

CAURIENSIA

Revista anual de Ciencias Eclesiásticas

Vol. XVIII, 2023

Estudios:

-
- I. EL MAL. AMÉRIGO MARÍA BARZAGHI Y JAIME VILLAROIG
MARTÍN (EDS.)
- II. EDUCACIÓN Y CULTURA EN LA SOCIEDAD CONTEMPORÁNEA:
TENSIONES Y DESAFÍOS. RAQUEL FLORES BERNA. (ED.)
- III. DEVOCIONES Y COFRADÍAS EN HISPANOAMÉRICA DESPUÉS DE
TRENTO. FERMÍN LABARGA (ED.)
- IV. ÉTICA Y JUSTICIA COSMOPOLITA EN LA ESCUELA IBÉRICA DE LA
PAZ: APORTACIONES DEL PENSAMIENTO Y TRADICIÓN JESUITA.
JUAN ANTONIO SENENT-DE FRUTOS Y EDUARDO IBÁÑEZ (EDS.)
-

Instituto de Teología “San Pedro de Alcántara”



Coedita



Sindéresis^{editorial}

2023

CAURIENSIA

Revista anual de Ciencias Eclesiásticas, pertenece al Instituto Teológico “San Pedro de Alcántara” del Seminario de la diócesis de Coria-Cáceres, quien lo edito junto con la Universidad de Extremadura, la Universidad Francisco de Vitoria y la Editorial Sindéresis

CAURIENSIA es una revista de periodicidad anual de estudios e investigación en el área de las Ciencias Eclesiásticas (humanidades, filosofía y teología) impartidas en el Instituto Teológico “San Pedro de Alcántara” de la diócesis de Coria-Cáceres, Centro Afiliado a la Facultad de Teología San Isidoro de Sevilla y que cuenta con la colaboración de la Universidad de Extremadura. De este modo, a los temas eclesiales de carácter universal se le suman aquellos propios de la realidad religiosa de la región extremeña, la vida diocesana y del propio Instituto al ser la revista su órgano de expresión cultural y científica. La revista no asume necesariamente las opiniones expresadas en los trabajos publicados. Ustedes pueden criticar los trabajos y enviar comentarios a los mismos a través de correo electrónico señalada en “Edición” (publicaciones@diocesiscoriacaceres.es).

DIRECCIÓN

Manuel Lázaro Pulido (Universidad Internacional de La Rioja))

SECRETARÍA DE REDACCIÓN

Ramón de la Trinidad Piñero Mariño (Instituto Teológico de Cáceres)

CONSEJO DE REDACCIÓN

María del Rosario Encinas Guzmán (Universidad de Extremadura); Isaac Macarro Flores (Instituto Superior de Ciencias Religiosas “Sta. María de Guadalupe”); Miguel Ángel Morán Manzano (Instituto Teológico de Cáceres); Florentino Muñoz Muñoz (Instituto Teológico de Cáceres); Ignacio Urquijo Valdivieso (Universidad San Pablo-CEU); Juan Manuel Ramos Berrocoso (Instituto Teológico de Plasencia); Luis Manuel Romero Sánchez (Centro Superior de Estudios Teológicos de Badajoz)

CONSEJO ASESOR

Henryk Anzulewicz (Albertus-Magnus-Institut, Bonn, Alemania).
Vincenzo Bataglia (Pontificia Università Antonianum de Roma, Italia).
Paul Richard Blum (Loyola University, Maryland, Baltimore, Estados Unidos de América).
Jaime Larence Bonilla Morales (Universidad de San Buenaventura, Bogotá, Colombia).
J. Silvio Botero Giraldo (Pontificia Università Lateranense de Roma, Italia).
José Carlos Carvalho (Universidade Católica Portuguesa, Porto, Portugal).
Jean-Paul Coujou (Institut Catholique de Toulouse).
José María Díaz Moreno (Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, España).
Jorge Juan Fernández Sangrador (Consultor del Pontificio Consejo de la Cultura).
José Luis Fuertes Herreros (Universidad de Salamanca).
Juan Carlos García Domene (Instituto Teológico San Fulgencio de Murcia, España)
Francisco García Martínez (Universidad Pontificia de Salamanca).
Fernando Gómez Redondo (Universidad de Alcalá, España).
Antonio Heredia Soriano (Universidad de Salamanca, España).
Francisco León Florido (Universidad Complutense de Madrid).
Francisco Martínez Fresneda (Instituto Teológico de Murcia OFM, Facultad de Teología Fundamental, Centro de la Pontificia Università Antonianum de Roma, España-Italia).
Enrique Martínez García (Universitat Abat Oliba CEU – Pontificia Academia de Santo Tomás).
Jean Maurice Le-Gal (CNRS, París, Francia).
Luis Merino Jerez (Universidad de Extremadura, España).
João José Miranda Vila-Chã (Pontificia Università Gregoriana de Roma, Italia).
Lluís Oviedo Torró (Pontificia Università Antonianum de Roma, Italia).
Michał Paluch (Kolegium Filozoficzno-Teologiczne oo. Dominikanów, Cracovia, Polonia).
Miguel Anxo Pena (Universidad Pontificia de Salamanca, España).
Rubén Peretó Ribas (Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina).
Roberto Hofmeister Pich (Pontificia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, Brasil).
Rafael Ramis Barceló (Universitat de les Illes Balears, España).

Rafael Ramón Guerrero (Universidad Complutense de Madrid España).
Andrea Robiglio (Katholieke Universiteit Leuven, Bélgica).
Piotr Roszak (Uniwersytet Mikołaja Kopernika, Toruń, Polonia).
José María Salvador González (Universidad Complutense de Madrid).
Carlos Santos Carretero (eTeacherGroup.com afiliado a la Hebrew University of Jerusalem, Israel).
Senén Vidal García (Estudio Teológico Agustiniense de Valladolid, España).
Idoya Zorroza (Universidad de Navarra, España).

TRADUCCIÓN AL INGLÉS

Robert Muthini Mutisya.

EDICIÓN

Principal: Instituto Teológico “San Pedro de Alcántara” de Cáceres. Avda. de la Universidad 3, 10004 - Cáceres. <http://www.actiweb.es/cauriensia/index.html>. En construcción la nueva página web con acceso a la revista OJS: <http://www.cauriensia.es>. Servicio de Publicaciones de la Diócesis de Coria-Cáceres. C/ General Ezponza 14, 10003 - Cáceres. <http://publicaciones-diocesiscoriaccer.es/t/>. Email: publicaciones@diocesiscoriaccer.es. Coedición: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Extremadura. Plz Caldereros 2, 10071 - Cáceres. http://www.unex.es/irganizacion/servicios/servicios_publicaciones. Editorial Sínderesis. Calle Calatrava 17 1º8, 28005 - Madrid / Rua Diogo Boltelho 1327, Porto (Portugal). <http://www.editorialsinderesis.com> Email: info@editorialsinderesis.com

SUSCRIPCIONES, INTERCAMBIO Y RECEPCIÓN DE ORIGINALES

Instituto Teológico “San Pedro de Alcántara” de Cáceres. Avda. de la Universidad, 3. 10004 Cáceres. Teléf.: 927 245 400. Fax: 927 245 400. E-Mail: publicaciones@diocesiscoriaccer.es. El precio para el año 2023 es de 120 € para España, 140 € Europa y 160 € para el resto de los países incluidos portes. El precio para los suscriptores es de 80 €.

DATOS DE LA REVISTA

Área temática: Multidisciplinares; Filosofía; Religión. *Bases de citas:* Emerging Sources Citation Index – Thomson Reuters, SCOPUS, Citefactor (Academic Scientific Journals). *Global Impact Factor.* *Bases de datos:* FRANCIS, EBSCO (Fuente Académica, Fuente Académica Premier, PASCAL, R&TA (Religious and Theological Abstracts), Index Theologicus, Zeitschriftendatenbank (ZDB-OPAC), BBKL (Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon), Regesta Imperii, ATLA. *Bases de sumarios y repertorios:* Dialnet, DOAJ, Index Copernicus, Catálogo Latindex (v. 1.0 y v. 2.0), DRJI (Directory of Research Journal Indexing), Citefactor, Ulrich’s Periodicals Directory, Bulletin bibliographique, Œuvres Pontificales Missionnaires, SHERPA/RO-MEO, OAJI (Open Academic Journal Index), ISI (International Scientific Indexing), Pubicon Science Index. *Valoración:* Categoría ANEP/FECYT: A, CIRC (2018): Ciencias Sociales: B. Ciencias Humanas: B. SJR, Scimago Journal & Country Rank (2022): Religion Q1, Filosofía: Q2. Ciencias humanas (miscelánea): Q2. Ciencias sociales (miscelánea): Q2. H Index: 5. CARHUS+ 2018: C. Arts and humanities: Religious Studies (Nacional 6/6). Resh (Filosofía (29/88) e Interdisciplinares (31/149): 3er tercil. In-Rech (Multidisciplinares (16/84) 3 cuartil). Sello Calidad FECYT 2022: Filosofía C2; Historia: C2. *Criterios de calidad editorial* (2012): CNEAI: 13; ANECA: 18; LATINDEX Catálogo v1.0 (2002 - 2017), Catálogo v2.0 (2018 -).

Cauriensia está presente en *e-Revistas* (www.erevistas.csic.es), plataforma de Open Access de Revistas Científicas Españolas y Latinoamericanas impulsada por la Agencia Estatal Consejo Superior de Investigaciones Científicas de España (CSIC).

AUTORIZACIÓN DE REPRODUCCIONES



© 2016, del Instituto Teológico “San Pedro de Alcántara” de Cáceres, la Universidad de Extremadura y Editorial Sínderesis. Por favor, siéntete libre para copiar, distribuir y comunicar públicamente cualquier texto de Cauriensia, siempre que sea en las siguientes condiciones: a) que especifiques su autor y Cauriensia (caso de textos sin firma, menciona sólo a Cauriensia); b) que sólo lo explotes mediante préstamo gratuito o donación de ejemplares («gratis lo recibisteis, dadlo gratis», Mt 10, 8), y c) que incluyas este aviso legal en toda copia. La licencia con la que se publican todos los contenidos de Cauriensia es la Reconocimiento-No comercial-Sin obras derivadas 2.5 España de Creative Commons, a la que debes añadir estas condiciones. Para conocer el texto completo de esta licencia, visita <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/es/legalcode.es> o envía una carta a Creative Commons, 171 Second Street, Suite 300, San Francisco, California 94105, USA.

DEPÓSITO LEGAL: S. 219-2006

ISSN: 1886-4945 ISSN-e: 2340-4256

FOTOCOMPOSICIÓN E IMPRESIÓN: Editorial Sínderesis • oscar@editorialsinderesis.com

CAURIENSIA

Revista anual de Ciencias Eclesiásticas. Publicado por el Instituto Teológico
“San Pedro de Alcántara” del Seminario de la diócesis de Coria-Cáceres.
Coedita la Universidad de Extremadura y la Editorial Sindéresis

ISSN: 1886-4945 ISSN-e: 2340-4256

Vol. XVIII, 2023

SUMARIO

ESTUDIOS

Miscelánea

STEFANO ABBATE, <i>Imminence as a Key to Interpreting the Heterodoxy of Joachim of Fiore: the Radicalization of the Tractatus (La inminencia como clave de interpretación de la heterodoxia de Joaquín de Fiore. la radicalización del Tractatus)</i>	1-25
ROSA MARÍA ALABRÚS IGLESIAS, <i>Relatos de martirios misionales y la imagen de la mujer en Filipinas y Japón</i>	27-50
RAFAEL ALÉ-RUIZ Y M ^a IDOYA ZORROZA, <i>Pobreza, liberalidad y justicia. Aportaciones vitorianas a una economía sostenible</i>	51-80
ALBERT CASSANYES ROIG, <i>Idas y venidas por el Mediterráneo: enviados hispánicos en la Curia Romana durante el pontificado de Eugenio IV (1431-1447)</i>	81-100
JOSÉ ANTONIO CERVERA JIMÉNEZ, <i>El Tianzhu Shiyi (Verdadero Significado del Señor del Cielo) de Matteo Ricci y su refutación del monismo ontológico</i>	101-122
SAMUEL DIMAS, <i>A “estética do limite” em Eugenio Trías (La "estética del limite" en Eugenio Trías)</i>	123-144
JOAQUÍN ESTEBAN ORTEGA, <i>El enfrentamiento hegeliano contra la escisión en la génesis juvenil de la dialéctica</i>	145-162
MARTA M ^a GARRE GARRE, <i>Las categorías de inter-relación y de kénosis en el ascenso evolutivo de la creación</i>	163-178

MANUEL LÁZARO PULIDO, <i>Teixeira de Pascoaes: ¿una huella franciscana?</i>	179-189
VICENTE LLAMAS ROIG, <i>Was ist aufklärung? Génesis del canon burgués de universalidad ante rem</i>	191-234
SERGIO LÓPEZ GARCÍA, BRAIS RUIBAL-LISTA, RAQUEL M. GUEVARA INGELMO, MARÍA INMACULADA MARTÍN VILLAR, PELAYO DÍEZ FERNÁNDEZ, <i>Significance of Water in the Life and Death of the Christian Man: History of Swimming and Water Rescue (Significado del agua en la vida y muerte del hombre cristiano: historia de la natación y el rescate acuático)</i>	235-253
BARTOMEU MARTÍNEZ OLIVER, <i>Hacienda catedralicia y promoción artística en la Catedral de Mallorca (1573-1604)</i>	255-284
ANA MILLÁN JIMÉNEZ Y MARÍA ISABEL SÁNCHEZ-MORA MOLINA, <i>¿Contribuyen las creencias religiosas a la polarización social?</i>	285-304
PIOTR PAWEŁ ORŁOWSKI, <i>Religion and economic prosperity: help or hindrance? (Religión y prosperidad económica: ¿ayuda u obstáculo?)</i>	305-314
MARTA RAMOS GRANÉ, <i>Hortus philosophiae” como sistema de memoria local: El ejemplo del Congestorium</i>	315-330
LUÍS M. FIGUEIREDO RODRIGUES, <i>Diálogos entre a Teologia e Tecnologia: sistemas simbólicos da mediasfera digital (Diálogos entre teología y tecnología: sistemas simbólicos en la mediasfera digital)</i>	331-350
PIOTR ROSZAK, <i>Aquinas in Protestant Biblical Hermeneutics (El Aquinate en la hermenéutica bíblica protestante)</i>	351-376
JUAN FERNANDO SELLÉS DAUDER, GONZALO ALONSO-BASTARRECHE, <i>Acquired Justice and Infused Justice according to Leonardo Polo (Justicia adquirida y justicia infusa según Leonardo Polo)</i>	377-398
MANUEL ALEJANDRO SERRA PÉREZ, <i>Fundamento metafísico y ético de la educación: las passiones animae de Tomás de Aquino y Veritatis Splendor</i>	399-418
ELIA SANELEUTERIO Y SANDRA SOLER CAMPO, <i>150 aniversario de la Comunidad Claretiana en Barcelona: características del perfil de salida de su alumnado</i>	419-447
VICTOR TALAVERO CABRERA Y TIFFANY-MILAGROS SÁNCHEZ-CABEZUDO RINA, <i>El estudio de la asignatura de Derecho Canónico en los planes de estudio de Derecho, especial relevancia en las universidades de la Comunidad de Madrid</i>	449-468

