla, etc.

Finalmente, son muy interesantes los siete *Apéndices* que vienen al final del libro. Entre ellos, los principales sucesos de la insurrección, y el pacifismo del gobierno español y su espíritu conciliador, frente a las presiones y actos hostiles del gobierno yanqui.—T. APARICIO LOPEZ.

PEP VALSALOBRE y JOAN GRATACOS, *Agustí Eura, O. S. A. (1684-1763). Escritor y obispo*. Ed. Revista Agustiniiana, Madrid 2001, 24 x 17, 332 pp.

Este libro lleva un segundo subtítulo, que nos le presenta como «Un clásico de la poesía catalana de la Edad Moderna».

Porque Agustí Eura fue un poeta conocido y extendido en el siglo XVIII y primera mitad del XIX en Cataluña sobre todo como autor de poemas en el idioma de Mosén Chinto.

Ante mí, un libro, magníficamente impreso, bastante extenso, en el que sus autores presentan el estudio biográfico y literario de este agustino, que fue obispo de Ourense, escritor en prosa y poeta religioso, barroco, como no podía ser por menos, Fray Agustí Eura.

Aunque los autores, dicen que es una figura poco menos que desconocida entre los bibliófilos, el p. Gregorio de Santiago Vela –y antes que él, el P. Enrique Flórez– aporta muchos datos históricos y el elenco principal de sus escritos, tanto en prosa como en verso.

Fray Agustí Eura nació en Barcelona, en el seno de una familia honesta y de mediana fortuna. Tomó el hábito en el convento de San Agustín de dicha ciudad el 27 de agosto de 1699, profesando al año siguiente un día después.

Sabemos que fue prior del convento de Gerona, secretario de Provincia, rector del colegio de san Guillermo y prior del convento de Barcelona.

El libro de Pep Valsalobre y Joan Gratacós está dividido en dos partes. La primera nos ofrece al agustino, como religioso observante, al que tocó vivir la guerra de «sucesión», en la que como sus paisanos catalanes llevó las de perder, por haberse puesto del lado del archiduque Carlos, contra el duque de Anmjou, vencedor.

Cuando se produce la capitulación de Barcelona –11 de septiembre de 1814– Eura cuenta los treinta años. Comisionado por los religiosos del citado convento para ir a Madrid y conseguir en la corte recursos para el nuevo convento, fue elegido Predicador *in exercitio* del rey Felipe V.

En Madrid le sorprende el nombramiento por el mismo rey para obispo de Ourense, siendo consagrado en el célebre convento de San Felipe el Real el 27 de abril de 1738.

Cómo se comportó en su dignidad y cargo de prelado, lo dirá el P. Flórez con estas palabras: «Los que escriban después, tendrán mucho que elogiar en su conducta. Yo, como parte interesada, me contento con apuntar sencillamente lo que es público».

Y lo que se decía en voz alta en la ciudad era que tenían un obispo limosnero, que seguía de cerca los pasos de santo Tomás de Villanueva. Fundador de la Congregación de la *Buena Muerte*, llevaba una vida muy austera, en tanto que enviaba cuantosas sumas para la continuación de las obras del convento barcelonés. Murió, tenido por un santo, el 11 de diciembre de 1763, a los setenta y nueve años de edad.

En cuanto a su obra literaria, Fray Agustí Eura, miembro de la Academia de las Buenas Letras de Barcelona, fue tenido «como uno de los mayores poetas del siglo XVIII en todo género de verso», especialmente en lengua catalana, en la que escribió lo mejor de su musa. Por lo que nada tiene de extraño que nos digan los autores de este libro que era muy conocido en Cataluña.

Por lo que bien puede ser considerado como «Un clásico de la poesía catalana en la Edad Moderna».– T. APARICIO LÓPEZ.

ALCOVER, N. (ed.), *Pedro Arrupe. Memoria siempre viva*, Mensajero, Bilbao 2001, 22 x 15, 255 pp.

Con ocasión del décimo aniversario de la muerte del Padre Arrupe, el autor ha reu-

nido en este libro un conjunto de memorias personales para «hacer memoria» de la calidad humana y espiritual de esta figura excepcional. Contiene 30 testimonios con una mezcla de estilos (familiares, periodísticos, teológicos, pastorales), en su mayoría de jesuitas españoles, que dan una pluralidad de perspectivas y una vitalidad fuera de lo común a unas páginas entrañables.

Tras el prólogo de I. Iglesias, encargado de leer la renuncia de Arrupe, ya enfermo, el 3 de Septiembre de 1983 ante la XXXIII Congregación General de la Compañía, el volumen se abre con una cronología comentada de P. M. Lamet, su primer biógrafo. La obra se cierra con las notas inéditas del texto íntegro del diario que recoge las entrevistas que este último autor mantuvo con Arrupe en Julio de 1982 y con el emocionante testimonio de amistad del arzobispo de Milwaukee R.G. Weakland, ex-Superior General de los Benedictinos.

Nos unimos a los votos que expresa N. Alcover para que pronto vean la luz las obras completas del P. Arrupe. El libro está ilustrado con 5 fotografías.— R. SALA.

CEJAS, J.M., *La paz y la alegría. María Ignacia García Escobar (1896-1933). En los comienzos del Opus Dei*. Rialp, Madrid 2001, 14 x 21, 234 pp.

Desde la Andalucía profunda de principios de siglo y desde las primeras luchas de la medicina moderna con la tuberculosis en la sierra de Madrid, emerge esta figura humana, una mujer alegre, creativa, sensible y sobre todo seducida por el amor de Dios que la elevó a alturas insospechadas en el camino de la santidad. No es la única ocasión en que la enfermedad se convierte en el lugar del resplandor de lo divino, en el campo de batalla señalado por el esfuerzo titánico y heroico de los médicos y las dificultades de las enfermedades crueles. Al lado de ella emergen también sacerdotes como el Beato Escrivá y sus compañeros que se han jugado la vida por la salud y el amor a los enfermos cuando estas enfermedades figuraban en el catálogo del contagio, como en otro tiempo la lepra u otras enfermedades de hoy, donde sólo los valientes enamorados de Dios han puesto su vida por los que sufren y así han dado paz y esperanza a los enfermos. Esta obra encantadora ha sido posible gracias a la colaboración de la familia, los escritos de María Ignacia y los apuntes íntimos del Fundador de Opus Dei a su paso por el Hospital del Rey de Madrid.— D. NATAL.

RODRÍGUEZ MUÑOZ, M<sup>a</sup>. J. - MARTÍN DE LA MATA, M<sup>a</sup>. P., *Testigos de la esperanza. Mensajeras del amor*. Agustinas Misioneras, Cl. Boiro, 69, Madrid 2001, 21 x 14, 239 pp.

El título hace referencia a dos religiosas agustinas misioneras, Ester y Caridad, asesinadas en Argel, a las puertas de la capilla a la que se dirigían para asistir a la Eucaristía el 23 de octubre de 1994. El suceso conmovió a la opinión pública. Además de aportar los datos biográficos, el libro esclarece las razones por las que las dos religiosas, en plena comunión con la Iglesia local, decidieron seguir en sus puestos al servicio del pueblo argelino, plenamente conscientes del peligro que corrían. El tiempo transcurrido desde que acontecieron los hechos narrados no resta interés documental al libro.

El capítulo primero impresiona al lector al reproducir, con testimonios de primerísima mano, los sucesos de aquel día, así como los sentimientos de las protagonistas. También está conseguido el capítulo quinto, que narra los funerales celebrados en España y las reacciones sociales suscitadas, en especial de argelinos musulmanes. Merece destacarse asimismo la entrevista final a los padres de Ester, en la que, en el más puro y sencillo estilo evangélico, perdonan a los asesinos de su hija.

Quedan en medio otros tres capítulos: biografía de ambas religiosas; situación histórica de Argelia, de la Iglesia argelina y de las Agustinas Misiones en dicho país; proceso de discernimiento que llevó a la Congregación a seguir en Argelia a pesar de todo. Contienen datos interesantes y hasta emotivos. Pero tantos testimonios y tantas actas de reuniones hacen perder un poco la claridad de la exposición y el interés del lector, un poco desinflado ya tras haber leído en el capítulo inicial lo más importante: el desenlace de las dos vidas. Otra secuencia más natural de los capítulos y el resumen adecuado de testimonios y actas, posiblemente hubieran ayudado a mantener mejor la atención del lector.— A. PÉREZ.

SHORTER A. & NJIRU, J. N., *New Religious Movements in Africa*, Paulines Publications Africa, Nairobi 2001, 14 x 21 cm., 112 pp.

Durante los últimos 15 años ha habido en Africa una explosión de nuevos movimientos religiosos, bajo fórmulas y orientaciones muy diversas. Se trata, en realidad, de una especie de nueva oleada religiosa, a modo de reacción, y en muchos casos como consecuencia, de las múltiples sectas e iglesias independientes que, en su día, se instalaron en el Africa subsahariana, algunas de las cuales tuvieron un fin catastrófico.

La ciudad de Nairobi ha venido siendo una ciudad tipo, a modo de lugar de ensayo, para estudiar algunos fenómenos sociológicos y religiosos de repercusión continental, tales como la secularización, el SIDA y los niños de la calle. En todo ello ha tenido mucho que ver A. Shorter, desde el Tangaza College que él dirige. En el caso presente, lo hace en colaboración con J. N. Njiru, coordinador de juventud de «Kivuli Centre» de Nairobi.

El libro es fruto de un año de lecturas y experiencias. Se han visitado 24 capillas y «centros de milagros»; se ha participado en 16 «rallies» o marchas religiosas y se ha recogido ingente material de prensa sobre apariciones marianas y otros fenómenos de marginalidad cultural. Aparece así un conjunto muy interesante y variopinto de nuevas «movidas» religiosas —muchas de las cuales no llegan a verdaderos movimientos— que giran en torno al pentecostalismo, en sus diversas formas; que tienen, en muchos casos, apoyaturas internacionales; que se mueven en torno a la Biblia, como referencia de fondo, y que hacen de la «salvación» y del «doble bautismo» (de agua y del Espíritu) los ejes centrales de su propuesta teológica. El desafío que estos fenómenos proponen a la Iglesia católica y denominaciones cristianas tradicionales no es desdeñable. El presente libro es una aportación muy válida y debería ser tenida en cuenta.— P. RUBIO.

NIKEL; M. R., *Dinka Christianity. The Origins and Development of Christianity among the Dinka of Sudam with Special Reference to the Songs of Dinka Chritians*. Paulines Publications Africa, Nairobi 2001, 14 x 21 cm., 383 pp.

Con amplia documentación y aportando su propia experiencia, Mark R. Nikel, sacerdote episcopaliano de larga trayectoria en el Congo, estudia los orígenes y el desarrollo de la cristiandad entre los «Dinka» de Sudán, otorgando particular importancia a sus cantos y poemas. Nikkel es experto en el tema como autor de varios libros anteriores en la Serie «Fe en Sudán», de la que éste hace el nº 11.

Tratándose de un libro sobre el cristianismo en Sudán, su interés se acrecienta. Ese país está pasando por momentos críticos y reproduciendo, desde el punto de vista cristiano, una nueva época de persecución y de martirio. Hacer, pues, memoria puede ayudar a no perder el rumbo.— P. RUBIO.

GROBLEWSKI, M., *Thron und Altar. Der Wiederaufbau der Basilika St. Paul vor den Mauern (1823-1854)*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 2001, 23 x 15, 619 pp.

Se trata de la reconstrucción de la basílica de San Pablo con el paradigma «altar y trono» que aparece en el título. Se dan detalles de cómo estaba la antigua basílica que se quemó el 15 y 16 de julio de 1823. Se realizó esta obra arquitectónica desde 1823 hasta 1854. Antes de la construcción de la basílica de San Pedro era la mayor de las iglesias de Roma con 138,30 m. de largo por 71,01 m. de ancho con un atrio de 50,08 por 66,8 m. de ancho. A lo largo de nueve capítulos se van exponiendo los antecedentes y cómo se reconstruyó esta basílica tal como se conserva actualmente. Se presenta la discusión entre arte y el servicio o utilidad de la basílica con un proyecto controlado por los cardenales, especialmente por el cardenal secretario, cuando todavía se mantenían los Estados pontificios, con la alianza o unión de la Iglesia y el Estado frente a los movimientos democráticos y liberales. Se hace un trabajo crítico sobre la reconstrucción de esta basílica con la colaboración de la mayoría de las dinastías europeas para su financiamiento. Se hizo la reconstrucción según los adelantos de la arquitectura y arte del siglo XIX. Esto influyó durante 60 años en otras construcciones, lo que le lleva al autor a reflexionar sobre las actuales reconstrucciones de templos en Dresde y Berlín. El estudio está bien documentado en archivos romanos, Biblioteca Angélica y otras de Roma. Ha utilizado fondos de otros archivos como el de Turín, la Biblioteca de Baviera, la del convento de san Bonifacio de Munich, la del arte en Berlín, la de San Gregorio de Frankfurt, etc. Le ha ayudado su esposa Angélica Gerner, a la que agradece su colaboración lo mismo que a los que han dirigido su investigación. Hace la presentación Cristóbal Luitpold Frommel resaltando los méritos del autor y de su obra con una breve historia de esta basílica, que se da a conocer mejor y servirá para orientar a los lectores y visitantes. Al final aparecen fotos ilustrativas de cómo estaba la basílica 1724, 1766 y 1815, junto con otras de distintos templos y monumentos hasta un total de 151, con los que tiene alguna relación. Se da un índice de nombres para facilitar su consulta.— F. CAMPO.

### Espiritualidad

NIETO IBÁÑEZ, J. M<sup>a</sup>., *Espiritualidad y Patrística en «De los nombres de Cristo» de Fray Luis de León*, Ed. Escorialenses - Universidad de León, Madrid 2001, 18 x 25, 261 pp.

El autor estudia las citas, alusiones y traducciones de los Padres griegos en *De los nombres de Cristo* en conexión con la espiritualidad de fray Luis, dado que es esta la que tamiza sus traducciones en esta obra. Bastantes de ellas estaban todavía sin identificar o mal identificadas. Difícil es, sin embargo, en los textos de esa época, saber si provienen de un conocimiento directo o a través de las muchas catenas, sentencias, rapiarios, *excerpta*, centones, adagios y poliantes, o de la *Glosa ordinaria* de la Biblia, o de los teólogos y comentaristas medievales o de otros humanistas. Los Padres, como los clásicos grecolatinos, eran un acervo común, al que todos saqueaban sin preocuparse de compulsar los textos. En el caso de esta obra de fray Luis no es tan difícil. Su manera de citarlos supera con mucho la técnica de los florilegios. Se trata siempre de textos amplios, vertidos al español con su sello particular. Otra cosa son las simples alusiones. Sabemos que los leía directamente, pero nunca se sabe.

La monografía consta de cuatros partes: la espiritualidad en *De los nombres de Cristo*; presencia de los Padres de la Iglesia en fray Luis de León, y, en general, en el humanismo; la traducción en fray Luis (teoría y práctica) (capítulo un tanto desordenado) y antología de los textos de los Padres griegos traducidos por fray Luis (edita el texto original y alguna traducción latina, y en paralelo la traducción luisiana, con las pertinentes observaciones lingüísticas a continuación). Capítulo este último extraordinario, ejemplar, imprescindible para conocer la técnica de fray Luis al traducir a los Padres de la iglesia, distinta de cuando traduce la Sagrada Escritura. Aquella *ad sensum*, como cuando traduce a los clásicos grecolatinos, pero manteniéndose fiel al texto; esta *ad litteram* y dándole un aire de antigüedad en el léxico y la sintaxis. «Lleno de condición y doctrina», dijo de fray Luis Menéndez Pelayo. Aquí está la prueba, una de ellas. Con este libro queda perfectamente estudiado un tema muy concreto: la presencia de los Padres griegos en *De los nombres de Cristo*, la obra cumbre del Renacimiento español.

Algunos lunares. Fray Luis de León nunca firmaría esta frase: «la unión conyugal es la más profunda e incomprensible forma de acceso del hombre a Cristo» (p. 25). Fray Luis, como todos los espirituales de su tiempo, muy especialmente los místicos, utiliza la unión conyugal como metáfora de la unión con Cristo, lo cual es muy distinto. Metáfora que estaba ya, según ellos, en el *Cantar de los cantares*. La influencia de san Agustín en fray Luis es evidente y constante, pero no se puede decir que «las tesis y las directrices de su pensamiento son agustinianas» (p. 36). Pese a su eclecticismo, son, como las de sus maestros dominicos, tomistas. Como no se puede decir que san Agustín es «el padre de la vida monacal de Occidente» (p. 36). «Ese espíritu erasmista que se respira en *De los nombres de Cristo*» (p. 177). No hay tal espíritu erasmista en fray Luis de León. Fue siempre «del partido de la observancia», defendió las «judaicas ceremonias» (en *De los nombres de Cristo* hay pasajes que no dejan lugar a dudas), y rechazó el *monacatus non est pietas* de Erasmo (el monacato es para él «el estado de perfección», tesis antierasmista y antiluterana). El mismo Bataillon se quejaba del «atolondramiento de los lectores propensos a catalogar como erasmistas todos los autores que aparecen en mi libro». No se puede decir, como se dice en la p. 234, que san Cirilo de Alejandría fue monofisita (*monofisista*, dice el texto) porque defendió «la unión de la naturaleza divina y la humana en una sola persona». ¡Curiosísima definición del monofisismo! Si afirma dos naturalezas en Cristo, no puede ser monofisita. En español se dice *verter*, no *vertir* como se dice en la p. 75; sin duda por errata, pues a continuación se dice *verterlos*. En la p. 25 n. 53, se cita disparatadamente un artículo a nombre de S. García, apellido que se repite en el *Índice de nombres propios*. El nombre y el libro donde se publicó el artículo están equivocados. En cambio, en la p. 178 n. 146 están bien citados. Se trata de un artículo de S. González. Otras citadas mal dadas están en la p. 68 n. 12 (*Lázaro* es apellido, no nombre en *Fernando Lázaro Carreter*) y en la p. 70 n. 19 (*Custodio* es nombre, no apellido. El artículo que se le atribuye, *Fray Luis, traductor de Horacio*, no es suyo, sino de C. Ángel Zorita.). La edición de las *Obras completas castellanas* de fray Luis publicadas en la BAC se debe a Félix García, no a Ángel Custodio Vega como se dice en la p. 178. En la p. 213 n. 171, se atribuye a Federico de Onís. En otras ocasiones se citan bien. Etc., etc. Fray Luis murió en 1591, no en 1592 como se dice en la p. 175. Y sin embargo... Sin embargo, pese a estos defectos, repito que se trata de un libro imprescindible para conocer a fray Luis, sus lecturas y su teoría y práctica de la traducción, así como para conocer el humanismo español del siglo XVI.— J. VEGA.