PIERRE ZANGA, <i>Estruture éthique de Thomas d'Aquin (Estructura ética de Tomás de Aquino)</i>	469-488
--	---------

MONOGRÁFICOS

I. EL MAL

AMERIGO BARZAGHI Y JAIME VILARROIG, <i>Filósofos cristianos ante el misterio del mal</i>	489-506
MANUEL ORIOI SALGADO, <i>Aristóteles, el mal moral y el pecado</i>	507-524
MARCELO LÓPEZ CAMBRONERO, <i>Evil and Guilt: On Original Sin and Ancestral Sin (El mal y la culpa: sobre el pecado original y el pecado ancestral)</i>	525-540
GIAN PIETRO SOLIANI, <i>Velle malum sub ratione mali. El legado bajomedieval en la Edad Moderna</i>	541-560
ALBERTO PERATONER, <i>Reescrituras del negativo. Variaciones en las modernas teodiceas, entre Leibniz y Rosmini</i>	561-580
DAVID GARCÍA RAMOS, <i>Heidegger: el sufrimiento del otro en sordina ...</i>	581-598
NICOLÒ TARQUINI, <i>Thauma: Pain or Wonder? Considerations Starting from Emanuele Severino and Martin Heidegger (Thauma: ¿Dolor o maravilla? Consideraciones a partir de Emanuele Severino y Martin Heidegger)</i>	599-612
FRANCESCO SACCARDI, <i>Pareyson y “el mal (la nada) en Dios”. Notas para una comparación con la metafísica clásica</i>	613-622
ÁNGEL BARAHONA, <i>Girard y Nietzsche: el asesinato colectivo de Dios ..</i>	623-644
RONALD ZULEYMAN RICO SANDOVAL, <i>Ethos de la conversión. Entre la ética y la política en René Girard</i>	645-660
PAOLO BETTINESCHI, <i>Mal y reparación</i>	661-676
SARA LUMBRERAS, <i>Una perspectiva del mal en la ciencia y en la tecnología</i>	677-692
JAIME TATAY, <i>La ecoética frente al mal del ecocidio</i>	693-708

II. EDUCACIÓN Y CULTURA EN LA SOCIEDAD CONTEMPORÁNEA: TENSIONES Y DESAFÍOS

RAQUEL FLORES BERNAL, EMIVALDO SILVA NOGUEIRA Y GABRIEL VALDÉS-LEÓN, <i>Propuestas del Banco Mundial para la educación en América Latina: un análisis crítico desde los principios filosóficos de la educación</i>	709-724
--	---------

ISKRA PAVEZ-SOTO, JUAN ORTIZ-LÓPEZ, CARMEN ALFARO-CONTRERAS, SOFÍA COLOMES, PAMELA VILLEGAS, NICOLÁS GRANDÓN, JEANNETTE ACUÑA, CAMILA COLOMA, ANDREA GONZÁLEZ, <i>Educación intercultural en Chile: La experiencia inclusiva del taller “Palabras de unión”</i>	725-744
IGNACIO SALAMANCA GARAY, <i>Modelo complejo del conocimiento: repensar la problemática gnoseológica desde nuevas repre- sentaciones</i>	745-764
ANTONIO GARCIA QUIROGA, <i>Una educación para el rehabetar: pers- pectivas sobre educación intercultural bilingüe en Chile</i>	765-786
PAOLA JUICA MARTÍNEZ Y ALEXIS MATHEU PÉREZ, <i>Educación y Desarrollo Humano, una Mirada desde la Generatividad</i>	787-804
EDUARDO, SANDOVAL Y MARÍA SALVADORA RAMÍREZ, <i>Sentido de vida y generatividad en profesores rurales chilenos</i>	805-833
ROBERTO CORTÉS CANCINO Y MACARENA DEHNHARDT AMENGUAL, <i>La caridad en SENAME durante la dictadura militar chilena</i>	835-854

III. DEVOCIONES Y COFRADÍAS EN HISPANOAMÉRICA DESPUÉS DE TRENTO

JOSEP-IGNASI SARANYANA, <i>Disposiciones de Trento sobre el asocia- cionismo católico y su recepción en los concilios provinciales americanos</i>	855-869
---	---------

LA SEMANA SANTA EN EL ÁMBITO HISPANOAMERICANO

JAVIER BURRIEZA SÁNCHEZ, <i>Las cofradías penitenciales y Trento: Origen y consolidación de la Semana Santa procesional en el ámbito castellano</i>	871-894
FERMÍN LABARGA, <i>El ritual procesional de la Pasión trasplantado a la América española (ss. XVI-XVII)</i>	895-934

LA PROMOCIÓN DEL CULTO EUCARÍSTICO

CRISTO JOSÉ DE LEÓN PERERA, <i>Jesuitas, devoción, cultura e historia. La celebración del Corpus Christi en la Salamanca moderna</i>	935-948
MARÍA ANGÉLICA MARTÍNEZ, <i>Carruajes para el Señor Sacramentado: origen, fortuna y diseño del coche del Viático</i>	949-972
PILAR LATASA, <i>Reforma y devoción en los Andes orientales: cofradías eucarísticas en las doctrinas de Palca y Zongo, siglo XVII</i>	973-995

IMÁGENES PARA LA DEVOCIÓN

JESÚS A. PORRES BENAVIDES, <i>La imagen devocional en los territorios de la monarquía hispánica después de Trento</i>	997-1023
---	----------

M ^a ÁNGELES FERNÁNDEZ VALLE, “ <i>Por los buenos sucesos que se han tenido</i> ”: <i>la Virgen de Copacabana en España</i>	1025-1048
RODOLFO AGUIRRE SALVADOR, <i>La difusión de las cofradías marianas en el arzobispado de México, 1680-1750</i>	1049-1078

LA DEVOCIÓN MARIANA

MACARENA CORDERO FERNÁNDEZ Y RAFAEL CONTRERAS MÜHLENBROCK, <i>La Cofradía de Nuestra Señora del Rosario de Andacollo. Antecedentes de su formación y evolución histórica (siglos XVII al XVIII)</i>	1079-1104
ANTONIO MORENO ALMÁRCEGUI Y GERMÁN SCALZO <i>María como arquetipo de libertad: Un análisis de la evolución histórica de las advocaciones de la Virgen</i>	1105-1138

COFRADÍAS Y DEVOCIONES

ANA DE ZABALLA, <i>Cofradías y promoción del culto a los santos en el Arzobispado de México, 1683-1688</i>	1139-1172
JOSÉ ANTONIO CALVO GÓMEZ, <i>Redes sobrenaturales de la Monarquía Católica. Las hermandades hispanoamericanas agregadas a la archicofradía de la Resurrección de la nación española en Roma (1579-1808)</i>	1173-1196

IV. ÉTICA Y JUSTICIA COSMOPOLITA EN LA ESCUELA IBÉRICA DE LA PAZ: APORTACIONES DEL PENSAMIENTO Y TRADICIÓN JESUITA

JUAN ANTONIO SENENT-DE FRUTOS, <i>Ética y justicia cosmopolita en la Escuela Ibérica de la Paz: aportaciones del pensamiento y tradición jesuita. In memoriam Pilar Pena Búa</i>	1197-1203
PILAR PENA-BÚA, <i>El mundo de ayer: la monarquía hispánica. Aspectos filosóficos del orden político-jurídico de la Modernidad católica</i>	1205-1224
JUAN ANTONIO SENENT-DE FRUTOS, <i>Francisco Suárez y el Corpus mysticum como clave de la constitución sociopolítica y de la convivencia jurídica</i>	1225-1256
ÁNGEL VIÑAS VERA, <i>Virtudes morales e intelectuales en Suárez</i>	1257-1280
ÁNGEL PONCELA-GONZÁLEZ, <i>La cuestión de la moralidad del ius gentium en Francisco Suárez</i>	1281-1298
LUIS-CARLOS AMEZÚA AMEZÚA, <i>Unidad y diversidad religiosa: reparos de la tolerancia en Pedro de Ribadeneira y Francisco Suárez</i>	1299-1332

IGNACIO SEPÚLVEDA DEL RÍO, <i>Luis de Valdivia: esbozos de un diálogo intercultural e interreligioso en el contexto de la Guerra de Arauco</i>	1333-1352
MANUEL DÍAZ PALACIOS, <i>La crítica de José de Acosta de las injusticias en el virreinato de Perú</i>	1353-1374
EDUARDO IBÁÑEZ RUIZ DEL PORTAL, <i>Las Instrucciones para las primeras reducciones jesuitas del Paraguay, elementos normativos de una praxis paradigmática de la tradición jesuita</i>	1375-1398
EDUARDO IBÁÑEZ RUIZ DEL PORTAL, <i>Anexo documental: Las Ordenaciones Generales para toda la Provincia del Paraguay y primeras Instrucciones del P. Diego de Torres Bollo para la puesta en marcha de las primeras reducciones jesuitas en el Paraguay</i>	1399-1415

BIBLIOGRAFÍA

Raffaele CATIZONE. <i>Persona ed esperienza morale nel pensiero di Karol Wojtyła – Giovanni Paolo II</i> . Nancy FRASER. <i>Los talleres ocultos del capital: un mapa para la izquierda</i> . Byung-Chul HAN. <i>La expulsión de lo distinto</i> . Byung-Chul HAN. <i>Muerte y alteridad</i> . Félix J. MARTÍNEZ LLORENTE, <i>Carta foral de Peñafiel (s. X-XII). Estudio y edición</i> . Armando PEGO PUIGBÓ. <i>Poética del monasterio</i> . Edith STEIN. <i>Ser finito, ser eterno. Intento de un ascenso al sentido del ser</i> . Rebecca NYE, <i>La Espiritualidad infantil. En qué consiste y cómo enriquecerla</i> . José María SALVADOR GONZÁLEZ. <i>Iamua Coeli. María mediadora de la humanidad. Explicación doctrinal e iconografía</i> . Francesc TORRALBA, <i>Inteligencia Espiritual en los Niños</i>	1417-1450
PRESENTACIÓN DE AUTORES.....	1451-1460

CAURIENSIA

Annual journal of Ecclesiastic Sciences. Published by Instituto Teológico
“San Pedro de Alcántara” (Theological Institute Saint Pedro of Alcántara).
Seminary of Coria-Cáceres diocese. Copublishing: University
of Extremadura and Editorial Sindéresis

ISSN: 1886-4945 ISSN-e: 2340-4256

Vol. XVIII, 2023

CONTENTS

STUDIES

MISCELLANEOUS

J STEFANO ABBATE, <i>Imminence as a Key to Interpreting the Heterodoxy of Joachim of Fiore: The Radicalization of the Tractatus</i>	1-25
ROSA MARÍA ALABRÚS IGLESIAS, <i>Stories of Missionary Martyrs and the Image of Women in the Philippines and Japan</i>	27-50
RAFAEL ALÉ-RUIZ Y M ^a IDOYA ZORROZA, <i>Poverty, liberality and justice. Vitorian contributions to a sustainable economy</i>	51-80
ALBERT CASSANYES ROIG, <i>Going and Coming across the Mediterranean Sea: Hispanic envoys in the Roman Curia during the papacy of Eugene IV (1431-1447)</i>	81-100
JOSÉ ANTONIO CERVERA JIMÉNEZ, <i>Matteo Ricci's Tianzhu Shiyi (The True Meaning of the Lord of Heaven) and its Refutation of Ontological Monism</i>	101-122
SAMUEL DIMAS, <i>The “Aesthetics of the Limit” in Eugenio Trias</i>	123-144
JOAQUÍN ESTEBAN ORTEGA, <i>The Hegelian Confrontation with Splitting in the Youthful Genesis of Dialectics</i>	145-162
MARTA M ^a GARRE GARRE, <i>The Categories of Inter-relationship and Kenosis in the Evolutionary Ascent of Creation</i>	163-178
MANUEL LÁZARO PULIDO, <i>Teixeira de Pascoaes: A Franciscan imprint?</i>	179-189

VICENTE LLAMAS ROIG, Was ist aufklärung? <i>Genesis of the Bourgeois Canon of Universality ante rem</i>	191-234
SERGIO LÓPEZ GARCÍA, BRAIS RUIBAL-LISTA, RAQUEL M. GUEVARA INGELMO, MARÍA INMACULADA MARTÍN VILLAR, & PELAYO DÍEZ FERNÁNDEZ, <i>Significance of Water in the Life and Death of the Christian Man: History of Swimming and Water Rescue</i>	235-253
BARTOMEU MARTÍNEZ OLIVER, <i>The Cathedral Treasury and artistic promotion in Mallorca Cathedral (1573-1604)</i>	255-284
ANA MILLÁN JIMÉNEZ & MARÍA ISABEL SÁNCHEZ-MORA MOLINA, <i>Do Religious Beliefs Contribute to Social Polarisation?</i>	285-304
PIOTR PAWEŁ ORŁOWSKI, <i>Religion and economic prosperity: help or hindrance?</i>	305-314
MARTA RAMOS GRANÉ, <i>The “Hortus Philosophiae” as a Local Memory System: Congestorium’s Example</i>	315-330
LUÍS M. FIGUEIREDO RODRIGUES, <i>Dialogues between Theology and Technology: Symbolic Systems in the Digital Mediasphere</i>	331-350
PIOTR ROSZAK, <i>Aquinas in Protestant Biblical Hermeneutics</i>	351-376
JUAN FERNANDO SELLÉS DAUDER, & GONZALO ALONSO-BASTARRECHE, <i>Acquired Justice and Infused Justice according to Leonardo Polo</i>	377-398
MANUEL ALEJANDRO SERRA PÉREZ, <i>Metaphysical and Ethical Foundations of Education: the passiones animae of Thomas Aquinas and Veritatis Splendor</i>	399-418
ELIA SANELEUTERIO & SANDRA SOLER CAMPO, <i>150th anniversary of the Claretian Community in Barcelona: characteristics of its students' exit profile</i>	419-447
VICTOR TALAVERO CABRERA & TIFFANY-MILAGROS SÁNCHEZ-CABEZUDO RINA, <i>the study of canon law as a subject in law degree programs, special relevance in the comunidad de madrid universities</i>	449-468
PIERRE ZANGA, <i>Ethical Structure of Thomas Aquinas</i>	469-488