SANTA TERESA DE JESÚS, *Libro de la vida*, edición, introducción y notas de Salvador Ros García, BAC, Madrid 2001, 22 15, LIII + 339 pp.

El *Libro de la vida* de santa Teresa es de sobra conocido para que necesite ser pre-

sentado. Esta reseña se limita a la presente edición. El nombre de Salvador Ros García es garantía de que no será una edición más, y así es en efecto. En la introducción destaca la influencia decisiva de las *Confesiones* de san Agustín en la vida de la santa y como molde literario de su *Libro de la vida*. Santa Teresa no es una mística teórica, escribe desde la experiencia, y el introductor se detiene atinadamente en este aspecto; pero, a veces, el entusiasmo le desborda. Decir del Libro que es «un texto que, sin temor a lo hiperbólico, puede calificarse de naturaleza bíblica, de contenido evangélico» (p. XXIII), es realmente una hipérbole. Afirmar, citando a V. García de la Concha, que la literatura espiritual anterior parte de la teoría y se mantiene en el plano de las esencias, y que fue la santa la que puso la experiencia como punto de partida de la doctrina (pp. XXIV-XXV), es tirar por la borda quince siglos de espiritualidad cristiana, empezando por los Evangelios y siguiendo por todas las escuelas teológicas que partieron de la fe vivida, de la experiencia de fe, en busca de su expresión intelectual (recuérdense, entre otros textos, el *crede ut intelligas* de san Agustín y el *fides quaerens intellectum* de san Anselmo). El mismo García de la Concha habla en esa cita de su «entronque con la modernidad renacentista», pero no nos dice qué es eso de la modernidad para que sepamos a qué atenarnos. ¿Quién se atrevería a decir que en España hubo Renacimiento porque tuvimos a santa Teresa como se ha dicho, por ejemplo, de fray Luis de León? El introductor se detiene también en la composición e historia del manuscrito, tan accidentada. Por denuncia de la princesa de Éboli en 1574, la Inquisición requisó el manuscrito. Aunque no encontró en él nada censurable, todavía en 1582, a la muerte de la santa, seguía en posesión del Santo Oficio. ¡Qué expresiva la exclamación de esta en su lecho de muerte!: «Por fin muero hija de la Iglesia». Como de alguien que está a punto de ganar la otra orilla y verse libre de los sabuesos. Finalmente, se publicó en 1588, junto con el *Camino de perfección*, las *Moradas* y otros escritos menores, en edición preparada por fray Luis de León, quizá el mejor prosista del Siglo de Oro. También analiza la estructura del libro, una buena guía para su lectura.

La edición reproduce el texto de la edición crítica-facsímil de Tomás Álvarez, la mejor. Moderniza la ortografía, «siempre y cuando no suponga valor fonológico» (p. XLVIII). Son muy abundantes las notas filológicas, históricas y doctrinales. Hay una breve nota bibliográfica (autógrafo y principales ediciones, estudios históricos, estudios literarios y estudios doctrinales). Los lectores de santa Teresa cuentan desde ahora con una edición asequible, a la altura de las investigaciones de nuestro tiempo. En apéndice, se incluyen las tres censuras aprobatorias (de san Juan de Ávila, de Domingo Báñez y de fray Luis de León) y la carta-prólogo de este a la edición príncipe, «la mejor presentación que haya tenido jamás» (pp. XLIII y L). Pero como ha escrito Francisco Rico (*Éxito y fracaso en santa Teresa, en Breve biblioteca de autores españoles*, Seix Barral, Barcelona 1990, 133-135), al que no se le cita en la bibliografía, sólo la devoción de fray Luis explica el elogio tan redondo que hace de un libro en el que se oye el jadeo, y en el que el atropello es más frecuente que la fluidez. Hablar con Menéndez Pidal de «sintaxis emocional» (p. IL) para explicar las muchas anomalías gramaticales es salirse por la tangente. No es la emoción, sino la dificultad de expresarse la que hace que se le engarabiten y se le descoynten las frases, y se le enreden las palabras, y se le rompa el hilo del discurso e injiera unas razones en otras hasta hacer ininteligible su pensamiento. Lo curioso es que ya fray Luis advirtió todos estos defectos, pero los encontraba graciosos, como el lunar en la hermosa (p. 334).- J. VEGA.

DANNEELS. G., *Una mirada de esperanza*. Ediciones Palabra, Madrid, 2001, 11 x 19,5, 252 pp.

El libro, por cierto bastante reducido, contiene 8 cartas publicadas por primera vez en castellano. Su autor es el Cardenal Godfried Danneels, arzobispo de Manilas-Bruselas

y primado de Bélgica. Aunque el libro tiene por título *Una mirada a la esperanza*, en realidad su contenido consta de dos partes: las 4 primeras cartas reciben el título *cartas de esperanza*. Las restantes reciben el título *cartas a los jóvenes*.

Cada capítulo está dividido en un no pequeño número de títulos. Por ejemplo, el capítulo primero tiene 21 títulos. Títulos que se refieren a temas muy dispares. Es cierto que cada capítulo tiene un tema de fondo que teje su contenido. El capítulo primero gira sobre la *felicidad*. El autor trata un tema tan de siempre: los seres humanos han querido, quieren y querrán ser felices, teniendo presente lo que la fe cristiana aporta al tema. Es decir, no sólo habla de la felicidad desde un horizonte terreno, sino también desde horizonte ultraterreno. De ahí que el autor desborde el simple marco de la felicidad, para tratar de un tema esencialmente exigido por la felicidad, como es el tema de la salvación. La salvación es el tema central de todas las religiones. Por lo que el autor se interroga, dada la realidad actual, sobre si todas las religiones tienen el mismo valor, a la hora de ofrecer un camino para lograr la salvación. Plantea el problema en forma un tanto irónica. Dice. «¡Todas las religiones valen! ¡Elige una o mézclalas!». Como es fácil adivinar, el autor no acepta el contenido presente en el enunciado y se decanta a través de unas cuantas pinceladas por la religión cristiana, sin que ello signifique que afirme que las restantes religiones estén totalmente vacías de salvación. En el fondo, son migajas que caen de la mesa bien surtida del cristianismo.

El hecho de tratarse de cartas, un medio de comunicación muy especial, impide, por un lado, desarrollar los temas ampliamente, y, por otro, da la oportunidad de transmitir mensajes de una forma viva y atractiva. Creo que estas últimas palabras son las que mejor retratan el rostro de este libro. Como se dice en el prólogo, «confiamos en que muchos lectores de la lengua española encuentren en estas reflexiones material para su oración y para revitalizar su acción apostólica» (p. 9).- B. DOMÍNGUEZ.

HAHN S., *La cena del Cordero*. La Misa, el cielo en la tierra (Patmos, Libros de Espiritualidad) Rialp, Madrid 2001, 11 x 18, 204 pp.

El autor, converso al catolicismo, nos presenta la gran celebración de la Eucaristía como sacramento central de la fe católica en relación con la Sagrada Escritura y la Tradición de la Iglesia. Se trata del compendio y el cumplimiento de la Nueva Alianza de Dios con los hombres. También relaciona la Eucaristía con el libro del Apocalipsis que da nueva luz sobre el último escrito del Nuevo Testamento. El resultado es sorprendente, más allá de los milenarismos, los acertijos sobre la Bestia o los jinetes del Apocalipsis. Muchos creyentes encontrarán en esta obra una nueva profundidad para vivir el sacramento de Cristo, la presencia del cielo en la tierra, una idea muy acariciada por los místicos, clásicos y modernos, con su hálito fascinante, plenamente asentada sobre la experiencia fundante del gran misterio de Cristo y de la comunión de Dios con los hombres y el mundo. Esta obra continúa muy dignamente la buena tradición de la colección de espiritualidad Patmos de la editorial Rialp.- D. NATAL.

LEWIS, C. S., *Si Dios no escuchase. Cartas a Malcolm*, Rialp, Madrid 2001, 13,5 x 20, 138 pp.

Como indica el subtítulo, el libro está compuesto por varias cartas (22 concretamente), que tratan temas diversos. Todas ellas van dirigidas a un tal Malcolm sin que al lector

se dé la oportunidad de leer sus respuestas. Su estilo es cordial y distendido, sin perder en ningún momento una exquisita buena educación. Más que tratar un solo tema, cada carta va abordando varios, de forma espiral ascendente, como dos amigos en busca de la verdad que no paran de plantearse nuevas cuestiones desde las soluciones previas. Entre los temas objeto de reflexión están el Padre Nuestro, la creación, la culpa, el pecado, el perdón, la Última Cena, etc. El tema eje sobre el que giran todos los demás es el de la oración, con las numerosas cuestiones a que suele dar origen. Son reflexiones que cuestionan; los temas son los de siempre, pero invita a verlos desde una nueva luz.– L. J. SERRANO.

MIGUEL, Aura, *El secreto que guía al Papa, La experiencia de Fátima en el pontificado de Juan Pablo II*. Rialp, Madrid 2001, 14,5 x 21, 228 pp.