I. THE EVIL

AMERIGO BARZAGHI & JAIME VILARROIG, <i>Christian Philosophers Confronting the Mystery of Evil</i>	489-506
MANUEL ORIOI SALGADO, <i>Aristotle, Moral Evil, and Sin</i>	507-524
MARCELO LÓPEZ CAMBRONERO, <i>Evil and Guilt: On Original Sin and Ancestral Sin</i>	525-540
GIAN PIETRO SOLIANI, <i>Velle malum sub ratione mali: The Late Medieval Legacy in the Early Modern Age</i>	541-560
ALBERTO PERATONER, <i>Rewritings of the Negative. Variations in Modern Theodicies, from Leibniz to Rosmini</i>	561-580
DAVID GARCÍA RAMOS, <i>Heidegger: The Suffering of the Other on the Mute</i>	581-598
NICOLÒ TARQUINI, <i>Thauma: Pain or Wonder? Considerations Starting from Emanuele Severino and Martin Heidegger</i>	599-612
FRANCESCO SACCARDI, <i>Pareyson and "Evil (Nothing) in God": Notes for a Comparison with Classical Metaphysics</i>	613-622
ÁNGEL BARAHONA, <i>Girard and Nietzsche: The Collective Murder of God</i>	623-644
RONALD ZULEYMAN RICO SANDOVAL, <i>Ethos of conversión. Between ethics and politics in René Girard</i>	645-660
PAOLO BETTINESCHI, <i>Evil and Reparation</i>	661-676
SARA LUMBRERAS, <i>Evil in Science and Technology</i>	677-692
JAIME TATAY, <i>Environmental ethics facing the evil of ecocide</i>	693-708

II. EDUCATION AND CULTURE IN CONTEMPORARY SOCIETY: TENSIONS AND CHALLENGES

RAQUEL FLORES BERNAL, EMIVALDO SILVA NOGUEIRA & GABRIEL VALDÉS-LEÓN, <i>World Bank Proposals for Education in Latin America: A Critical Analysis from the Philosophical Principles of Education</i>	709-724
ISKRA PAVEZ-SOTO, JUAN ORTIZ-LÓPEZ, CARMEN ALFARO-CONTRERAS, SOFÍA COLOMES, PAMELA VILLEGAS, NICOLÁS GRANDÓN, JEANNETTE ACUÑA, CAMILA COLOMA, & ANDREA GONZÁLEZ, <i>Intercultural education in Chile: The inclusive experience of the "Words of union" workshop</i>	725-744

IGNACIO SALAMANCA GARAY, <i>Complex Model of Knowledge: Rethinking the Gnoseological Problem from New Representations</i>	745-764
ANTONIO GARCIA QUIROGA, <i>An education to rehinabiting: perspectives about intercultural bilingual education in Chile</i>	765-786
PAOLA JUICA MARTÍNEZ & ALEXIS MATHEU PÉREZ, <i>Education and Human Development, a View from the Perspective of Generativity</i>	787-804
EDUARDO, SANDOVAL & MARÍA SALVADORA RAMÍREZ, <i>Sense of Life and Generativity in Chilean Rural Teachers</i>	805-833
ROBERTO CORTÉS CANCINO & MACARENA DEHNHARDT AMENGUAL, <i>Charity in the National Service for Minors during the Chilean military dictatorship</i>	835-854

III. DEVOTIONS AND CONFRATERNITIES IN SPANISH AMERICA AFTER TRENT

JOSEP-IGNASI SARANYANA, <i>Provisions of Trent on Catholic Associationalism and their Reception in the American Provincial Councils</i>	855-869
---	---------

HOLY WEEK IN THE HISPANIC-AMERICAN SPHERE

JAVIER BURRIEZA SÁNCHEZ, <i>Penitencial Confraternities and Council of Trent: Origin or Consolidation of Processional Holy Week?</i>	871-894
FERMÍN LABARGA, <i>The Transplantation of the Processional Tittuals of the Passion to Spanish America (16th and 17th centuries)</i>	895-934

THE PROMOTION OF EUCHARISTIC WORSHIP

CRISTO JOSÉ DE LEÓN PERERA, <i>jesuits, Devotion, Culture and History: The celebration of Corpus Christi in Modern Salamanca</i>	935-948
MARÍA ANGÉLICA MARTÍNEZ, <i>Carriages for the Holy Sacrament: Origin, Success and Design of the Viaticum Coach</i>	949-972
PILAR LATASA, <i>Reformation and Devotion in the Eastern Andes: Eucharistic Brotherhoods in the Indigenous Parishes of Palca and Zongo, 17th Century</i>	973-995

IMAGES FOR DEVOTION

JESÚS A. PORRES BENAVIDES, <i>The Devotional Image in the Territories of the Hispanic Monarchy after Trento</i>	997-1023
M ^a ÁNGELES FERNÁNDEZ VALLE, <i>"For the good events that have taken place": The Virgin of Copacabana in Spain</i>	1025-1048
RODOLFO AGUIRRE SALVADOR, <i>The Diffusion of the Marian Brotherhoods in the Archbishopric of Mexico, 1680-1750</i>	1049-1078

MARIAN DEVOTION

- MACARENA CORDERO FERNÁNDEZ & RAFAEL CONTRERAS MÜHLENBROCK, *The Brotherhood of Our Lady of the Rosary of Andacollo. Background of its formation and historical evolution (17th to 18th centuries)*..... 1079-1104

- ANTONIO MORENO ALMÁRCEGUI, & GERMÁN SCALZO, *The Virgin Mary as an Archetype of Freedom: An Analysis of the Historical Evolution of Marian Invocations*..... 1105-1138

BROTHERHOODS AND DEVOTIONS

- ANA DE ZABALLA, *Confraternities and the promotion of the cult of the saints in the archbishopric of Mexico, 1683-1688* 1139-1172

- JOSÉ ANTONIO CALVO GÓMEZ, *Mystical networks of the Catholic Monarchy. The Hispanic American brotherhoods added to the Arch Confraternity of the Resurrection of the Spanish nation in Rome (1579-1808)*..... 1173-1196

IV. ETHICS AND COSMOPOLITAN JUSTICE IN THE IBERIAN SCHOOL OF PEACE: CONTRIBUTIONS OF JESUIT THOUGHT AND TRADITION

- JUAN ANTONIO SENENT-DE FRUTOS, *Ethics and Cosmopolitan Justice in the Iberian School of Peace: Contributions of Jesuit Thought and Tradition. In memoriam Pilar Pena Búa* 1197-1203

- PILAR PENA-BÚA, *The World of Yesterday: The Hispanic Monarchy. Philosophical Aspects of the Political-Legal Order of Catholic Modernity*..... 1205-1224

- JUAN ANTONIO SENENT-DE FRUTOS, *Francisco Suárez and the Corpus mysticum as a key to socio-political constitution and legal coexistence* 1225-1256

- ÁNGEL VIÑAS VERA, *Moral and Intellectual Virtues in Suárez* 1257-1280

- ÁNGEL PONCELA-GONZÁLEZ, *The question of morality of the ius gentium in Francisco Suárez*..... 1281-1298

- LUIS-CARLOS AMEZÚA AMEZÚA, *Religious Unity and Diversity: On Tolerance in Pedro de Ribadeneira and Francisco Suárez*..... 1299-1332

- IGNACIO SEPÚLVEDA DEL RÍO, *Luis de Valdivia: Sketches of an Intercultural and Interreligious Dialogue in the Context of the Arauco War* 1333-1352

- MANUEL DÍAZ PALACIOS, *José de Acosta's Critique of Injustices in the Viceroyalty of Peru*..... 1353-1374

EDUARDO IBÁÑEZ RUIZ DEL PORTAL, <i>The instructions for the First Jesuit Reductions in Paraguay, Normative Elements of a Paradigmatic Praxis in the Jesuit Tradition</i>	1375-1398
EDUARDO IBÁÑEZ RUIZ DEL PORTAL, <i>Documentary annex: The General Ordinations for the whole Province of Paraguay and the first Instructions of father Diego de Torres Bollo for the setting up of the first jesuit reductions in Paraguay</i>	1399-1415
BIBLIOGRAPHY	
Raffaele CATIZONE. <i>Persona ed esperienza morale nel pensiero di Karol Wojtyła – Giovanni Paolo II.</i> Nancy FRASER. <i>Los talleres ocultos del capital: un mapa para la izquierda.</i> Byung-Chul HAN. <i>La expulsión de lo distinto.</i> Byung-Chul HAN. <i>Muerte y alteridad.</i> Félix J. MARTÍNEZ LLORENTE, <i>Carta foral de Peñafiel (s. X-XII). Estudio y edición.</i> Armando PEGO PUIGBÓ. <i>Poética del monasterio.</i> Edith STEIN. <i>Ser finito, ser eterno. Intento de un ascenso al sentido del ser.</i> Rebecca NYE, <i>La Espiritualidad infantil. En qué consiste y cómo enriquecerla.</i> José María SALVADOR GONZÁLEZ. <i>Ianua Coeli. María mediadora de la humanidad. Explicación doctrinal e iconografía.</i> Francesc TORRALBA, <i>Inteligencia Espiritual en los Niños</i>	1417-1450
PRESENTATION OF THE AUTHORS	1451-1460

ESTUDIOS

MISCELÁNEA



**IMMINENCE AS A KEY TO INTERPRETING THE HETERODOXY
OF JOACHIM OF FIORE: THE RADICALIZATION
OF THE *TRACTATUS***

***LA INMINENCIA COMO CLAVE DE INTERPRETACIÓN DE LA
HETERODOXIA DE JOAQUÍN DE FIORE. LA
RADICALIZACIÓN DEL TRACTATUS***

STEFANO ABBATE

Universitat Abat Oliba CEU, CEU Universities

Recibido: 28/10/2021

Aceptado: 26/01/2022

ABSTRACT

The writings of Joachim of Fiore are characterised by a progressive radicalisation of his eschatological positions, culminating in the *Tractatus*, in which he defends openly heterodox positions. This article seeks to demonstrate that the concept of imminence is an important presence throughout Joachim's work, even from his earliest writings. Indeed, thanks to Joachim's highly personal biblical exegesis, imminence becomes the key to understanding the development of his eschatology. Accordingly, Elijah, not Christ, is the centre of the story, and the Church of Peter is about to be superseded by that of John.

Keywords: Joachim of Fiore; third status; imminence; age of Spirit, *Tractatus*.

RESUMEN

Los escritos de Joaquín de Fiore se caracterizan por una progresiva radicalización de sus posiciones escatológicas que culmina en el *Tractatus* donde defiende posiciones abiertamente heterodoxas. Este artículo pretende demostrar que el concepto de inminencia es una presencia importante en toda la obra de Joaquín, incluso desde sus primeros escritos. De hecho, gracias a la personalísima exégesis bíblica de Joaquín, la inminencia se convierte en la clave para entender el desarrollo de su escatología. Así, Elías, y no Cristo, es el centro de la historia, y la Iglesia de Pedro está a punto de ser sustituida por la de Juan.

Palabras clave: Joaquín de Fiore; tercer estado; inminencia; edad del Espíritu; *Tractatus*.

I. INTRODUCCIÓN

The importance of the work¹ of Joachim of Fiore has been the subject of study in recent decades, particularly as regards the theologian's legacy in the genesis of modern thought.² This debate also focuses on whether Joachim's work should be interpreted as orthodox or heterodox and whether, to a certain extent, his eschatological interpretations can be rescued from ecclesiastical condemnations of his texts.³ In this respect, academic positions differ, and there is no unanimous opinion.

1 Generally speaking, translations of Joachim of Fiore's works from the Latin are the work of the author. Whenever possible, existing Italian and Spanish translations have been consulted. As no complete critical edition of Joachim's work exists as yet, it is considered appropriate to reproduce the original text of manuscripts in footnotes, while certain more significant citations have been inserted directly into the body of the text. The transliteration of the original Latin text has been conserved faithfully, including, particularly, the termination of *ae* diphthongs as *e*. Where the Latin original does not appear, this is merely for practical reasons and to avoid redundancies.

2 See Henri de Lubac, *La posterité spirituelle de Joachim de Flore* (Paris: Éditions du Cerf, 2014).

3 This, leaving aside the conclusions of the Anagni Commission (1255), condemning the work of Gerard of Borgo San Donnino and studying its alleged links to that of Joachim of Fiore, and despite the condemnation of his work by the Council of Arles (1263). Although this was a provincial condemnation, his work was now irremediably linked to that of Gerard, and the damage to Joachim's orthodoxy was done. Moreover, his trinitarian theories were condemned in 1215 by Pope Innocent III, when Peter Lombard's doctrine was reaffirmed. Here, the crux of the question resided in Joachim's accusation, contained in a *libellus* that has not been conserved, the *De essentia seu unitate Trinitateis*, in which he affirmed that Peter Lombard had conceived a *quaternitas* rather than a *trinitas*, abstracting the unity of people from the individual substances as a "*summa res non generans, nec genita, nec procedens*". For Joachim, it was

Besides taking into account the evolution of Joachim's thought, no approach to this issue can be made without consideration of the significance of "imminence" in his work. In fact, the radicalisation of his thought with regard to the superseding of the present *tempus* to enter the age of the Spirit runs in practically linear fashion over time, increasing with the passing of the years due to his exegesis of the biblical texts from which he gradually drew his final conclusions. That is why the imminence of a forthcoming historical culmination appears more strongly in his final work, the *Tractatus super quatuor Evangelia*, in which Joachim of Fiore's theses attain a force not even hinted at in his earlier texts. As we shall see, while, in the first part of his literary production, there is still a certain ambiguity regarding the placement in time of the coming of the age of the Spirit and the scale of the rupture between the pilgrim and hierarchical Church and the Church of the third age, in the *Tractatus* it seems impossible to sustain the orthodoxy of Joachim of Fiore, and a rupture with Catholic ecclesiology is evident. To understand this evolution, it is necessary first of all to find the exegetical model that led Joachim to these conclusions. To this end, we shall gradually examine the relationship between *status*, *orders* and Trinity to reveal that the age of the Spirit is very close at hand. We shall then consider this imminence through a new interpretation of the *Apocalypse* and, finally, the definitive rupture signified by the *Tractatus*.