El libro es un fruto de una investigación sobre la conexión entre los acontecimientos del pontificado de Juan Pablo II y el mensaje de la Virgen de Fátima a los tres pastorcitos. Expone la historia de Fátima: la aparición, el mensaje, el desafío y la indiferencia del estado portugués, la reacción de la iglesia portuguesa. En un segundo momento, la devoción a la Virgen del Papa quien desde su infancia hasta el Pontificado la llamaba «la reina de Polonia». En todo momento, especialmente tras el atentado del 13 de mayo, le ha atribuido una particular protección maternal. Tema importante es el anuncio de que «Rusia se convertirá y habrá paz» en relación al conjunto del mensaje mariano. El libro expone también cómo el mensaje de Fátima sirve a la reflexión sobre lo acontecido en el s. XX.– A. R. BAJAO.

BETETA, P., *Siempre jóvenes. Anécdotas de una larga vida* (Libros mc 99), Ed. Palabra, Madrid 2001, 20 x 13,5, 171 pp.

Algún autor ha sugerido agudamente que las palabras que Jesús dirigió a los niños probablemente se las dirigiría hoy a los ancianos. Porque en nuestra sociedad occidental actual los niños, cada vez más escasos, gozan en general de un gran aprecio, mientras que los ancianos, cada vez más numerosos, son el grupo de edad más marginado. En nuestros días, la «muletilla» de los evangelios, al hablar de los preferidos del Reino, bien pudiera ser «los mayores y los pobres».

Utilizando como recurso literario una entrevista informal entre el autor y el propio Juan Pablo II, este librito repasa y comenta para el gran público los temas principales de los escritos pontificios dirigidos a las personas de la tercera edad, en especial de la *Carta a los ancianos* (1999). La soledad, la enfermedad, las limitaciones físicas y psíquicas, la pérdida de sentido de utilidad, los miedos, los egoísmos y las esperanzas de quienes han llegado al «atardecer de la vida» van desfilando por las páginas de un texto que gustará no sólo a los coetáneos del Papa, sino también a los hombres y mujeres de cualquier edad que dedican su tiempo al cuidado de las personas mayores.– R. SALA.

ELÍA, Javier, *María de Nazaret. Quince semblanzas*, Ed. Palabra, Madrid 18,5 x 12, 394 pp.

Se trata de un libro para los fieles. El autor presenta a María como mujer, como ciudadana hebrea, como madre y especialmente como llena de gracia. Ofrece quince detalles biográficos entroncados en el alma y en la vida. La fuente es, por supuesto, la Sagrada Escritura, cuyos textos explica cuidadosamente el autor. María, la madre humilde de

Nazaret, se convierte así en punto de referencia y luz para quienes quieren caminar tras sus pasos.— A. R. BAJAO.

MARTÍN VELASCO, J., *Testigos de la experiencia de la fe*, Narcea, Madrid 2001, 13,5 x 21, 217 pp.

En la labor teológica que periódicamente se va desarrollando en la vida de la comunidad cristiana, nos encontramos a veces con sorpresas como la que tenemos tras la lectura de este estudio. Un trabajo realizado por un especialista en el ámbito de la investigación del hecho religioso, desde la fundamentación de su origen hasta sus diferentes manifestaciones y dedicado en esta obra a constatar tal experiencia religiosa cristiana en personas creyentes, que han intentado llevar esa vivencia cristiana a su expresión más radical, en el sentido etimológico de ir a las raíces de toda experiencia cristiana y que hoy los consideramos la mayor parte de ellos santos, proclamados por la comunidad cristiana y confirmados por el Magisterio de la Iglesia. El estudio que realiza el prof. Martín Velasco es fruto de sesiones de oración con grupos de cristianos, fundados en la vivencia de personas cristianas como Pablo de Tarso, Gregorio de Nisa, Agustín de Hipona, Bernardo de Claraval, Francisco de Asís, Buenaventura, Tomás de Aquino, Ignacio de Loyola, Teresa de Jesús, Juan de la Cruz, Teresa del Niño Jesús, Dietrich Bonhoeffer. Análisis de los elementos que configuraron su vivencia personal cristiana, pero con la mirada puesta hacia una experiencia actualizada en un mundo cambiante y sumamente contrastante y muy diferente de la época en la que realizaron su vivencia estos cristianos cualificados. Conviene de vez en cuando mirar hacia atrás y con esa fidelidad creativa característica de los que están atentos a la voz del Espíritu, seguir actualizando tal experiencia, pero en una línea de auténtica respuesta a las situaciones nuevas. Obra sumamente enriquecedora para aquellos preocupados de la dimensión contemplativa de la experiencia cristiana y de su proyección de encarnación en la historia. Agradecemos a este gran especialista de Fenomenología de la religión, como es el prof. Martín Velasco, el ofrecer al gran público experiencias religiosas cristianas concretas de lo analizado desde la ciencia de lo religioso y el saber acercarlo al cristiano de cada día con perspectiva de vivencia actualizada.— C. MORÁN.

BEHRENS, J. S., *Meditaciones diarias para cristianos ocupados*. Narcea, Madrid 2001, 13,5 x 20,5.

El autor de este libro ejerció el ministerio presbiteral durante bastante tiempo. Se hace después monje en el monasterio trapense del Espíritu Santo en Conyers, Georgia. Ya sabemos cuál es el carácter principal de los trapenses. Son monjes contemplativos y activos. Hacen efectiva en su vida la consigna benedictina: «Ora y trabaja». Como trabajo el autor lleva el cuidado de un almacén de bonsáis, que tiene la comunidad.

El autor nota que uno de los problemas de la sociedad de hoy es el exceso de trabajo. Exceso de trabajo que impide a los hombres de fe encontrar tiempos suficientes y sin agobios para encontrarse consigo mismos y, sobre todo, para poder orar, actividad indispensable en el campo religioso.

Con su libro, cuyo título lo dice todo, quiere ayudar a los excesivamente ocupados a superar el grave inconveniente del exceso de trabajo y ofrecerles breves puntos de reflexión, para que puedan hacer un ratito de oración. De ahí que el libro esté compuesto por breves párrafos, que se rubrican con una cita de la Sagrada Escritura. Su contenido es sugestivo. «Todos los cristianos ocupados, se nos dice, y todos los somos, podemos encontrar en las páginas de este libro una gran ayuda para nuestro encuentro con el Señor y, al

mismo tiempo, motivos para permanecer, en medio de la jornada, unidos a nuestro Dios». A lo que añado: en el libro, fácil de leer, encontramos un buen contrapeso a ese modo insulso de pensar que, con frecuencia, nos ofrecen los diversos escenarios de la vida. Dicho de otro modo: el libro nos ofrece la oportunidad de conseguir algo de esa «sabiduría» que sabe dar a las cosas su valor.– B. DOMINGUEZ.

UN MONJE DE LA IGLESIA DE ORIENTE, *Amor sin límites*, Narcea, Madrid 1998, 20 x 12, 101 pp.

Lev Gillet (que se ocultaba bajo el pseudónimo «un monje de la Iglesia de Oriente») es uno de los grandes espirituales de nuestro tiempo. Su producción literaria testimonia su enorme saber espiritual tanto teórico como práctico. Aunque fallecido en 1980, su influjo es cada vez más evidente a medida que los años pasan, y no sólo en la Ortodoxia. El presente librito, ya en su tercera edición, lo componen 37 textos muy breves. A excepción de algunos que el autor pone en boca del hombre que se dirige a Dios, los restantes los pone en boca de Dios que se dirige al hombre. El principio que unifica estos textos, de temática diversa, está recogido en el título del libro, que se refiere al modo como Dios quiere que se le considere: «Queridos míos: yo soy el amor sin límites». Es la idea central de que suelen partir o a donde suelen conducir las exhortaciones divinas o las oraciones humanas. Son textos que combinan gran sencillez y profundidad. El suyo es el lenguaje de los humildes, y sabe prestárselo incluso a Dios. Aunque el autor es ortodoxo, el lector católico no se sentirá desubicado en modo alguno. Al contrario.– P. DE LUIS.

EMILIANOS DE SIMONOS PETRAS, *Luz en la noche*, Narcea, Madrid 2000, 20 x 12, 94 pp.

El librito consta de dos partes. La primera está dedicada a la fiesta de la Transfiguración del Señor, tal como es entendida y vivida en el ámbito monástico ortodoxo. Para entender su significado el lector ha de saber que dicha fiesta es una de las más significativas de la tradición ortodoxa y, particularmente, de la tradición monástica. Hasta el punto que la transfiguración es la fiesta por excelencia del monacato, la fiesta patronal de la Santa Montaña (Monte Athos). Su importancia está vinculada a uno de los puntos claves de su teología, el concepto de las «energías divinas» y, a través de ellas, al concepto teológico, central de su experiencia religiosa, de la divinización del hombre. Para la tradición ortodoxa, la Transfiguración tuvo lugar más en los apóstoles testigos de ella que en Cristo mismo. El cambio se produjo en ellos, al abrirles el Señor los ojos y poder contemplar divinizada la naturaleza humana de Jesús, anticipo de lo que espera al cristiano.