II. BIBLICAL EXEGESIS AND IMMINENCE

Joachim builds his eschatological edifice through his own personal exegesis of the Scripture. Without this novel interpretation of the Scripture, one would not have been able to reach the conclusions that we shall later see. Thanks to a

necessary to affirm the reality of the Trinity in the unity, since Lombard's doctrine affirmed that unity overcame all differentiation in the Trinity. More than as three people in one God, Joachim preferred to conceive of the Trinity as three people who are one God. This enabled him, in the human dimension, to maintain the unity of the three *status* of history. In this regard, see. Marjorie Reeves, *The Influence of Prophecy in the later Middle Ages. A Study in Joachimism* (Oxford: Clarendon Press, 1969), 31; Henry Mottu, *La manifestazione dello Spirito secondo Gioacchino da Fiore* (Casale Monferrato: Marietti, 1983), 25; Herbert Grundmann, *Studi su Gioacchino da Fiore* (Genova: Marietti, 1989), 116-119; Morton W. Bloomfield, "Joachim of Flora: A critical survey of his canon, teachings, sources, biography, influence" *Traditio* 13 (1957): 263-264. Regarding later interpretations of this question, see Bonaventure, *Commentaria in quatuor libros sententiarum Magistri Petri Lombardi* (Ad Claras Aquas: Quaracchi, 1882), 1: 121: "Quia essentia est res una quantum ad suppositum et significatum; non enim supponit personas; sed Deus est res una quantum ad significatum, sed plures quantum ad suppositum". Thomas Aquinas also explicitly attacked Joachim's position, see *Summa Theologiae* (Madrid: BAC, 1951) I, q. 39, a. 5, in c.: "Respondeo dicendum quod circa hoc erravit abbas Ioachim, asserens quod, sicut dicitur, Deus genuit Deum, ita potest dici quod essentia genuit essentiam; considerans quod, propter divinam simplicitatem, non est aliud Deus quam divina essentia".

mystical vision that he describes in the *Expositio*,⁴ an interpretation of a verse from the Apocalypse⁵ that was incomprehensible to him became clear as he realised the complete *concordia* between the Old and New Testaments. He suggested this *concordia litterae* as a new development in response to the allegorical interpretations that predominated at the time:

We affirm that the concordance is truly a similitude of equal proportion (“similitudinem eque proportionis”) between the New and Old Testaments. I say it is equal in number, not in dignity; in this way a person and a person, an order and an order, a war and a war look each other in the face due to a resemblance (“ex parilitate quadam”): such as, for example, Abraham and Zechariah, Sarah and Elizabeth, Isaac and John the Baptist, Jacob and Jesus Christ as a man, the twelve patriarchs and the apostles, similar in number and in everything that there may be of resemblance. And all this should be done where possible, not in the allegorical sense, but according to the concordance of the two Testaments.⁶

The importance of this text resides in the fact that Joachim is no longer interested in, that is to say, the relationship between the Old and New Testaments as letter and spirit or according to a harmony in which the New Testament was latent in the Old and the Old was revealed in the New (“Vetus in Novo patet, Novum in Veteri latet”); rather, the spiritual interpretation is now taken directly from the letter which, comparing one with the other, reveals the spiritual meaning of the Scripture. The characters that Joachim considers related are not mere types or allegorical representations, but are linked according to a strict parallel which dictates that, since they are presented in the Old Testament, they must necessarily also be manifested in the New.

Characters and events are intertwined in a fabric of relationships that is virtually inexhaustible and suggests historical and metahistorical patterns and models of interpretation. This literal concordance has profound consequences in the interpretation of historical events, as is noted in the *Enchiridion*:

We should now consider the concordance of the Testaments so that we can see how the New Testament corresponds to the Old, and that the intention of the Holy Spirit, who is the author of this book, becomes all the more resplendent as we recognise that the new events concord with the old and that these they almost

4 Joachim of Fiore, *Expositio in Apocalypsim* (Frankfurt a.M.: Minerva, 1964), fol. 39r-v.

5 See Ap. 1.10.

6 Joachim of Fiore, *Concordia Novi ac Veteris Testamenti* (Frankfurt, a.M.: Minerva, 1964), fol.7 rb-va.

receive subsistence, coupling together. If you wished to establish the concordance of the two Testaments that the Scripture often mentions, in it the two Testaments would be seen as two opposing faces: the first part of the time would begin with Jacob and end with Christ, the second would start with Christ and reach to the end of time, when Christ will come a second time in glory to fulfil the Judgment.⁷

There is a very close relationship between the people in the Trinity and the interpretation of the Testaments: just as the Father is not begotten and the Son is begotten, in the same way that the New Testament was born of the Old. The two people in the Trinity *breathe* the Holy Spirit, so both Testaments are born of a single spiritual intelligence, fruit of the Holy Spirit. This “*unus spiritualis intellectus*”⁸ is the cornerstone of Joachim of Fiore’s hermeneutics, which enables him to scrutinise the Scripture and reveal the concordance between the two Testaments. In this spiritual intelligence we can identify the various interpretive levels of the Scripture that, with different and intersecting classifications,⁹ reveal the imminence of the coming age. In particular, the figures of Abraham, Sarah, and Hagar are associated with figures from future time. Abraham represents, respectively, the priests of the Jews, the bishops, the abbots of the monasteries, the Jewish priests and the Greek bishops, the Jewish priests and the Latin bishops; Hagar is linked to the people of Israel, the lay church, the cloistered church of the converts and, in the last two ages, the Jewish synagogue; for her part, Sarah refers to the tribe of Levi, the church of the clergy, the church of the monks, the Greek church and, finally, the Latin church.

In the last two final meanings (the sixth and the seventh of the series of seven, and the eleventh and twelfth of the series of twelve), Joachim introduces profound novelties. In the penultimate he identifies Abraham with the prelates of the second and third status, Hagar with the church of the “labourers”, and Sarah with the church of the “quiescent”, which will take shape in the “sabbatum”

7 Joachim of Fiore, *Enchiridion super Apocalypsim*, trans. E. K. Burger (Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1986), 754-762, fol. 22r-22v. “Nunc de concordia Testamentorum agendum est, ut qualiter Testamento veteri novum respondeat videamus, et tanto magis intentio Spiritus qui auctor est hujus libri enineat, quanto veteribus nova concordare et veluti ex eisdem subsistere et consonare sentimus. Si secundum quod se mutuis vultibus duo, quae scriptura saepe commemorat, Testamenta respiciunt, concordiam assignare volueris, primus temporis cursus a Jacob incohendus est et terminandus in Christo, secundus a Christo usque ad finem saeculi, quando rursus ad faciendum judicium venturus est in gloria Christus”.

8 Joachim of Fiore, *Tractatus super quatuor Evangelia* (Rome: Istituto Storico Italiano per il Medioevo, 2002), 1.3, 21-22. “Tenet firmiter sancta mater ecclesia duas esse personas deitatis, quarum una ingenita, altera unigenita est, esse vero et tertiam, que ab utraque procedit. Et ob hoc et secundum hoc de littera prioris testamenti nata esse ostenditur littera novi et ex utraque procedere unus spiritalis intellectus”.

9 See Joachim of Fiore, *Psalterium Decem Chordarum* (Frankfurt a.M.: Minerva, 1964), fols. 262r-264r.

of the people of God in the third status. Here, Joachim affirms that “the meaning of Peter must pass and the meaning of John must remain (...) so that, after the lesser good has passed, what is greater can be established in its place”.¹⁰ Those who fought correctly in the second status, under the sign of Peter, will receive their reward in the kingdom, but must then give way to the more perfect. At this point, through the exegetical method, a first most novel affirmation is established: the spiritual church of John will take the place of the church of Peter. The metaphor that Joachim uses to explain the passage from one status to another is that of metals: bronze, silver and gold pertain to every age; however, if, after the age of bronze has ended, bronze should be offered again when it is time to offer silver, this offer should be rejected.

This idea is very important, and Joachim qualifies it by stating that bronze (or silver) should only be rejected in the subsequent status if the metal offered is of the *modality* of the corresponding status. In this regard he affirms that:

let us never in the second status consider rejected the conjugal life (“dicamus reprobata vitam coniugalem”) in which the first parents lived; however, imitation of Abraham is clearly rejected due to the fact that he had two wives at the same time.¹¹

Similarly, in the third status of the monastic church, which is present in the current age, the silver of the ministry of the bishop should ennoble its status in the third age, and should not disappear, even though its nature of silver is maintained. This implies that priests and laymen will continue to exist in the third age, but with the quality linked to the third status. Finally, in the last analogy with types, bronze, silver and gold are merged. Accordingly, Abraham represents all the prelates from the beginning to the end of time; Hagar, the synagogue and that part of the church of the second status that pertains to Peter; and Sarah, that part of the church of the second state that pertains to John, and the entire church of the third age that also pertains to John. For this reason, in “the third status there will be only the church of those who rest; in the second, part of the labourers and part of those who rest”.¹² Here, we can interpret that, of the church of the present time, only the part that pertains to John will remain, while the meaning of Peter must be superseded and the age of the beloved apostle must begin.

10 Joachim of Fiore, *Psalterium*, fol. 265r. “Necesse est enim ut transeat significatum Petri et maneat significatum Ioannis (...) sed reprobatur precedens quod bonum secundum partem ut statuatur subsequens quod perfectius est (...) transeunte minori bono, statuatur illi quod maius est”.

11 Ibid, fol. 265v.

12 Ibid, fol. 265v. “In tertio [status] sola erit ecclesia quiescentium. In secundo pars una laborantium est. Altera vero quiescentium”.

It is thus concluded that nothing new happens in history, but that everything is repeated, in itself indicating a concordance between past and future;¹³ and that when history begins again, it does so with increasing intensity and importance, as it approaches its fullness and its end. The elements of concordance indicate the same things (“idipsum”), but they also have potential for discontinuity, as indicated by the identification of the third age, which is born with the “*intelligentia spiritualis*”. Joachim even hypothesises that the same character or institution may have different meanings according to which of the three ages of history they pertain to (“*pertinere ad*”). This aspect reveals the essential dialectic of Joachim’s exegesis in a text of extreme importance that the Anagni Commission debated at length:

In this work [*Concordia*], after having built the altar of the Old Testament through the gift of Almighty God, removing and placing over it the water of the New Testament, we should unite them as if a wheel were joined (“*infra*”) with another wheel for concordance, to await the invisible Spirit who comes from on high and sends, as if from the third heaven. its spiritual fire, so that, coming from what is perfect, what is partial will disappear (“*evacuetur*”).¹⁴

One understands that the whole of Joachim's exegesis and his conception of the three ages of history rest on the word “*evacuetur*”. His hypothesis is that a dialectical interpretation of the three ages of history can be achieved through the concordance between the two Testaments: each status enters the following status and is transformed, merging with it; finally, somehow, it is revived in a fuller form in the status that follows it. In this way, it disappears and appears at the same time; it disappears to make way for the new status that begins, and appears in the sense that it merges, becoming exalted, with that new age. The three *tempus* appear as wheels closely connected to each other, in which one comes after another, each superseding the other. In this way, the imminence of the future age takes on new force, since it is already present in the precursors who live in the previous age but which pertain substantially to the future *tempus*.

13 See Henry Mottu, *La manifestazione*, 91-102; see. Andrea Tagliapietra, “Il ‘Prisma’ gioachimita. Introduzione all’opera di Gioacchino da Fiore” in *Sull’Apocalisse*, ed. Andrea Tagliapietra (Milan: Feltrinelli, 2008), 22-26.

14 Joachim of Fiore, *Concordia*, fol. 7 rb. “Oportet inquam nos in hoc opere altare testamenti prioris pro dono omnipotentis dei ordinate componere, fundentes et statuantes insuper aquam novi testamenti, alius inter aliud, ac si rotam infra rotam inesse per concordiam videatur, invisibilem autem spiritum expectare desuper, qui veluti de tertio celo ignem suum dirigat spiritalem, ut veniente eo quod perfectus est, evacuetur quod ex parte est”.

III. THE IMMINENCE OF THE AGE OF THE SPIRIT

The crux of the question about Joachim of Fiore's heterodoxy revolves around the continuity between the second and third ages of history. However, disagreement seems to be inevitable on this subject. While the German school, including Buonaiuti, advocates for an interpretation that accepts the arrival of an "ecclesia spiritualis" without continuity with the hierarchical Church, the Italian school usually defends Joachim's orthodoxy.¹⁵ Greater understanding of this question is suggested by the relations that Joachim assigns to the three orders (lay, clergy, and monks), and the three ages of history, pertaining to the three divine persons and the Trinity itself.

In Book II of the *Psalterium*, through a series of speculations on the number 150 (which represents the number of psalms and is the earthly image of the action of history),¹⁶ the history of humanity is divided from the Creation to the final Parousia into three large blocks of 50 generations each. In a series of compositions and numerical calculations with their relative parallels between the Old and New Testaments, Joachim at last finds a tripartite cyclical series: obedience to priests; preaching; and, finally, prayer in anticipation of God's call.¹⁷ According to this order, the laity belong to the first *tempus*, the clergy to the second, and the monks to the third. Each age of life is associated with a major activity, even though it must partake of the three occupations that correspond to the three persons of the Trinity: the Father corresponds to work; the Son, to teaching, and the Holy Spirit, to the psalmody. In this way, Joachim proceeds to finally apply this ternary model of human life to the tripartition of history according to the Trinity. It is then possible to compare the married laity to children ("pueris"), clergymen to adults ("iuvenibus") and monks to the elderly ("senibus").¹⁸ Following the trinitarian model, God's people advance in the same way, towards the most desired status: "In a first *tempus*, there was the manifest revelation only of the Father; in a second, that of the Son; and in a third, that of the Holy Spirit".¹⁹ The first people were led to a general understanding of God the Father ("perductus ad qualiscumque noticiam"); the second, the Christian people, to a better understanding of the

15 See Marjorie Reeves, *The Influence*, 129. "On the one hand stand the Germans, Dempf, Grundmann, Benz, and, to a certain extent, Huck, together with the Italian Buonaiuti, maintaining that Joachim envisaged an *Ecclesia Spiritualis*, without clergy or sacraments, although possibly not without an 'Angelic Pope'. On the other side, Joachim's eager band of Italian champions rush to defence".