La segunda parte versa sobre la oración *noerá*, la oración del corazón, auténtico tesoro de la tradición hesicasta. Su presupuesto esencial es la convicción de que se trata de una auténtica comunión con Dios y el fundamento de la deificación del hombre, mediante las «energías divinas» del Señor incomprensible que desciende hasta el hombre. En la exposición, el autor destaca su carácter doxológico, eucarístico, teológico, de súplica y de confesión; al mismo tiempo muestra que pertenece tanto al pasado del monacato ortodoxo como a su presente, enumerando varios testigos cualificados de nuestro tiempo. La obra concluye con algunos textos de la liturgia de la fiesta de la Transfiguración y con un glosario de términos propios de la tradición ortodoxa, necesarios para entender el texto.– P. DE LUIS.

UN CARTUJO, *Ver a Dios con el corazón. La práctica de la oración del corazón*. Narcea, Madrid 2001, 20 x 12, 76 pp.

El título de esta obrita puede confundir a algún lector. Sin duda lleva a pensar en el célebre método de oración divulgado por los hesicastas de la tradición cristiana ortodoxa. Su autor lo sabe y previene contra el error. Su «intención no es dibujar un cuadro rígido o una estructura estable. Es más bien una dirección..., un camino hacia el que hay que dirigirse sin prever por adelantado exactamente dónde vas a llegar. La oración del corazón no es un objetivo a obtener, sino una forma de ser, una forma de ponerse a la escucha y de avanzar». El autor trata el tema en nueve breves capítulos. De su contenido no puede decirse que se salga de lo tradicional. Pero la claridad de la exposición, el esfuerzo por desintelectualizar la oración (de ahí: «oración del corazón»), el ligarla al ser sensible y material del hombre anclándola en la realidad concreta de las personas con su pecado y su miseria incluidos, y la hondura teológica, hacen que el texto resulte cautivador. Luego se percibe que quien lo ha escrito no lo ha hecho desde la erudición, sino desde su personal experiencia de orante. El último capítulo, dedicado a la oración del publicano, le permite advertir que su planteamiento enlaza sin problemas con «la oración de Jesús» de los hesicastas ortodoxos.- P. DE LUIS.

SIMONE, P., *Evangelizar lo profundo del corazón aceptar los límites y curar las heridas*. Narcea. Madrid 2001, 14 x 21, 212 pp.

El título del libro es sugerente. La autora presenta la progresión desde el estado de angustia hasta el de la auténtica liberación, pasando el de la comprensión del estado inicial. Todos los capítulos del libro están estructurados de manera similar: comienza con una cita evangélica, sigue una reflexión sobre ella compaginándola con los datos de la psicología, para concluir con varias experiencias de personas que han vivido diferentes situaciones de angustia. El objetivo es que la persona vea la vida a la luz del evangelio y se deje guiar por el espíritu de Dios que le abrirá el camino hacia una auténtica conversión. El libro servirá de válida ayuda a cuantas personas quieran vivir la vida a la luz del evangelio.- L. FERNÁNDEZ.

BOYER, M. G., *Mi casa, el primer lugar de oración*. Narcea, Madrid 2001, 14 x 21, 157 pp.

De una manera sencilla el autor nos introduce en la oración de cada día. El autor ofrece unas meditaciones que toman pie de las cosas que utilizamos en la vida diaria, como un albornoz, una lámpara, la miel, el suelo... A todas esas cosas, instrumentos que nos facilitan la vida, es posible darle un sentido profundo a la luz de la buena nueva. Las reflexiones del autor ayudan a hacer un poco más profunda nuestra vida. - L. FERNÁNDEZ.

PRONZATO. A., *Sólo tú tienes palabras*. Ed. Sígueme, Salamanca, 2001, 13 x 21, 318 pp.

Se trata de unos comentarios al evangelio de San Mateo, compuestos por Alessandro Pronzato, un autor muy conocido en el ámbito nuestro. La editorial Sígueme ha publicado bastantes obras de este autor, cuyo elenco se nos recuerda en esta obra.

Pronzato es un autor de estilo ágil, ocurrente, creativo. Intenta transmitir inquietud y buscar aplicaciones que se ajusten a las situaciones actuales de la vida. Sus comentarios son comentarios vivenciales más que técnicos. De ahí que sirvan ante todo para despertar formas de actuar que se adecuen al mensaje evangélico. Por poner un ejemplo, se me ocurre traer a cuento el comentario que hace con motivo de la venida de los magos a su llega a Jerusalén. Califica la fe de los magos de «fe pordiosera». Fe que necesita seguir buscando, fe inquieta. Este estilo de fe es diametralmente opuesto a la fe que tienen los sumos sacerdotes y los escribas preguntados por Herodes sobre el lugar del nacimiento del recién nacido Rey de los judíos. A este estilo de fe el autor la llama «fe prefabricada», «fe confeccionada». Fe «condensada en fórmulas definitivas. Fe de gente tranquila, satisfecha de su saber» (p. 31).

Así es el contenido del libro. El autor, valiéndose de ese estilo que le caracteriza, va llevando a cabo su labor de comentarista del evangelio de Mateo. Indiscutiblemente el libro no sólo resulta agradable al lector, sino que le ofrece un gran arsenal de reflexiones sugestivas. Reflexiones que no sólo sirven a nivel personal, sino también a nivel de grupos. Reflexiones que son un espejo limpio en donde uno se puede mirar y así ver si su vida de creyente responde o no a lo que el evangelio le pide, para ser un verdadero seguidor de Jesús.— B. DOMÍNGUEZ.

MARTÍNEZ, M., *Discernimiento personal y comunitario. Necesidad, claves y ejercicio* (Carisma y Misión 33), San Pablo, Madrid 2001, 21 x 13,5, 299 pp.

Si con la expresión «signos de los tiempos» se ha querido indicar el horizonte que ha guiado la renovación conciliar y postconciliar, la noción de «discernimiento» ha sido la categoría operativa privilegiada que ha servido para identificar los procedimientos vitales que han promovido dicha renovación. Fruto del discernimiento personal y comunitario han sido los profundos cambios que ha experimentado la vida consagrada en pocos años hasta adquirir la fisonomía que presenta actualmente. Y, como advierte el autor, también hoy aparece como una tarea urgente y difícil a la vez. Urgente por la variedad de sensibilidades que necesitan converger en una unidad de comunión. Difícil por la presión del individualismo ambiental que tiende a disgregar.

Este libro es un estudio sobre la teoría y práctica del discernimiento. Está dividido en cuatro partes. Tras constatar la «necesidad del discernimiento» (primera parte), se pasa a presentar «qué es el discernimiento» (segunda parte) a partir de la Escritura y la tradición eclesial. En la tercera parte («Fuentes, claves. Dinamismo teológico») se consideran algunas de las fuentes que motivan el discernimiento cristiano: Palabra, Bautismo y Espíritu; Luz, Verdad y Juicio; Fe, Esperanza y Amor. En la última parte («Discernimiento en común») se analizan los dinamismos humanos presentes en la comunidad consagrada y se dan orientaciones prácticas para el ejercicio del discernimiento comunitario. Cada capítulo se cierra con unas pistas «para la reflexión personal y el diálogo en común». Al final hay un apéndice de «citas sobre el discernimiento y la oración» y se ofrece una bibliografía sobre el tema.— R. SALA.

BURKE, J., *Towards the Inculturation of Religious Life in Africa. A Case Study and Reflection Guide*. Paulines Publications Africa, Nairobi 2001, 14 x 21 cm., 244 pp.

La religión, en Africa, es parte de la vida, afectando a sus estructuras sociales y a la organización de sus pueblos. Examinar, por tanto, la evolución de la vida religiosa femenina en su convulsa andadura africana tiene un mérito grande y aporta datos muy sintomáti-

cos. Baste decir que, mientras en los inicios de la misión, las religiosas fueron ignoradas, y hasta consideradas indeseables, en la misión actual no sólo son relevantes, sino absolutamente indispensables. Sin ellas –sobre todo las nativas– la misión africana sería imposible y, desde luego, estaría mucho menos inculturada de lo que lo está.

Joan Burke pone todo esto de relieve, usando el caso del Zaire como paradigma para su reflexión, y el concepto africano de la familia y su terminología como hilo conductor de la inculturación africana de la vida religiosa. De hecho la edición europea y norteamericana del libro lleva por título: «Estas hermanas católicas son todas 'momas' (madres)».- P. RUBIO.

CASTRO, C. de, *Aventuras de un papá. Vida en familia*, (Colección Pedal 249), Sígueme, Salamanca 2001, 19 x 17, 110 pp.

El autor ha titulado el librito «aventuras». Lo que expresa es la experiencia de alguien que vive su paternidad en un clima de profunda fe cristiana. Además del valor autobiográfico que pueda tener, el libro es una sencilla, pero profunda, catequesis sobre la familia. Además de fe cristiana, rezuma humanismo de principio a fin. Debido a su brevedad, al estilo claro y sencillo, al anecdótico de la vida de cada día, los capítulos caen uno tras otro sin que el lector apenas se dé cuenta. Cada uno de ellos comienza, como en exergo, con alguna anécdota protagonizada por un niño. El libro incluye numerosos dibujos a colores, obra todos ellos, incluido el de la cubierta, por los alumnos de primaria del colegio Maestro Ávila de Salamanca.- P. DE LUIS.

SCHWARZ, A., *El amor es así*. (Colección Nueva Alianza, 171), Sígueme, Salamanca 2001, 21 x 14, 133 pp.