16 Joachim of Fiore, *Psalterium*, fol. 243v.

17 Ibid, fol. 244r.

18 Ibid, fol. 246r.

19 Ibid, fol. 246r. "In primo tempore solius patris manifesta revelatio facta fuerit: secundum filii; tertio Spiritus Sancti".

Father and the Son (“*adoptionem notitiam patris et fili*”); and the third must be led to a fuller (“*plenius*”) knowledge of the Father, the Son and the Holy Spirit, that is, of the entire Trinity.²⁰

Joachim's *modus operandi* now becomes clearer: the three orders are linked to the three persons of the Trinity, after which the three persons and the orders are linked with the three *tempus* or status of history. As Potestà sagely notes, the three orders do not coincide exactly with the three status of history: “the trinitarian dynamic is in direct relation to the dynamic of the orders, while the three status represent a kind of tripartite scene in which this relationship takes shape”.²¹ In this way, the status have a beginning and an end in the course of history, according to the number of generations that pertain to them, while the orders never cease to exist until the end of history. In this, they exactly mirror the Trinity, which acts in different ways and to different degrees in all ages. The three orders pertain to the other status with characteristics of one of the other two orders: this is why the order of the clerics has already risen in the age of the Father, with Moses and Aaron, as has the order of the monks, with Elijah and Elisha. However, if we consider each order with respect to its fullness, things change: the order of the spouses, which began with Adam, was splendidly manifested in Abraham; that of the clergy appeared with Moses and reached its fullness with Jesus and the apostles; that of the monks began with Elijah or, rather, Saint Benedict, and “now is the time provided by God for the light to come to enlighten all those who are in the house”.²²

That is why the monastic order has a two-fold beginning in history: to reflect the origin in the Holy Spirit of both the Father (Elijah and Elisha) and the Son (Saint Benedict). This reflection of the Trinity in history is also seen in the coming of the last Sabbath in concordance with the third status of history. The first Sabbath was given to the children of Israel when they reached the Promised Land; the second was given to the Church in the days of Saint John the Evangelist; and in the future the faithful will have their own Sabbath when, once the fatigue of the preaching has ended, they will be offered rest. This same doctrine is found in the *Concordia*, which affirms that the third status draws near (“*e vicino expectamus*”).²³

20 Ibid, fol. 247v.

21 Gian Luca Potestà, *El tiempo del Apocalipsis* (Madrid: Trotta, 2010), 129.

22 Joachim of Fiore, *Psalterium*, fol. 253v. “*Iam nunc deo propitio tempus est ut ad lucem veniat: ut luceat omnibus qui in domo sunt*”.

23 Joachim of Fiore, *Concordia*, fol. 112rb. Regarding the parallel wording between *Psalterium* and *Concordia* and the doctrine of the three “status”, see Gian Luca Potestà, *El tiempo*, 145-146; 194.

All Joachim's complicated generational calculations, which fill whole pages in both the *Psalterium* and the *Concordia*, in addition to wanting to demonstrate the structure of the course of the world²⁴, are aimed at demonstrating the imminent revelation of the people of the third status. In the *Psalterium*, we also find a description of a feature in the union of the various trinitarian divisions according to which the last three characters in each stage (in this case, a decade) take shape as first three in the following decade, in this way linking one age with the other and, in fact, one status with another.²⁵ In some way, each status already appears in its previous status in anticipation of what will follow; for this reason, Joachim considers Zacharias, John the Baptist and the man Jesus as the characters in whom the time of the law was fulfilled ("consummaret tempus legis") and when the time of grace will begin ("inciperet gratie").²⁶

In order to shape a coherent generational scale, Joachim is forced to make certain adjustments so that the numbers of the characters agree with the generations that follow one after another. For the Italian theologian, the most important thing is to ensure that the three people of the Trinity are present in each generational decade. When the calculation of the generations in the Old Testament ends, the generations in the New divide into two different branches, pertaining to the Son and the Holy Spirit respectively, although Joachim is quick to stress that this is a single path through two modes.²⁷ Joachim's continuous adjustments are explained by his determination to demonstrate that both the Son and the Holy Spirit are perfectly recognisable in each generation. Finally, the conclusion he suggests demonstrates that the first fifty generations end with Zerubbabel and that, accordingly, the first status ends in concomitance with the restoration of the freedom of the people of Israel and their consequent return to Jerusalem and the fall of Babylon.

Calculation of the generations pertaining to the second status in the New Testament is hard and laborious ("durum et laboriosum"). It is enough for Joachim to affirm that the second status will begin on the fulfilment of forty generations after Jesus Christ (similar to the forty days of Lent, or fifty generations after Abihud can also be calculated). This period will begin within a shorter time ("curtus") than the first, as one generation of the Church lasts thirty years and we are already in the fiftieth; Joachim warns that, just as the end of the first fifty

24 Herbert Grundmann, *Studi su Gioacchino*, 75.

25 Joachim of Fiore, *Psalterium*, fol. 272r.

26 Ibid, fol. 272r.

27 Ibid, fol. 275r. "No duabus semitis sed una duobus modis".

generations was marked by the fall of Babylon, the fall of New Babylon is near. For this reason, he advises us to flee from it (“fugiant de medio eius”).

Before the third status of the Holy Spirit (the entry into the “sancta sanctorum”) begins, there will be two tribulations: the destruction of Babylon and the punishment of the Church for its sins by the Antichrist. Joachim affirms that he does not know the duration of the generations pertaining to the status of the Holy Spirit: these generations may last days, or months, or years;²⁸ nonetheless, he seems to indicate that they will have a shorter duration than those in the other two status. The imminence of the last age of history is the most characteristic element in the doctrine of Joachim of Fiore and the one that has since exercised the greatest influence.

IV. PETER, JOHN AND THE IMMINENCE OF THE SIXTH STAGE

Joachim’s theories, discussed above, should be complemented by his interpretation of the *Apocalypse*, in two works particularly: the *Prefatio* and the *Expositio*. The numbers five and seven seem to be of great importance when it comes to revealing the deepest meanings of these works. The number five, particularly, refers to the five orders of history: firstly, the order of the apostles, followed by those of the martyrs, the confessors, the virgins and contemplative hermits and, finally, the universal order, formed by monks, the “viri spiritualis” who fight against the evil of the world.²⁹ On the other hand, there are seven ages, the last pertaining to the universal Church (“generalis ecclesie”) and extending into present time. For this reason, the judgement of evil (“ad iniquorum reservatur iudicium”) will take place and the Jewish people will be converted in the sixth *tempus*. Here, Joachim introduces the presence of a period of peace in the midst of a double tribulation. He considers the seven seals as the seven mysteries of the passion (“septe sunt misteria passionum”), so that the two passions come together at the same time in the sixth *tempus*.³⁰ He then warns that the time of the great tribulation has come.³¹ Joachim sees the “viri spiritualis” as the bastions of the ecclesiastical defence, those that will resist the Antichrist: in fact, he says, Babylon means the Christian people who in reality are not

28 Ibid, fol. 276v.

29 Joachim of Fiore, *Praephatio super Apocalypsim* (Introduzione all’Apocalisse), trans. Gian Luca Potestà; Kurt-Victor Selge (Roma: Viella, 1995), 46. “Quinta de spiritualium zelo virorum, quibus est contra mundi scelera, que oculis suis cernunt, conflictus”.

30 Ibid, 55.

31 Ibid, 48. “Tempus tribulationis magne ecce appropinquat omnimodo”.

Christian, but profane holy things³². In this sense, the Sabbath he foresees is the presence of God, compared to a tabernacle among His own people, and which is clearly distinguished from subsequent events such as the Resurrection and the Judgment Day.³³

The second work, the *Expositio in Apocalypsim*, Joachim's great exegesis of the Apocalypse, represents the most enormous literary effort that the Calabrian abbot ever undertook: the work abundantly surpasses both the *Concordia* and the *Psalterium* in size alone. The time of the Apocalypse has come, and Joachim links it to various events in his time. The elements that we consider most relevant for our study are as follows: a deepening of the relationship between Peter and John; an interpretation of the seven seals announcing the entry into the sixth age of history; and the imminent events that will lead to the seventh and final age.

Regarding the relationship between Peter and John, we again find in the *Expositio in Apocalypsim* the features that we had already seen in the *Psalterium*, enriched by new interpretations: John is a model of the Holy Spirit and represents the order of contemplatives, while Peter is a model of Christ.³⁴ In Asia, John was at the head of the seven churches of the Apocalypse while Peter travelled towards Rome. The seven churches received the inheritance of the Holy Spirit, the other five, the inheritance of Christ. Peter was chosen by the Holy Spirit, while John was the beloved disciple of Christ. John outlived Peter by several years, and there was a time when Peter devoted himself to apostolic activity at the same time as John; on the other hand, John was alive without Peter for a period, as he lived longer than his fellow disciple.³⁵ Joachim acknowledges that it is difficult to determine which of the two has the advantage over the other, but this last piece of information leads to an important conclusion: the second status ends with Peter, while John is present in both the second and the third.³⁶

That is why the entry of the two disciples into the tomb is powerfully symbolic: Peter enters the tomb first, although John arrives before him. Accordingly, Peter represents the clerics of the second status ("clericis designatis in Petro"), while John represents the monks ("verumetiam et

32 Ibid, 62. "Babilon est populus, qui dicitur christianus, sed non est, qui contaminat terram domini et polluit sancta".

33 See Ibid, 63-65.

34 Joachim of Fiore, *Expositio*, fol. 47v. "Cum in primo eorum [Petrus] clara sit et manifesta similitudo filii: sicut in secundum Spiritus Sancti".

35 Ibid, "Verumtamen quem nunquam Petrus in officio apostolatus fuit sine Joane: Joanes vero fuit sine Petro: et longo post eum tempore in hac vita permansit".

36 Ibid, fol. 141v; fol. 143r.

monachis designatis in Joanne”). Once the woes of the first order (the clerics) end, the order that signifies John will emerge from that preaching.³⁷ As Reeves notes, this was one of the passages that generated the most interest among Joachim's radical followers; beside a manuscript of the *Expositio*, a copier wrote “Clerus consumabitur”.³⁸ We should note that Joachim never advocated the disappearance of the order of the clergy since, as we have seen, each order participates to a different extent in each corresponding status. As we have seen, then, the third status and its corresponding order will not mean—at least at this stage of Joachim's doctrinal development—the end of the principle of authority in the Church, but rather a predominance of monastic life within it. It is not a question of liberation from authority and the two Testaments, but of a spiritual knowledge that emanates from both texts of the Scripture.

In the tribulation that precedes the fullness of the third status, Peter will follow Christ, and only part of the Church will be identified with John (“reliquentur autem pars illa [Petri] electorum that designata est in Joanne”). The succession of Peter will then take place, embodied in the “viri spiritualis” of the order of the monks (“ad quam opus transire totam Petri successionem”).³⁹

Another very important aspect is the interpretation of the seven seals seen by John, which would seem to be the seven tribulations suffered by the people of God, from Abraham to the consummation of the Church. The first seal concerns the order of the apostles, refers to the persecution of the Jewish synagogue and is symbolised by the first head of the apocalyptic dragon. The second links the order of the martyrs to the tribulation of the pagans in Rome, symbolised by Nero, persecuted until the peace of Constantine and Silvester. The third refers to the doctors and the tribulation of the Arians.⁴⁰ The fourth corresponds to the tribulation of the order of the hermits and virgins at the hands of the Muslims; the fourth head of the dragon is that of Muhammad. The fifth concerns the Church of Rome and the tribulation is brought about by corrupt members of the Church (in the *Liber Figurarum*, this again corresponds to an attack by the Muslims). Regarding the sixth, as previously mentioned, Joachim affirms that we are in this historical moment.⁴¹ Here there will be a double tribulation: firstly, the persecution of Saladin (although later Joachim was not so sure); and, secondly, the persecution of the “maximus Antichristus”. The

37 Ibid, fol. 142r-v.

38 See Marjorie Reeves, *The Influence*, 139.

39 Joachim of Fiore, *Expositio*, fol. 83r.

40 Ibid, fol. 123r-153r.

41 Ibid, fol. 6v. “Presentes dies in quibus, initiata apertione sexti sigilli, percutienda est Nova Babilonia”.

Church will be shaken by internal scandals; the monks will have a highly deficient contemplative life; only the Church of the saints will remain, but will have to hide, doing penance, full of remorse for the grave sins of the Church; iniquity will reign and terrible signs will appear in Heaven and on Earth.⁴²

The hosts of the Antichrist, possibly formed by the two beasts that come out of the sea and the land, identified with Islam and Western heretics,⁴³ will throw themselves against the Church for the 42 months mentioned by Daniel (“complebitur etiam id quod scriptum est in Daniele propheta”) until Christ defeats the power of the Antichrist. Between the two persecutions of the sixth tribulation, Joachim places the mark with the seal of the living God (“signo cruce fideles”) until the number of the chosen ones is reached. In this margin of time between the first and second tribulation of the sixth seal, a time of penance and conversion, we also find the arrival of the mighty angel referred to in the Apocalypse.⁴⁴ This angel is described as one of the “viri spiritualis” who descends from the contemplative life to the active life and is the link between the second and third status.⁴⁵

Finally, the two witnesses who will preach for 1,260 days before the beast kills them, after which God resurrects them, are introduced; in *Revelations* they appear just after the mighty angel. Joachim does not consider the interpretations of Hieronymus and Pope Gregory I, who identify them with Enoch and Elijah, satisfactory. Nor is the Calabrian abbot satisfied by the solution of replacing Enoch with Moses.⁴⁶ In Joachim’s view, these interpretations are “opinio” and not “intelligentia”. The identification with Enoch and Elijah must be spiritual. Finally, Joachim suggests that they can be identified with the rest of the orders of the clerics and monks during the persecution of the Antichrist. After preaching among the false Christians, they will be overcome by the Antichrist.

After these events, after Christ has finally defeated the beast, which seems to rise again at one point (Joachim identifies this unexpected resurgence with the Muslim threat, which once again endangered the peace of Christians), the sabbatical age begins. This age corresponds to the third status, which Joachim describes as a “rationabilis opinio”, the fruit of a “serenissimus intellectus”.⁴⁷

42 Ibid, fol. 118r-120r.

43 Ibid, fol. 210v.

44 See Apoc. 10:1-7.

45 Joachim of Fiore, *Expositio*, fol. 141v.

46 Ibid, fol. 146r-147v.

47 Ibid, fol. 210v-211r.

The description of the seventh age is somewhat vague; Joachim does not enter into its contents in great depth, although he affirms that there is less time to wait for its arrival (“longe minus”) and that in some way it is already present after the sixth age. This is due, particularly, to the presence of the order of the monks, which is becoming perfected (“septimam etatem inchoatam esse pariter cum sexta”).⁴⁸ Generally speaking, the seventh age is characterised by an extraordinary outpouring of the Holy Spirit, which attains the perfection required by the Gospel, and by the predominance of the “monachorum” order within the Church, which will achieve an understanding never before reached of the “intelligentia spiritualis”.