Aunque el amor se deje ver, nunca se revela del todo; de ahí que sea objeto de un aprendizaje continuo. Para indicar no qué es, sino cómo es, A. Schwarz ha elegido el camino de la fábula. Una serie de animales: la dragoncita Quiéreme, el gato Fernand, el oso Urco, la osa Taya, la urraca Érika y el mago Moyak, son sus principales protagonistas. El resultado, una bella parábola sobre el amor. Después de vivir ciertas experiencias con el gato Fernand del que está locamente enamorada aprende la dragoncita Quiéreme cómo se manifiesta el amor. Pero antes ha tenido que sufrir las consecuencias de sus propios errores al respecto. Su lectura es grata y relajante.- P. DE LUIS.

GARCÍA-PABLOS, E., *Entre tú y yo. Reflexiones de una mujer de hoy*. (Libros mc), Palabra 1998, Madrid 2001<sup>2</sup>, 20 x 13, 173 pp.

El libro lo presenta la autora con estas palabras: «... es una selección de algunos de mis diálogos con Dios. Con él sólo he querido animar a todos los que no estén satisfechos con el tono *grismarengo* de su vida para que se decidan a hablar con Él y encuentren esa felicidad que desesperadamente buscamos por un sin fin de caminos equivocados». Esos «diálogos» versan sobre 54 temas diversos espigados de la normalidad de la vida diaria. Diálogos que se sustentan en el convencimiento de que «se puede vivir sin Dios, se pueden hacer, efectivamente, muchas cosas sin Él, pero con Él son más fiables».- P. DE LUIS.

## Pedagogía

### Literatura y otros

FURLEY, W. D. - BREMER, J. M., *Greek Hymns. Selected Cult Songs from the Archaic to the Hellenistic period. Volume I. The Texts in Translation. Volume II. Greeks Texts and Commentary* (Studien und Texte zu Antike und Christentum, 9), Mohr Siebeck, Tübingen 2001, 23 x 15,5, 411 y 443 pp. respectivamente.

El título ofrece información precisa sobre el contenido de la obra. Versa sobre himnos griegos, pero no todos, pues se trata de una selección. Como criterio para la misma se ha tomado la cronología (desde el período arcaico hasta el helenístico) y la naturaleza de los himnos (sólo los vinculados al culto). Por este último criterio quedan excluidos los *Himnos Homéricos* y los seis himnos de Calímaco, que, por otra parte, cuentan ya con buenas ediciones. Aun sin ser completa, el servicio que esta selección presta a los estudiosos es inmenso porque a los himnos transmitidos por la tradición manuscrita ordinaria añade buena parte de las piezas himnicas que las excavaciones arqueológicas han ido sacando a la luz en los dos últimos siglos, sea en inscripciones en piedra, sea en papiros en Egipto, y que se hallan dispersas en las más variadas publicaciones. La disposición de los himnos no obedece ni a criterios cronológicos, ni de géneros, ni de los dioses destinatarios de los mismos, sino a criterios geográficos, esto es, de los lugares cúltricos a que estaban vinculados. La razón: la gran importancia que tiene relacionar este tipo de textos con su propio *Sitz in Leben*, pues no surgieron como obras de arte autónomas, sino al servicio del culto en determinados lugares y circunstancias. Ya en concreto, los himnos estudiados están relacionados con Creta, Delfos, Delos, Tebas, Epidauro y Atenas; a ellos hay que añadir los que están ubicados en la tragedia griega (Esquilo, Sófocles, Eurípides y Aristófanes) y algunos otros sueltos.

La obra consta de dos volúmenes paralelos. Los dos estudian los mismos himnos y en el mismo orden indicado, pero desde diversos puntos de vista. El primero ofrece su traducción a la lengua inglesa, junto con un estudio del contexto histórico referido tanto a su producción como a su ejecución. El segundo los ofrece en su original griego con el aparato crítico y con un estudio desde el punto de vista de la métrica y con un comentario detallado, en que predomina la filología.

La introducción expone en primer lugar la naturaleza del himno griego, convergente y divergente a la vez respecto de otras formas de expresión y de culto. Los autores ponen de relieve su importancia dentro de los estudios helenísticos y la incongruencia que significa reconocerla para las artes y la religión y luego tender a olvidarlos. Tras presentar las opiniones de los autores antiguos (p. ej., Platón, Proclo) sobre el himno, se ocupan de los rasgos propios del canto litúrgico, de los distintos modos de ejecución (unas personas u otras, solistas o en coro, recitado y canto, obligatoriedad...), de su lugar de ejecución (fuera del templo, los himnos públicos; en casas particulares, los privados), de las danzas unidas a ciertos cultos y el acompañamiento musical y del canto litúrgico y los festivales panhelénicos. Un segundo apartado ofrece una vista de conjunto de cuanto se conserva (himnos homéricos, monodia lírica, lírica coral, himnos de Calímaco, himnos filosóficos y alegóricos, himnos mágicos, himnos en prosa y los himnos órficos y Proclo). El último apartado describe las tres partes que, respecto de su composición formal, tienen los himnos en su conjunto: un comienzo, que toma la forma de invocación; una parte central, diversamente designada, que consiste en la alabanza al dios, y una última, siempre una súplica. Todo ello corroborado con un ejemplo concreto.

Como cada volumen tiene en mente a un público diferente (el primero, a estudiantes o estudiosos de la historia de la religión, antropología cultural y teología; el segundo, también a los estudiosos del mundo clásico), cada uno de ellos lleva su propia bibliografía e índices. El primero incluye un índice general de autores y temas y, diseminadas a lo largo del texto, veinte ilustraciones referentes al tema. El segundo, un índice de términos griegos, precedido de tres apéndices: el primero de epítetos y atributos de los dioses en los himnos; el segundo de los lugares sagrados en los himnos, y el tercero dedicado al acompañamiento musical de los himnos.— P. DE LUIS.

LUKIAN, *Die Lügenfreunde oder: Der Ungläubige*. Eingeleitet, übersetzt und mit interpretierenden Essays versehen von Martin Ebner, Holger Gzella, Heins-Günther Nesselrath, Ernst Ribbat (SAPERE, Band III), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2001, 21,5 x 13,5, 214 pp.

La colección SAPERE (acróstico de *Scripta Antiquitatis Posterioris ad Ethicam Religionemque pertinentia*) pretende ofrecer al lector moderno obras, griegas y latinas, de la antigüedad tardía, a las que en el pasado no se ha prestado la atención que merecían, a pesar de su variado interés. Entre ellas se encuentra la titulada *Los embusteros*, de Luciano de Samosata, objeto del libro que presentamos.

Se trata de una obra en colaboración que consta de tres partes. La primera, debida a la pluma de H.-G. Nesselrath, está dedicada a Luciano y su obra. El autor valora a Luciano como un «fenómeno extraordinario dentro de la literatura griega de la época imperial romana». Primero se ocupa de su vida; luego, con cierto detenimiento, de sus obras, unas producto típico de la retórica de la segunda sofística, otras fieles a otros géneros de la literatura clásica griega (diálogos, sátiras menipeas, etc). Dadas a conocer sus obras, presenta también los rasgos que caracterizan a Luciano como escritor y la supervivencia de su obra. Dos detalles al respecto: en él se inspiró Erasmo para su *Elogio de la Locura* y en 1590 toda su obra fue incluida en el Índice de libros prohibidos.

La segunda parte versa específicamente sobre *Los embusteros*. La introducción, obra de Martin Ebner, dedica dos breves apartados, los iniciales, al examen del contenido y título, así como de su estructura (repetidamente circular) y composición (en tres niveles). Su mayor atención, sin embargo, la centra en detectar las tradiciones de las que Luciano toma los relatos de prodigios que aparecen en las discusiones. Tradiciones que se hallan, por supuesto, en la literatura antigua; pero «también en antiguos escritos cristianos e incluso en el ámbito del folclore, sobre todo en leyendas que han perdurado en la región de los Alpes hasta tiempos recientes, se descubren vestigios de motivos antiguos en los que ya Luciano debe haber participado». El resultado es que *Los embusteros* no cuentan nada realmente nuevo para un público familiarizado con el saber de su época, aunque es propio de Luciano el haber acrecentado el componente mágico del material precedente. Por otra parte, determinados aspectos formales hallan también paradigmas literarios en el *Fedón* y el *Simposio* de Platón, aunque las referencias a estas dos obras no busquen sino la parodia del célebre filósofo. Por último, coloca la obra en el período ateniense de Luciano, escrita fundamentalmente para el público de dicha ciudad. Luego sigue el texto, en el original griego (obra de M. Ebner y H. Gzella, que tiene por base la edición de M. D. Macleod, mejorada con las correcciones de H.-G. Nesselrath) y en su traducción alemana. Las abundantes notas que acompañan al texto lo colocan, ya a nivel de ideas, ya de su expresión, en el marco de la tradición literaria precedente, incluida en algunos casos la bíblica y cristiana. Todo ello obra de M. Ebner y H. Gzella.

La tercera parte consta de cuatro Ensayos sobre aspectos concretos de la obra. Dos de H.-G. Nesselrath, uno sobre Luciano y la filosofía antigua y otro sobre Luciano y la

magia; uno de M. Ebner sobre los relatos neotestamentarios de milagros y apariciones ante la crítica escéptica, y el último de E. Ribbat sobre el influjo posterior de un relato de Luciano de hechicería.