The peace of the Seventh Day Church will be disturbed by the last persecution of Gog and Magog, who is not the Antichrist (“non videatur iste Gog esse ipsum Antichristum”), but deceives the nations of the world. Gog and Magog may be the most important soldier in the Antichrist's army (“magis princeps exercitus eius”).⁴⁹ Finally, the devil will be thrown into the eternal fire (“stagnum ignis”) together with the beast and the false prophet. The eighth age then emerges, with the resurrection of the bodies for eternal blessedness or eternal damnation. This is the conclusion of the story, with the ascension to the heavenly Jerusalem, when God will be seen as He is and the whole truth will be known (“videntibus nobis eum sicuti est et scientibus in eo omnem veritatem”).

V. THE RADICALISATION OF THE *TRACTATUS*

The *Tractatus super quatuor Evangelia* is usually considered as one of Joachim's minor works, ranked below those we discuss above. However, the date of its composition (between 1200 and 1202) makes the *Tractatus* his last work, the final stage in shaping his doctrine. This alone would suffice to explain its importance. But, what is even more, the *Tractatus* seems to represent an undeniable radicalisation of Joachim's doctrine. In his study, Mottu also reaches the same conclusion, noting that Joachim “redirects Christian hope towards hope of the coming of the Holy Spirit symbolised by Elijah, reducing the second coming of the Son to a past event.”⁵⁰

In the first place, it seems appropriate to note the change that occurs to the relationship between Peter and John and which, in the final outcome, also affects

48 Ibid, fol. 211r.

49 Ibid, fol. 211r.

50 Henry Mottu, *La manifestazione*, 40-41.

the future dispensation of the Holy Spirit. Here, the figure of Saint Simeon the Elder plays a prominent symbolic role. This righteous man awaited the redemption of Israel, and the Holy Spirit dwelt with him. He was drawn to the temple by the Holy Spirit and there, taking Jesus in his arms, he sang the celebrated *Nunc Dimittis*.⁵¹ According to Joachim, the Baby Jesus signifies the gift of the Holy Spirit that engenders the order of the monks, while Simeon represents the clerics of the Roman Church.⁵² This passage on Simeon the Elder is related to two texts referring to Peter. In the first, Simeon is linked to Peter's mission of persevering in the faith: "I have prayed for thee, that thy faith fail not".⁵³

Peter's successors work to see the completion of what he preaches ("Petri successio affectat videre completum quod predicat"), which will occur at the moment when the Holy Spirit is given to the Christian people with the arrival of Elijah, as they will rejoice in the new order that the spiritual Church will engender ("sanctum illum ordinem quem ecclesia peperit spiritalis") and will welcome it with faith and love ("accipiet eum in ulnas fidei et dilectionis sue") and proclaim that in this order resides the life-giving Spirit ("in eo esse illum vivificantem Spiritum in quo est salus mundo"). Before analysing the second phrase referring to Peter, the "evangelium eternum" that John had seen in Revelations is cited. This Gospel, which will be preached in the end times, signifies the suppression of the sacraments:

But why does the Lord call it the "gospel of the kingdom" or John the "eternal gospel" if not because what we were commanded by Christ or the apostles according to the faith of the sacraments is, as regards the sacraments themselves, transitory and temporary, while what they signify is eternal?⁵⁴

Joachim slowly comes to define the change in the dispensation that will occur in the passage between Peter and John, symbols of the second and third orders, respectively. The second phrase that Joachim uses in this context is Christ's prophecy about the death of Peter: "When you are old, you will stretch out your hands and another will dress you and take you where you do not want to go."⁵⁵ Peter's old age will be followed by a new impulse that will lead the Church where

51 Lk 2:25-30.

52 Joachim of Fiore, *Tractatus*, I.6. "In ipso 'puero Iesu' donum Spiritus sancti cum ordine monachorum (...) itaque senex 'iustus et timoratus' Romane presules designat ecclesie".

53 Lk 22:32.

54 Joachim of Fiore, *Tractatus*, I.6. "Sed quare vel a Domino dicitur 'evangelium regni' vel a Iohanne 'evangelium eternum', nisi quia illud, quod mandatum est nobis a Christo vel apostolis secundum fidem sacramentorum, quantum ad ipsa sacramenta transitorium est et temporale, quod autem per ea significatur, 'eternum'?"

55 Jn. 21:18.

it did not want to go of its own volition, that is to say, towards the future “ecclesia spiritualis”. The Church of Peter must then disappear and give way to the new order that will sustain it and lead it to its consummation. Like Simeon, who held the Baby Jesus in his arms, so the successors of Peter (“successores Petri”), who were entrusted to discern between the sacred and the profane, will uphold (“sustainbit”) the new order with their authority and words (“auctoritatis sue et confirmabit verbis testimonii sui”). In this sense, the “dissolutio” of the Church of Peter is the condition of the “successio” of the Church of John:

In fact, [the Church of Peter's successors] will not be able to suffer from its dissolution since it will know that it will be maintained in a better succession. For we know that it is the property of the religious form of life and not the diversity of faith that causes one order to be designated in the predecessor and another in its successor. When an order begins to be consecrated, it retains the same name as long as there does not cease to be a succession in the same form. If, on the other hand, some come out of them that - having assumed a better form - become better and it is no longer said that they belong to the same order but to another which proceeds from that, perhaps those who see that they are succeeded by such a fruit can be hurt, as they are succeeded by a universal perfection where a particular perfection ceases to exist? May this not be, may it not be that this occurs to the successors of Peter, who are consumed in envy of the perfection of the spiritual order, which will appear to be one spirit with God and to walk according to his doctrine along all the paths of his commandments. Rather, they will become exulted and say: “Now, Lord, you can, according to your word, allow your servant to depart in peace, because my eyes have seen your salvation, that which you prepared before all peoples”.⁵⁶

In this passage, Joachim seems to advocate a conversion of the Church, which should give way to the spiritual Church. Peter will maintain his character of authority, but on this occasion only to indicate the “ecclesia spiritualis” as the

56 Joachim of Fiore, *Tractatus*, I.6. “Neque enim super dissolutionem suam poterit dolere, cum se in meliori successione permanere cognoscet. Scimus enim quod, ut alius ordo designetur in precessore alius in successore, non facit diversitas fidei sed proprietas religionis. Cum enim aliquis ordo incipit esse solemnis, tamdiu ordo ipse servat idem nomen, quamdiu in eadem forma non desinit esse successio. Si autem aliqui egrediuntur ex eo qui, assumpta altera meliori forma, commutantur in melius, iam non dicitur esse eiusdem ordinis sed alterius procedentis ex eo. Sed num qui talem sibi fructum intuetur succedere, dolere potest, quia desinit esse in se particularis perfectio, ubi succedit universalis? Absit, absit hoc, absit hoc a Petri successione; absit ut tabescat invidia super perfectione ordinis spiritualis, quem videbit esse unum spiritum cum Deo suo et ambulare secundum doctrinam suam in omnibus semitis mandatorum suorum. Quin potius letabundus exultabit et dicet: “Nunc dimittis, Domine, servum tuum, secundum verbum tuum in pace, quia viderunt oculi mei salutare tuum, quod parasti ante faciem omnium populorum”.

true Church and its perfect consummation. In reality, Peter is destined to pass away, to dissolve, to disappear into the new order that will finally govern the Church. More than an ascendant progress, this appears to be a convergence of the successors of Peter in the Church of John, to the point where Peter can no longer be recognised, as he will be completely absorbed by John. According to Reeves, this is the “most damaging point in relation to his orthodoxy, all the more so because St. Peter in some passages clearly stands for the Papacy”⁵⁷

Another character of great interest in the *Tractatus* and whom Joachim uses to radicalise issues that we have seen previously is John the Baptist. As Mottu observes,⁵⁸ John represents the age of the imperfect, pilgrim, clerical Church, while Jesus represents the spiritual age of the Church. John represents the *interim* between the imperfect age of Christianity and the arrival of its future perfection. In this context, Joachim tries to apply to the four Gospels a series of progressive ages in history in which the figure of John the Baptist will become very important.⁵⁹ In the first place, four *tempus* are assigned to the four Gospels (“ipsa quatuor evangelia IIII temporibus assignare”). In the first, the Gospel of Saint Matthew, is placed the whole of the Old Testament which announced the birth of the Saviour. In the Gospel of Saint Luke, which narrates the infancy of Jesus, we find the doctrine of the “nursing” Church (“doctrina lactentis Ecclesiae”), which begins with John the Baptist and advances in time (“per intervalla temporum pervenit ad incrementum usque ad hec tempora nostra”). In the Gospel of Saint Mark, devoted to the perfect age of Christ, that is to say, his preaching, we find the spiritual doctrine (“doctrina spiritualis”), which will begin with the coming of Elijah and will endure until the end of time. Finally, the Gospel of Saint John will reveal the ineffable wisdom (“sapientia illa ineffabilis”) that will shape the future *tempus*.

As we can see, then, John the Baptist occupies a privileged place: he begins the development towards the “doctrina spiritualis” that Elijah represents. As Mottu so rightly exclaims: “So it is not Jesus who constitutes the origin of historical Christianity – it is John the Baptist!”⁶⁰ The figure of Christ is divided into two: firstly, the “puer” Jesus who intervenes in the age of John the Baptist; and, secondly, the adult Christ (“perfect Christi etate”), who introduces the “doctrina spiritualis”.

57 Marjorie Reeves, *The Influence*, 131.

58 Henry Mottu, *La manifestazione*, 131-142.

59 See Joachim of Fiore, *Tractatus*, 1.1.

60 Henry Mottu, *La manifestazione*, 133.

However, this spiritual doctrine is not yet the culmination of history. The “sapientia ineffabilis”, which will lead the Church from adulthood to consummation, has yet to arrive. Here, Christ must be superseded in a dynamic ascent of the Church towards the perfection of its wisdom. This dialectic, which divides Jesus Christ into two historical moments, is a model that Joachim proposes in order to explain more fully how the ages come one after the other. Each status already contains the advent of the future status and, in some way, when the subsequent status begins, the previous one is enveloped into that more perfect status. This is how we should interpret John the Baptist’s baptism in water and Christ’s baptism of fire: the former represents the place where we are now (“ibi sumus”), while the latter represents what is to come (“ibi futurum sumus”). Gradually, what is to come is manifested, and the orders that appear in history behave in the same way. John the Baptist represents the order of clergy that disappears to make way for the “viris spiritualis” that Christ represents. As this work of inception takes place, so the order of the clergy is superseded and fleeting, and the more the order that Christ comes to herald in appears in its splendour: “The more this world draws to its end, the more despicable that which is signified by John becomes, and the more clear and sublime that which is signified by Christ”.⁶¹

The coming of Christ marks the beginning of another history, one that announces the coming of the end of history itself. It heralds the end of times, but still represents a transition towards what is truly the end, that is, the appearance of the “ecclesia spiritualis”. When Joachim applies “intelligentia spiritualis” to the four gospels, a mystery intrinsic to history is revealed once more: that each age both contains and engenders what will be the fullness of the subsequent period. This is the relationship between John the Baptist and Christ; John represents the previous world, the world of the “littera”, while Christ announces the world that is to come. However, Christ is not the end of history, but the beginning of another history – the history of the Spirit.⁶² As mentioned, the John the Baptist of the third status is Saint Benedict, who has come to bring the “ordo monachorum” to fruition. Joachim insists on this subject, affirming that the order of clerics represented by John the Baptist offers men an inferior doctrine, while the spiritual men who offer a higher doctrine will be able to

61 Joachim of Fiore, *Tractatus*, 1.7. “Quo mundus iste appropinquat ad finem, eo despicibilis esse incipit quod significatur in Iohanne, clarius vero et sublimius quod significatur in Christo”.

62 Henry Mottu, *La manifestazione*, 139.

cleanse men completely.⁶³ For this reason, the very sacrament of baptism is not the sacrament known in the Church today, but signifies those among the baptised who have received the Holy Spirit and in whom it still dwells.⁶⁴

The figure of Elijah, a prophet whose return before the end of time is prophesied by Malachi, also merits more in-depth consideration; Elijah's mission will be that of guiding the Jewish people back to the faith required to meet the Messiah. Joachim links the return of Elijah to the restoration of all things and the conversion of the Jewish people:

It is written that "Elijah comes and will restore all things." In fact, Elijah will find almost all things corrupt and dark, as we ourselves see them; however, as in another time he rebuilt with new stones the altar that had been destroyed, so the Holy Spirit, that he himself represents, through him and others, that he will gather near the altar, will re-establish the tortuous steps and will level the narrow places. In faith, the Greeks preceded, the Latins followed them and, finally, they will be followed by the Jews.⁶⁵

Besides fulfilling the messianic promise of the return of the Jewish people to the bosom of the Church, Elijah also symbolises in some way the advent of the third status as a figure of the "ordo monachorum" and, in short, a precursor of the third status:

This great Elijah who must return to fulfil all things has originated the monastic and hermitic life; And as the letter of the Old Testament is especially related to the order of the laity and that of the New Testament to the order of the clergy, so the order of the monks is related to spiritual intelligence.⁶⁶

63 Joachim of Fiore, *Tractatus*, 1.6. "Sacerdotes simplices abluimus homines inferiori doctrina que vocatur littera, sed spiritales viri, qui pro eo quod fugiunt inanem gloriam plerumque latitant inter nos et non sunt tanti nominis quanti nos sumus, abluent homines doctrina spiritali".

64 Ibid, 1.6. "Igitur etsi magni sunt qui baptizant et magni nominis apud homines, plerumque tamen maiores sunt apud Deum hii qui baptizantur, non quidem omnes qui baptizantur, sed super quos descendit Spiritus et manet super eos. Et qui sunt illi? Haud dubium illi, quos expellit Spiritus sanctus in desertum, ut temptentur a diabolo".

65 Ibid, 1.16. "Scriptum est: Helias venturus est et restituet omnia. Corrupta quippe, sicut iam cernimus, inveniet pene omnia et confusa, sed tamen, ut quondam ipsemet restituit novis lapidibus quod destructum fuerat altare, ita Spiritus sanctus, quem significat ipse, tam per eum quam per alios, quos colliget in altare, reducet prava in directa et aspera in vias planas. Precesserunt sane in fide Greci, secuti sunt Latini, et ad ultimum sequentur Hebrei".