El libro concluye con un índice de referencias a autores antiguos y otro de nombres y materias.— P. DE LUIS.

LEÓN, fray Luis de, *Epistolario. Cartas, licencias, poderes, dictámenes*, edición y estudio por José Barrientos García, Ed. Revista Agustiniiana, Madrid 2001, 14,5 21 x 52, 404 pp.

Los estudiosos de fray Luis conocen bien las valiosas aportaciones de José Barrientos García al conocimiento de tan ilustre figura de las letras españolas, *Escritos desde la cárcel, Fray Luis de León y la Universidad de Salamanca*. Aquí recoge las cartas y otros textos breves como indica en el subtítulo; unos dispersos en distintas publicaciones, otros inéditos hasta ahora. Son en total 115 piezas. Unas son íntegramente de fray Luis; otras fueron firmadas por él, aunque el texto no fuera suyo, como son los poderes y escrituras notariales. Nos consta que quedan bastantes más, cuyo paradero hoy ignoramos. Todas ellas tienen indudable valor histórico, biográfico o doctrinal. No está aquí el fray Luis de las obras mayores, ni podía estarlo, pero aquí está también él, y no faltan en ellas rasgos en los que ha dejado clara su huella. Ex ungue leonem. En la introducción da noticia minuciosa de las cartas autógrafas, de las que son copias notariales, de las que son copias de originales autógrafos, bien por el Secretario de la Universidad, bien por historiadores. Todo esto se vuelve a indicar en cada texto. En la ordenación y numeración ha seguido, con buen criterio, el orden cronológico. Antepone a cada texto un descriptor y la fecha de su composición. Mantiene la ortografía del texto original. Cada pieza va anotada, alguna abundantemente, y encuadrada en su contexto. Identifica acontecimientos, fuentes y personajes, siempre que le ha sido posible. Pocos son los que han escapado a su mirada inquisidora. Su labor ha sido ímproba y los amantes de fray Luis le estamos profundamente agradecidos. Queda establecido y aclarado el texto de los escritos menores del maestro salmantino. Gracias a él y a otros beneméritos investigadores (Federico de Onís, José Manuel Blecuá, Cristóbal Cuevas García, Antonio Sánchez Zamarreño, Javier San José Lera, María Jesús Mancho Duque...) disponemos ya de ediciones fiables de las obras castellanas de fray Luis, lo que no es poco, dado lo chapuceramente que trabajaban las imprentas del Siglo de Oro.— J. VEGA.

LAZCANO, R., *Benito Arias Montano. Ensayo bibliográfico* (Col. Guía Bibliográfica 4), Ed. Revista Agustiniiana, Madrid 2001, 23,20 x 13,5, 96 pp.

Arias Montano (1527-1598), nacido en Fregenal de la Sierra (Badajoz), es una destacada figura europea del siglo XVI. Espíritu abierto y dialogante, poeta (en latín sobre todo), humanista, músico, amante de la pintura (poseyó una pinacoteca importante), teólogo, filólogo, lingüista (llegó a dominar diez lenguas), pero, sobre todo, biblista. Participó en el Concilio de Trento, que le asignó, junto a los doctores Fuentidueña y Santotis, componer un homiliario que sirviera para toda la Iglesia católica. De su abundante producción destaca la *Biblia Regia* o Plíglota de Amberes en ocho volúmenes (1568-1572), denunciada por León de Castro por incluir textos hebreos y griegos que, según él, iban contra la *veritas* de la Biblia. La bibliografía sigue la línea de otras bibliografías publicadas anteriormente por el autor. Se divide en dos partes fundamentales: obras de Arias Montano y estudios. Los estudiosos de fray Luis tienen aquí el apartado correspondiente sobre las

relaciones entre él y Arias Montano (núms. 454-461). Lazcano tiene bien demostrada su competencia en estas labores. Ojalá que esta bibliografía ayude a un conocimiento más cabal de un hombre en tantos aspectos extraordinario.– J. VEGA.

ARMADA, A. *España, de sol a sol* (Altair Viajes, 30), Ed. Península, Barcelona 2001, 17 x 24,5, 285 pp.

Es este un libro de andar y ver. Los artículos de que se compone fueron publicados en el ABC durante el verano de 2000. Son cincuenta y uno, correspondientes a otros tantos días, desde el 15 de julio al 3 de septiembre. Su autor es desde 1989 corresponsal del ABC en Nueva York. Vuelve desde fuera a ver el propio país, los paisajes y las gentes, recorriendo España de un extremo a otro. No espere el lector encontrarse con la España del fámoseo y los escándalos. Se encontrará con la España de todos los días, la normal; dialogará con escritores (con Jiménez Lozano y su Guía espiritual de Castilla, con Álvaro Cunqueiro y su Merlín y familia, con Josep Pla, con Rafael Sánchez Ferlosio en la casa de las golondrinas...), recorrerá caminos, visitará ciudades, hablará de la pesca y del arado, se asomará al mar, y conocerá gentes anónimas, de las que nunca más volverá a oír hablar, pero que son las que hacen un país. Y en su corazón crecerá un poquito más el amor a España. Las magníficas fotos que lo ilustran son de Corina Arranz.– J. VEGA.

CASTRO DE ZUBIRI, C., *Nosotras, las mujeres*, Edición de Rafael Lazcano, Ed. Revista Agustiniiana, Madrid 2001, 23,5 x 17, XXV + 522 pp.

Carmen Castro, hija de Américo Castro, convertida al catolicismo en 1936, se casó ese mismo año con Xavier Zubiri. Doctora en Filosofía y Letras por la Universidad Central de Madrid, fue profesora de Lengua y Literatura Españolas. Separada del cuerpo de catedráticos, ella, que era apolítica, en una de las purgas del régimen franquista. Publicó estudios de literatura, tradujo varias obras de distintas lenguas, editó y comentó textos literarios españoles, prologó obras en las que se estudiaba el pensamiento de su marido, practicó la crítica literaria y artística, dio cursos y conferencias por diversos países de Occidente, frecuentó el periodismo. Gran parte de su producción periodística se recoge en este volumen. Tiene once apartados: la mujer, moda, belleza y estética, ocio, una mujer en ultramar, doce nombres (de mujeres), libros, galería de arte, Navidad, la pasión de Cristo, epílogo. Leer, o releer, a Carmen Castro es encontrarse con una mujer distinguida, cultivada, inteligente, sensitiva, con mirada de futuro, creyente. Situados sus textos sobre la mujer en el momento en que fueron escritos, resultan anticipadores. «La vida se ha puesto de tal manera que toda mujer –sin excepción– debe estar capacitada para mantenerse a sí misma con su propio trabajo», dice en uno de ellos (p. 34). Hay algo en Carmen Castro que no se debe pasar por alto y que luce espléndidamente en este libro: lo bien que escribía. Este respeto al lector, con frecuencia tan olvidado, no tiene precio. Al final van un índice onomástico y un índice general, obra del editor. Suya es también la presentación, hecha con cariño y competencia. No comparto, sin embargo, dos tópicos en los que cae. En la p. XVI habla del «auténtico desierto cultural» de la dictadura de Franco. A pesar de la dictadura, no hubo tal desierto. Decir esto es una injusticia contra tantos hombres que aquí trabajaron aguantando al Régimen, luchando contra viento y marea por mantener la cultura en un nivel aceptable. Los mismos nombres de Xavier Zubiri y Carmen Castro desmienten tal afirmación. En la p. XXII se llama a Zubiri «el último filósofo español». Es el adjetivo usado en cualquier necrología de urgencia. ¿Es que ya no podrá haber más filó-

sofos en España? Echo en falta que los artículos no lleven ni la fecha ni el lugar de su publicación.— J. VEGA.

ESTUDIOS SUPERIORES DEL ESCORIAL, *El Monasterio del Escorial y la Pintura. Actas del Simposium*. Instituto Escorialense de Investigaciones Históricas y Artísticas, Madrid 2001, 17 x 24, 832 pp.

Año tras año, el Instituto Escorialense de Investigaciones Históricas y Artísticas, bajo la dirección de Fco. Javier Campos y Fdez de Sevilla, reúne en El Escorial a diversos especialistas, reflexionando sobre un tema concreto. Las actas de estos congresos son puntos de referencia.

En esta ocasión, del 1 al 5 de septiembre de 2001 el Simposium se tituló «El Monasterio del Escorial y la Pintura».

En estas actas que presentamos el estudioso de arte puede encontrar importantes investigaciones sobre numerosos artistas y obras. Entre ellos podemos destacar: los pintores flamencos R. Van der Weyden, J. Bosch, P. Brueghel y J. Patinir; Tiziano y los pintores de la escuela veneciana, Tintoretto, Veronese, los Bassano; Lucas Jordán y otros pintores italianos. No podían faltar los estudios sobre El Greco y otros pintores españoles del S. XVI, así como aquellos sobre Velázquez, José Ribera, Claudio Coello y otros pintores españoles como Maella y algunos artistas de la escuela valenciana.

Además de las obras pictóricas al óleo —que constituyen las contribuciones más numerosas—, encontramos también aportaciones sobre los frescos de la basílica, de la Sala de las Batallas o de la escalera principal del monasterio.

No pueden faltar tampoco las reflexiones sobre el retablo barroco de la basílica, o sobre la popular obra de Claudio Coello «La Sagrada Forma».