66 Ibid, 1.9. "(...) Quia et magnus ille *Helias, qui venturus est, ut compleat omnia*, ipsam religionem monasticam sive heremiticam inchoavit. Et sicut laicorum ordini congruit specialius littera prioris testamenti, clericorum littera novi, ita monachorum ordini spiritalis convenit intellectus".

The return of Elijah serves a dual purpose: to give life to the “ordo monachorum” in the third status; and to bring the conversion of the Jewish people to fruition. In fact, the two missions are closely related. According, also, to Paul’s preaching, the fullness of the Church will be attained when the people of the first covenant reach salvation by entering the Church. This event will bring about the consummation of the Church in the third status. The consummation of the Church will then be the work of Elijah: it will be on his arrival (“in adventu Helie”) that the present state of the Church (“presentis status ecclesie”) will be brought to fruition (*perducetur ad portum*).⁶⁷ Alluding to the story of the miraculous catch of fish and the two boats (the figures of Peter and John) left on the shore by the disciples,⁶⁸ it is announced that only John's boat will remain along with Peter, and that everything will be restored to unity, so that there is only one flock and one shepherd. The coming of Elijah will fulfil the prophecy of Jesus when he affirms that in the moment that the Holy Spirit comes, he will teach the truth in its fullness:

(...) of that time when Elijah must manifest himself and the Antichrist must persecute the Church, when the elect will clearly recognise that the coming of the Lord is near, that the Holy Spirit must come again and that the condition of the world must change, men shall cease to be concerned about those institutions that were made for the time and for a certain time (...) and they will set their hearts on that fullness of truth that Christ promised in the Holy Spirit”.⁶⁹

This fullness of the Holy Spirit, which will coincide with the coming of Elijah, will persuade the Jewish people to believe that the Holy Spirit comes from the Father and also from the Son (“filioque”) and that Peter is the successor of Jesus Christ. The unbelievers will also partake of this, producing a fullness of the Church never before attained. In the time of Elijah, the hearts of parents will be converted to children and unbelievers to the prudence of the righteous.⁷⁰ The conversion of the Jewish people to the Lord will be accomplished through Elijah and his companions (“per Heliam et eius socios”).⁷¹ In some way – and

⁶⁷ Ibid, 3.16.

⁶⁸ See Lk. 5:11; Jn. 21:11.

⁶⁹ Joachim of Fiore, *Tractatus*, 3.16. “Igitur tempore illo in quo revelandus est Helias et seviturus in ecclesiam Antichristus, cognoscentibus manifeste electis quia prope erit adventus Domini venturi iterum in Spiritu sancto et quod mutandus sit status mundi, omittent homines zelari pro illis institutionibus, que facte sunt pro tempore et ad tempus (...) et infigent *oculum cordis* in illam plenitudinem veritatis quam promisit in Spiritu sancto”.

⁷⁰ See Joachim of Fiore, *Tractatus*, 3.16. “Erit autem hoc circa tempus aut in tempore quo venturus est Helias, per cuius os ostendet Spiritus sanctus virtutem glorie sue ad convertenda *corda patrum ad filios et incredulos ad prudentiam iustorum*”.

⁷¹ See Ibid, 1.3.

in this we are in agreement with Mottu – these companions, who will assist Elijah in fulfilling his mission, should be identified with the “viri spiritualis” of the third status. These followers of Elijah will be distinguished by the purity of their faith (“sinceritas verae fidei”), which will differentiate them from carnal men. So much so that the “viri spiritualis” will not need to study the human doctrine (“studium humanae doctrinae”) but will achieve spiritual intelligence without requiring to make an ascetic effort.⁷² In fact, “the third status, which will begin with Elijah, and which rightly pertains to the Holy Spirit”,⁷³ and the “plenitudo” are attained specifically in this stage in history with the conversion of the Jewish people.

The hypothesis can be suggested that Joachim was thinking of Saint Benedict as the figure of Elijah in the third status, the precursor of monastic life. We have already seen how Joachim frequently connects these two characters. Moreover, there are two texts that point in this direction in the *Tractatus*. In the first, the Virgin Mary designates the monastic life instituted by Saint Benedict to engender a people of saints who shall reign in the Holy Spirit until the end of time.⁷⁴ In the second, Elijah and Benedict are linked as men to whom the Holy Spirit has been given in a most special way and whose order will last until the end of the world.⁷⁵ It is interesting to remember that, later, the spiritual Franciscans identified Elijah with Saint Francis of Assisi.⁷⁶

Mottu⁷⁷ notes that Elijah's work will restore the Holy Spirit to children. This *restitutio* is a veritable revolution, one in which, besides the restoration (“restitutio”) of the Church, the inversion of values and power is announced, engendering an inversion of social roles. In fact, the passing from Peter to John,

72 See Ibid, 1.9. “Siquidem animalis himo non percipit que sunt Spiritus Dei, spiritalis autem omnia iudicat et ipse a nemine iudicatur, et ut intelligent spiritalis discipuli non per stadium humane doctrine, set per sinceritatem vere fidei, posse se conscendere ad eum, cui supra se pertinent spiritalium intellectum”.

73 Ibid, 1.9. “Sane tertius status, qui incipiet ab Helia, proprie pertinet ad Spiritum sanctum”.

74 Ibid, 1.9. “Secundum autem alteram speciem Maria etate iuencula designat monasticam religionem illam, scilicet quam sanctus instituit Benedictus, que ‘concipiens de Spiritu sancto’ habitura est et ipsa filium ‘in utero’ suo, *populum* scilicet illum *sanctorum*, cui *danda* est secundum Danielelem *potestas sub omni celo* et regnaturus est in spiritu usque ad consumationem seculi”.

75 Ibid, 1.9. “(...) In quibus specialius loqueretur Spiritus sanctus, et veteri testamento demonstratur et novo. Qui ergo tantam habuerunt prerogativam gratie, ut magistrorum quoque apparerent magistri, utpote in veteri Moyses et Helias, in novo Paulus, Antonius, Benedictus et ceteri perfecti patres, filii omnipotentis Dei et reges in spiritu dicti sunt, secundum quod de talium ordine, qui per successionem perseveraturus est usque in finem seculi”.

76 See Marjorie Reeves, *The Influence*, 198. “In this context of history St. Francis assumes the cosmic role of Christ Himself to wage war on Antichrist. He was the Elijah of the sixth age sent to initiate that *status evangelicus* which is and ought to be in all things *immobilis et indissolubilis*”.

77 See Henry Mottu, *La manifestazione*, 152-53.

from clergy to monks, also denotes a change in the hierarchy present in the Church. We should not be surprised, therefore, that Joachim's announcement of the imminent "plenitudo veritatis" was condemned by the Anagni Commission: "in all these passages, the attentive reader can discover how this doctrine points to the subversion of the clergy, that is, of the Roman Church and those who obey it".⁷⁸ In Joachim's defence, it is necessary to say that all his texts, by the express will of the author, have been submitted to the judgement of the ecclesiastical authority and in this case it has not been possible to portray the possible incompatibilities due to the death that occurred in 1202. We cannot rule out that the same thing could have happened with the expressions of the *Tractatus*. It is also true that Joachim was more of an exegete than a theologian⁷⁹ and some expressions used in the *Tractatus* could be affected by this circumstance. In this sense, Grundmann also finds in this position on overcoming the clergy and the sacraments the sign of Joachim's heterodoxy, although his study focuses more on the texts that precede the *Tractatus*. If it is true, as Grundmann affirms, that Joachim never declared the Church to be Babylon⁸⁰, it must be recognized that just as the Church of Christ dissolved the Synagogue, so in the third status the Church will be dissolved into a spiritual and unmediated institution⁸¹. According to Grundmann, only a naive recognition of the Catholic Church and its doctrines prevented Joachim from recognizing that his position was, in fact, a true overcoming of the Catholic worldview⁸².

On the other hand, neither can it be assumed as McGinn does that the third status did not point to "the end of the clerical order, the abolition of the sacraments, or the cessation of the papacy" when the author himself acknowledges its presence in "some unguarded phrases to be found mostly in the *Tractatus*"⁸³ for as we have seen they are not simply unguarded phrases. In the same way, Crocco's interpretation according to which Joachim's spiritualized and monasticized Church is a higher level of what already exists, not its replacement⁸⁴ does not seem to be in keeping with the texts of the

78 Heinrich S. Denifle, *Das Evangelium aeternum und die Commission zu Anagni* (Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1885) I, 120. "Ex iis igitur patere potest diligenter intuenti, qualiter hec doctrina tendit finaliter ad subversionem cleri, hoc est romane ecclesie et obedientium ei".

79 Leone Tondelli, *Il libro delle figure dell'Abate Gioacchino da Fiore*, (Turin: Società Editrice Internazionale, 1954), II, 149-151.

80 Herbert Grundmann, *Studi su Gioacchino*, 111.

81 Ibid, 108.

82 Ibid, 76.

83 Bernard McGinn, *The Calabrian Abbot. Joaquim of Fiore in the History of Western Thought* (New York: MacMillan, 1985), 192.

84 See Antonio Crocco, "Genesi e significato dell'Età dello Spirito nell'escatologia di Gioacchino da Fiore" in *Storia e messaggio in Gioacchino da Fiore: atti del I Congresso Internazionale*

Tractatus that have been analyzed. The content of the Tractatus represents, in this sense, a radicalisation of Joachim's positions.

VI. CONCLUSION

It is true that there is in Joachim's final work a radicalisation of certain themes that were already glimpsed in his previous texts and are the result of the novel exegesis that he proposes. The novel quality of the *Tractatus* is, it seems to us, the natural conclusion of certain ideas that had already appeared with a certain ambiguity in the *Concordia* and the *Psalterium*. The imminent coming of a new historical dispensation leads Joachim to force biblical interpretations to bend to his will to demonstrate that the events of his time foretell this transformation of the world. So it is that he announces, firstly, the “dissolutio” of the Church of Peter into the Church of John, which includes both the successors of Peter and the order of clergy that Peter embodies. Then, secondly, the dissolution of the sacraments and of the incomplete doctrine of the present Church, which will be superseded by the eternal gospel. And, finally, the substitution of Christ as the centre of history and of the Church due to the importance of Elijah as dispenser and initiator of the new age of the Holy Spirit.

REFERENCES

- Bonaventure. *Commentaria in quatuor libros sententiarum Magistri Petri Lombardi*. Ad Claras Aquas: Quaracchi, 1882.
- Bloomfield, Morton W. “Joachim of Flora: A critical survey of his canon, teachings, sources, biography, influence”. *Traditio* 13 (1957): 249-311.
- Crocco, Antonio. “Genesi e significato dell’Età dello Spirito nell’escatologia di Gioacchino da Fiore”. In *Storia e messaggio in Gioacchino da Fiore: atti del I Congresso Internazionale di studi gioachimiti*, edited by Antonio Crocco, 195-224. San Giovanni in Fiore: Centro Studi gioachimiti, 1980.
- De Lubac, Henri. *La posterité spirituelle de Joachim de Flore*. Paris: Éditions du Cerf, 2014 (1st edition: Paris, 1978)
- Denifle, Heinrich S. *Das Evangelium aeternum und die Commission zu Anagni*. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1885.

di studi gioachimiti, ed. Antonio Crocco (San Giovanni in Fiore: Centro Studi gioachimiti, 1980), 195-224.

- Grundmann, Herbert. *Studi su Gioacchino da Fiore*. Genova: Marietti, 1989.
- Joachim of Fiore. *Concordia Novi ac Veteris Testamenti*. Frankfurt, a.M.: Minerva, 1964.
- Joachim of Fiore. *Enchiridion super Apocalypsim*. Translated by E. K. Burger. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1986.
- Joachim of Fiore. *Expositio in Apocalypsim*. Frankfurt a.M.: Minerva, 1964.
- Joachim of Fiore. *Praephatio super Apocalypsim* (Introduzione all'Apocalisse). Translated by Gian Luca Potestà and Kurt-Victor Selge. Roma: Viella, 1995.
- Joachim of Fiore. *Alterium Decem Chordarum*. Frankfurt a.M.: Minerva, 1964.
- Joachim of Fiore. *Tractatus super quatuor Evangelia*. Rome: Istituto Storico Italiano per il Medioevo, 2002.
- Mottu, Henry. *La manifestazione dello Spirito secondo Gioacchino da Fiore*. Casale Monferrato: Marietti, 1983.
- Potestà, Gian Luca. *El tiempo del Apocalipsis*. Madrid: Trotta, 2010.
- Reeves, Marjorie. *The Influence of Prophecy in the later Middle Ages. A Study in Joachimism*. Oxford: Clarendon Press, 1969.
- Tagliapietra, Andrea. "Il 'Prisma' gioachimita. Introduzione all'opera di Gioacchino da Fiore". In *Sull'Apocalisse*, edited by Andrea Tagliapietra, 22-26. Milan: Feltrinelli, 2008.
- Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*. Madrid: BAC, 1951.
- Tondelli, Leone. *Il libro delle figure dell'Abate Gioachino da Fiore*. Turin: Società Editrice Internazionale, 1954.

Stefano Abbate
Facultad de Comunicación, Educación y Humanidades
Universitat Abat Oliba CEU
Calle Bellesguard 30
08022 Barcelona (España)
<https://orcid.org/0000-0002-1844-422X>



**RELATOS DE MARTIRIOS MISIONALES Y LA IMAGEN DE LA
MUJER EN FILIPINAS Y JAPÓN**

***STORIES OF MISSIONARY MARTYRS AND THE IMAGE OF WOMEN
IN THE PHILIPPINES AND JAPAN***

ROSA MARÍA ALABRÚS IGLESIAS
Universitat Abat Oliba CEU

Recibido: 03/01/2021

Aceptado: 23/06/2021

RESUMEN

En este trabajo se realiza una aproximación comparativa de las misiones llevadas a cabo en Asia por las diversas órdenes religiosas (jesuitas, franciscanos, dominicos), en sus distintas etapas, a través de los relatos de cada orden que, en muchos casos, tienen carácter hagiográfico y naturaleza publicitaria de la labor misional. Tras examinar las diversas fuentes que abastecen este discurso, se aportará información sobre el flujo de mártires en Japón que se produjo especialmente en la primera mitad del siglo XVII, su reconocimiento hagiográfico y el poco conocido rol de la mujer en la proyección misionera de las órdenes religiosas y en el propio legado de víctimas del martirio.