Menos conocidas, aunque muy superiores a todo lo demás que existe en España, son las pinturas de los Libros Corales a las que se dedica un importante estudio.

Obra imprescindible no sólo para quien desee conocer más el arte de El Monasterio del Escorial, Patrimonio de la Humanidad, sino también para quienes estén interesados por la pintura flamenca, italiana y española, las tres grandes escuelas principalmente representadas.— B. SIERRA DE LA CALLE.

GARDNER, M., *¿Tenían ombligo Adán y Eva? La falsedad de la pseudociencia al descubierto*, Debate, Madrid 2001, 15 x 21,5. 395 pp.

M. Gardner se define como periodista científico. Es autor de una multitud de libros y escribe habitualmente una columna en *The Skeptical Inquirer*, de donde ha sacado la mayoría de los textos que componen esta obra con añadidos posteriores, recientes a esta publicación. Divide el volumen en diez bloques generales con subdivisiones, un total de 28, que versan sobre muy diversas cuestiones. El título, sin ir más lejos, pone en discusión la teoría de la evolución contra la teoría del creacionismo (defendida por fundamentalistas de muchas religiones). El problema del ombligo de Adán y Eva equivale a preguntar si los árboles del paraíso tenían anillos de crecimiento que indujeran a pensar su existencia anterior a su creación.

Defensor de la racionalidad, el autor expone, de una manera muy objetiva, la existencia de cantidad de pseudociencias en las que la gente cree. Ejemplos de las que describe pueden ser: el intento de sacar energía del vacío; propiedades curativas de la propia orina (que en caso de enfermedades graves como cáncer o SIDA puede dar mayor resultado si se inyecta en vena); capacidad de establecer contacto con el más allá (gente que ha hablado con el mismísimo Cristo); senadores americanos cuya mayor preocupación es conseguir fondos públicos para la investigación de fenómenos psíquicos (visión remota o

telepatía para descubrir la posición del enemigo o «ver» en cualquier momento del pasado o del futuro); creencia ciega en la gematría y la numerología.

Las personas que creen en estas cosas son numerosas. Las consecuencias son diversas. Por ejemplo, ante la fascinación de Edison por el ocultismo y la obsesión de Newton por lo paranormal y la alquimia (que le hizo escribir mucho más sobre estos temas que sobre física), Gardner confiesa que le da mucha pena el tiempo tirado a la basura, que podría haber sido utilizado para el avance de la ciencia por parte de esos y otros genios. Otros ejemplos: Estados Unidos ha estado en manos de un presidente cuyas citas importantes les ponía fecha su astróloga particular; un doctor en bioquímica que se obsesionó con la numerología y acabó asesinado al declararse mensajero divino de Alá (ya que interpretó «mejor que nadie» el Corán gracias a sus cábalas); o una reconocida universidad (la de Temple) que pide un centro donde los científicos pudieran discutir de sus temas y terminan publicando una revista cuyos temas principales son la homeopatía, la radiestesia, medicinas alternativas, naturaleza de la conciencia. Y, para concluir, algún demente que se cree enviado de quien sea y que es capaz de lavar el cerebro a gente que está sola y necesitada de muchas cosas, terminando todo en un suicidio colectivo como las 38 personas (y su líder) encontradas igualmente vestidas, con el equipaje preparado a los pies de la cama y con una bolsa de plástico en la cabeza, muertas después de grabar un vídeo, explicando alegremente que con el cometa Hale-Bopp llega una nave para recogerlos y sacarlos de este mundo e ir sabe qué dios dónde.— L. J. SERRANO.

DAVIES, P., *Los últimos tres minutos. Conjeturas acerca del destino final del Universo*, Debate, Madrid 2001, 23,5 x 15,5, 175 pp.

En las primeras páginas del libro, Davies afirma que es sumamente especulativo, con lo que hay que estar de acuerdo. ¿Cómo no va a ser así, si habla del futuro del universo? Afirma igualmente que no hacen falta conocimientos previos de ciencias ni matemáticas, cosa que no es fácil compartir. Un lector profano en la materia encontrará ciertas dificultades y necesitará un esfuerzo continuo para llegar al final de estas páginas con las ideas totalmente claras. Aún así, merece la pena aventurarse a abrir estas hojas y descubrir lo que contienen.

Junto a su ansia de saber, el hombre piensa constantemente en el deseo de inmortalidad o, por lo menos, de la perpetuidad de la especie. Por eso Davies narra primero la suerte que correrá nuestro planeta. Si ninguno de los múltiples objetos que circulan cerca de su órbita terrestre choca contra la tierra, llegará un momento en que nuestro Sol morirá porque se acabará su combustible. Quizá para entonces tenga el hombre, sea como sea éste, la tecnología necesaria para ir a otro sistema solar y para adaptarse a vivir en él. Entonces se preocupará por el destino final de todo el universo. Las previsiones no son optimistas. ¿Se expandirá constantemente, eternamente?, ¿se contraerá hasta que ocurra el gran crujido?, ¿o podemos admitir la teoría del estado estacionario y, con ella, la «creación» continua de materia?, ¿acaso los ciclos son la respuesta? A todas estas preguntas contesta Davies aduciendo las últimas teorías y previsiones que la comunidad científica está estudiando. Hay argumentos para todos los gustos.— L. J. SERRANO.

HERRÁN, Luis de la, *Hacer reír. El valor curativo de la risa*. San Pablo, Madrid 2001, 20 x 12,5, 275 pp.

Interesante y amena lectura es la que Luis de Herrán, psicólogo de la escuela cognitivo-conductista, nos ofrece en base a sus años de experiencia profesional. La risa es una característica o cualidad propia del hombre, y es una actividad altamente saludable y terapéutica. El autor no pretende descubrir una nueva técnica de psicoterapia, pero a través de ejemplos tomados de su propio trabajo apunta cómo el humor es herramienta para afrontar problemas de conducta. El humor ha de saber emplearse y, contrariamente a lo que se piensa, uno puede aprender a utilizarlo de manera inteligente. La risa ayuda a las personas a distanciarse del problema y, de esta manera, encuentran un enfoque más relativo del mismo.

Me parece interesante el hecho de que lo que enseña el autor no sólo va dirigido a expertos o colegas de profesión, sino que puede llevarse a la práctica cotidiana de cualquier persona, porque, si humano es tener problemas, no lo es menos reírnos juntos.- J. C. BERNA.

ERMES, R., *Antropología del capitalismo*. Ediciones Rialp S.A., Madrid 2001, 20 x 13, 379 pp.

En la presente obra el autor defiende la superioridad del capitalismo o economía liberal frente a cualquier otro sistema económico conocido hasta la actualidad. Su análisis se basa no tanto en la eficacia o resultados en términos de renta o producción, cuanto en la concepción antropológica en que dicho sistema se inspira. R. Termes hace un repaso histórico con el objeto de deducir los criterios éticos que han enjuiciado el comportamiento económico del hombre y, a su vez, si dicha actividad económica ha influido en "las normas de buena conducta".

Según el profesor de la Universidad de Navarra el hombre no ha de renunciar a su libertad, principio fundamental que también se extiende a sus relaciones económicas, y que, por supuesto, es uno de los pilares en que se basa la economía liberal. Ahora bien, se necesita también "regenerar moralmente el entorno social" para que dicho sistema produzca sus mejores frutos.- J. C. BERNA.

VÁZQUEZ BORAU, J. L., *Carlos de Foucauld y la espiritualidad de Nazaret*, BAC, Madrid 2001, 20 x 13,5, 140 pp.

Carlos de Foucauld vivió a comienzos del siglo pasado, y podemos decir que su vida y espiritualidad han influido de manera considerable a lo largo de todo el siglo XX; hoy en día se la juzga como una manera de vivir el Evangelio sugerente y profética.

La obra consta de dos partes: una primera dedicada a la biografía del hermano Carlos; la segunda ofrece los elementos y actitudes fundamentales que se derivan de la "espiritualidad de Nazaret", esto es, "una llamada a vivir el amor apasionado por la persona de Jesús en las situaciones más ordinarias de la vida". Lejos de espiritualidades desencarnadas, el atractivo de esta obra y, más en concreto, del camino que propone Carlos de Foucauld es sencillamente el seguimiento de Jesús desde la realidad concreta, desde el propio estado y proyecto de vida, teniendo como centro al Señor.

El autor ha publicado una gran cantidad de ensayos de espiritualidad y es miembro de la familia espiritual Carlos de Foucauld.- J. C. BERNA.

**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 Agustiniiano**  
Filipinos, 7 - 47007 Valladolid
  
- Religión y Cultura**  
Columela, 12 - 28001 Madrid
  
- Revista Agustiniiana**  
Ramonet, 3 - 28033 Madrid
  
- Estudio Agustiniiano**  
Filipinos, 7 - 47007 Valladolid
  
- Biblia y Fe**  
Fermín Caballero, 53 - 28034 Madrid

## PUBLICACIONES DE «ESTUDIO AGUSTINIANO»

- ALONSO, C., *La reforma tridentina en la provincia agustiniana de la provincia de Aragón (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., *Conde de Aranda. Un conde, dos condesas, un convento*. Fundación San Agustín de Nicaragua, Zaragoza 1998.
- CAMPELO, M.M<sup>a</sup>., *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 M<sup>a</sup> 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 agustiniiano*, 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 nº 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.