Palabras clave: misiones, jesuitas, franciscanos, dominicos, martirios, mujeres, hagiografías.

ABSTRACT

I In this work a comparative approach is made of the missions carried out in Asia by the various religious orders (Jesuits, Franciscans, Dominicans), in their different stages, through the stories of each order that, in many cases, have a character hagiographic and publicity nature of missionary work. After examining the various sources that supply this missionary discourse, information will be provided on the flow of martyrs in Japan that occurred especially in the first half of the seventeenth century, their hagiographic recognition and the little-known role of women in the missionary projection of the religious orders and in the own legacy of victims of martyrdom.

Keywords: Missions, Jesuits, Franciscans, Dominican, martyrdoms, women, hagiographies.

La primera vuelta al mundo supuso el descubrimiento de Filipinas en 1521, aunque hasta 1565 no se estableció el primer asentamiento por Legazpi en este territorio. Filipinas se convertiría para la monarquía hispánica y las órdenes religiosas en plataforma de proyección social y misional.

Los jesuitas fueron pioneros en la labor misional asiática. En Japón empezaron en 1549 a desarrollar su labor los padres Francisco Javier y Cosme de Torres. A lo largo del siglo XVI las monarquías española y portuguesa apoyaron a la Compañía de Jesús, de manera significativa, a la hora de llevar adelante dicha evangelización globalizadora. Se esgrimió para ello su capacidad de acomodación y mediación comercial en los puertos de Oriente. Eran tiempos de tolerancia en los que parecía que eran posibles fórmulas de conjunción religiosa.

La propagación de la Compañía en India buscó las raíces cristianas perdidas, desde la antigua Mesopotamia. Ignacio de Loyola ya había subrayado su conveniencia. Uno de sus discípulos en Cataluña fue Antonio de Montserrat, nacido en Vic, en 1536. Para la biografía del padre Montserrat se cuenta con el relato – crónica del jesuita Alonso de Andrade que escribió obras hagiográficas sobre la vida de jesuitas continuando la labor, en este sentido, de Juan Eusebio Nieremberg. En uno de los relatos, de 1601, incide sobre la vida de Montserrat, que conoció a Ignacio de Loyola en Barcelona, cuando este último tenía unos treinta y tres años cumplidos y el catalán todavía era un chico:

El niño enseñaba al grande la Gramática y el grande, al niño, la sabiduría del cielo y a tal maestro salió tal discípulo, tan aficionado a su persona, que podemos decir que lo escogió Dios desde la escuela para piedra de Religión ¹.

Antonio de Montserrat aunque entró en la Compañía en 1558, se ordenó sacerdote en Portugal en 1561. Luego estudiaría en Coimbra “donde florecía más la Compañía de Jesús” y sería profesor en el Colegio de los padres ignacianos en Lisboa. Acompañó al jesuita Luis González de Cámara (autor de la autobiografía y el testamento de Ignacio de Loyola) en su labor de enseñar las letras en la corte del rey Sebastián de Portugal. En 1574, formó parte de la expedición de Alejandro Valignano a Goa, en el sur de la India. Allí ejerció la docencia, en el Colegio de Santa Fe². Articuló buenas relaciones con el emperador mogol. Aprendió persa. Se conocen bien todas las peripecias vividas con los mogoles a través de su propio relato: *Mongolicae legationis commentarius. Embajada ante el gran mogol* que escribió en 1591.

El catalán no tardó en ser nombrado tutor de Murad, hijo del emperador mogol de la India, Akbar. El emperador quiso anexionar Mughal y centralizar los territorios. A comienzos de la década de 1581, estalló una revuelta, en la zona de Afganistán, contra dicho mandatario, por lo que éste preparó una expedición militar para contraatacar a los insurrectos y solicitó a Antonio de Montserrat que le acompañase, valiéndose de su capacidad de mediación. Ello permitió al jesuita viajar por la India. Visitó Delhi, las faldas con el Himalaya, el Tibet, para penetrar en Afganistán volviendo a Goa en 1582 y dando por terminada su primera misión ante el gran mogol.

Montserrat recibió órdenes de Felipe II (tras la anexión de Portugal por parte de la monarquía hispánica en 1581) de trasladarse a Etiopía y convertir allí a los cristianos ortodoxos³. Partió al nuevo destino acompañado del jesuita Pedro Páez. Vestidos ambos de comerciantes armenios, pudieron salir de Goa, pero fueron engañados y secuestrados por los turcos en Omán. Pasó el tiempo y, al no pagarse ningún rescate por ellos, los dos misioneros fueron trasladados a la corte del Bajá turco de Saná, en Yemen. Pasaron siete años confinados hasta que el propio Bajá, cansado de esperar que alguien pagara un rescate por los dos jesuitas, perdió la esperanza inicial de recibir veinte mil pesos a cambio de su liberación, y rebajó a mil trescientos cruzados o escudos su rescate. Al final lo

1 Biblioteca Universitaria de Barcelona (en adelante BUB), Ms. 118, Alonso de Andrade SJ, *Vida del padre Antonio de Montserrat de la Compañía de Jesús* (1601), 34.

2 BUB, Ms. 118, Alonso de Andrade SJ, *Vida de Antonio de Montserrat*, 35.

3 Antoni de Montserrat. Josep Lluís Alay Rodríguez, *Embajador en la corte del Gran Mogol: Viajes de un jesuita catalán del siglo XVI por la India, Paquistán, Afganistán y el Himalaya* (Lleida: Milenio, 2006).

efectuó la corona de Castilla, en 1596. Tras su salida de Yemen partieron hacia Diu y, desde allí, retornaron a Goa, en 1599. El misionero Montserrat llegó enfermo y no se recuperó. Murió al año siguiente en Salsete (actual Bombay)⁴.

Sería el padre conquense Pedro Páez, quien, en 1603, arribaría a Etiopía y conocería las fuentes del Nilo. Páez había dado clase en el Colegio de San Paulo de Goa, el mismo centro en el que también impartió clases Francisco Javier. Páez dejó escrita una *Historia de Etiopía* en 1620 que se publicó por primera vez en 1905. Las obras de Antonio de Montserrat *Mongolica legationis commentarius* (en latín) y *Relaçam de Akbar, rey de los mongoles* (en portugués) no fueron traducidas en inglés hasta comienzos del siglo XX (Calcuta, 1912-1914), en plena era creciente del imperialismo europeo⁵.

Otros textos jesuíticos, como el del misionero catalán Francisco Colin, nacido en Ripoll, en 1592, glosaron, algo más tarde, la evangelización y la historia de la Compañía de Jesús en Filipinas. Colin en la *Labor evangélica, ministerios apostólicos de los obreros de la Compañía de Jesús. Fundación y progresos de su provincia en las Islas Filipinas* (escrita en 1616, aunque no se publicaría hasta 1663) se inspiraba en los manuscritos del padre Pedro Chirino que había muerto en 1635 (*Relación de las Islas Filipinas y de lo que han trabajado en ellas los padres de la Compañía de Jesús*, 1604). Colin pretendía informar a Felipe III de los sucesivos decretos de persecución de cristianos en Japón y subrayar la labor misional, el valor trabajo, la eficacia cotidiana y la implicación de los jesuitas pues “el perfecto jesuita no mira por la propia salud si hay trabajo que hacer”⁶.

En la misma línea, el jesuita Luis Guzmán, en 1601, relató los logros conseguidos en China y Japón en su *Historia de las misiones que han hecho los religiosos de la Compañía de Jesús, para predicar el Santo Evangelio en la India Oriental y en los Reinos de China y Japón* publicada en Alcalá. En ella, realizaba la figura de Francisco Javier como el referente que abrió el horizonte en Japón, subrayando los avances del cristianismo, desde 1565 hasta 1600. Guzmán describe los tres viajes a Japón efectuados por el jesuita Alejandro

4 BUB, Ms.118, Alonso de Andrade SJ, *Vida de Antonio de Montserrat*, 36-41.

5 Montserrat Mañé Rodríguez, “El padre Pedro Páez. El primer viajero europeo conocido que cruzó el sur de Arabia”, *Arbor*, 180 (711/712): 595-616.

6 Eduardo Descalzo, “Las crónicas oficiales de la Compañía de Jesús en Filipinas en el siglo XVII: Pedro Chirino y Francisco Colin” en *Iglesia memorable: crónicas, historias, escritos... a mayor gloria. Siglos XV-XVIII*, coord. Ángela Atienza (Madrid: Silex, 2012), 275-298.

Valignano, haciendo hincapié en su última estancia, de 1598 a 1603, y en la defensa que hizo siempre de la trascendencia de la adaptación a las culturas locales⁷

El proceso de evangelización de las élites japonesas por parte de la Compañía se hizo con relativa visibilidad de los bautismos y buena relación con las élites⁸. El autor de la *Historia de las misiones...* aseguraba que, en 1587, habían llegado a Japón unos ciento treinta jesuitas, lo que favoreció la conversión de doscientos mil japoneses y, si, en 1594, se confesaban mil personas, en 1595, lo hicieron veintidós mil y se “bautizaron el primer año mil y cuatrocientas personas y, el segundo, novecientas y cincuenta y se hicieron algunas iglesias y se repararon otras”⁹.

I. EL VIRAJE RADICAL ANTICATÓLICO

A finales de la década de 1590, el nuevo gobernador de Japón, Toyotomi Hideyosi, modificó los criterios de permisividad anteriores. El desembarco de los holandeses enturbió las relaciones comerciales entre japoneses y españoles, con un crecimiento del recelo hacia el papel de los misioneros hispanos, su labor propagandística de cristianización y, sobre todo, ante un hecho evidente, el del aumento notable de las conversiones. Tuvo igualmente que ver el hundimiento del galeón San Felipe, en 1596, repleto de mercancías, cuando regresaba a España. Las autoridades de Japón acusaron a los españoles de querer conquistarlos y que Felipe II, desde Filipinas, los invadiría. En 1597, además de querer anexionar Filipinas, se prohibió el culto cristiano en Nagasaki. Veintiséis cristianos fueron martirizados, entre los que había dieciséis japoneses laicos, tres jesuitas japoneses (ningún jesuita español). Uno de los ejecutados fue Pablo Miki, hijo de un japonés que había estudiado en un seminario de la Compañía de Jesús y

7 Luis Guzmán SJ, *Historia de las misiones que han hecho los religiosos de la Compañía de Jesús, para predicar el Santo Evangelio en la India Oriental y en los Reinos de China y Japón* (Alcalá: Viuda de Juan Gracián, 1601), 426-427 y 430-431.

8 José Luis Betrán Moya, “La persecución cristiana en Japón de 1597 según la obra del franciscano Juan de Santa María” en *Poder, sociedad, religión y tolerancia en el mundo hispánico de Fernando el Católico*, eds. Eliseo Serrano Martín y J. Gascón Pérez (Zaragoza: Institución Fernando el Católico, 2018), 737-753.

9 Luis Guzmán SJ, *Historia de las misiones*, 560.

estaba a punto de ordenarse sacerdote. Entre los mártires había franciscanos españoles aparte de un mexicano y un portugués¹⁰.

El relato del jesuita Luis Guzmán refleja pocas simpatías hacia los franciscanos:

En relación a las causas que hubo de la muerte de los Religiosos Descalzos de San Francisco en 1597, la primera fue el disgusto del Governador Taycosama, viendo que los padres franciscanos predicaban y evangelizaban contra el mandato de su señor habiéndoles avisado en esto (...). Taycosama empezó a sospechar de esos negocios poco claros de estos hombres –que se juntaron los franciscanos- que decían llevarían desde Manila el presente que le habían ofrecido de parte del rey de Castilla (...). Todo ello levantó la ira del tirano cuando naufragó el Galeón San Felipe (...) con Religiosos y algún apercebimiento de armas que traían los que venían en el barco¹¹.

De los relatos franciscanos acerca de las torturas de 1597 destaca la *Relación del Martirio que seis Padres Descalzos Franciscanos y veinte Japoneses Cristianos padecieron en Japón* escrita por Juan de Santa María, obra publicada en Madrid, en 1599. Contrariamente al relato del jesuita Luis de Guzmán, el franciscano Juan de Santa María describía la escasa predisposición de Hideyosi al que calificaba de arrogante y guerrero. El franciscano se erige como representante de la verdadera mediación en las conversiones a la hora de edificar a “todo el pueblo llano” y no únicamente a las élites a diferencia de la acción de la Compañía¹².

Las órdenes religiosas mendicantes cuestionaron las estrategias misionales de los jesuitas y su exclusividad en Japón. En 1586 Sixto V dictó un Breve para acceder a predicar allí a la orden franciscana. Clemente VIII, en 1600, permitió ir a todas las órdenes, aunque la monarquía hispana seguía decantándose por los padres de la Compañía. No es de extrañar que el también franciscano Marcelo Ribadeneira decidiese dedicar a Felipe III, en 1601, su *Historia eclesiástica de las islas Filipinas y reinos de Japón* y este mismo año publicara su *Historia de las islas del Archipiélago filipino y reinos de la gran China, Tartaria,*

10 José Sicardo OSA, *Cristiandad del Japón y dilatada persecución que padeció; memorias sacras de los mártires de los ilustres religiosos de Santo Domingo, San Francisco, Compañía de Jesús y en especial los agustinos* (Madrid: Francisco Sanz, 1698).

11 Luis Guzmán SJ, *Historia de las misiones*, 703-711.

12 Citado en José Luis Betrán Moya, “La persecución cristiana en Japón de 1597”, 737-753.

Cocjunchina, Malaca, Siam, Cambodge y Japón con el objetivo de dar a conocer allí los progresos de la misión franciscana¹³.

En 1603, en Japón, se impuso el clan de los Tokugawa, con carácter hereditario, lo que supondría un nacionalismo cada vez más xenófobo dejando una enorme estela de víctimas. El emperador residía en Kioto pero el poder efectivo lo tenían los Tokugawa que establecieron un shogunato, gobernando militarmente Japón en nombre del emperador. Este rígido clan centralizó el poder político, económico y social, quedando solo Nagasaki como único puerto comercial abierto para chinos y holandeses.

En 1614, a pesar del decreto de destierro en Japón, unos cincuenta franciscanos, dominicos y jesuitas se quedaron. Un año más tarde fueron detenidos diversos franciscanos, entre ellos Diego de San Francisco, como principales difusores del cristianismo, no siendo partidarios del disimulo del culto cristiano¹⁴. Felipe III envió una embajada que intercedió para su liberación. Diego de San Francisco pudo trasladarse a México. Cuando retornó a Japón, en 1617, sus compañeros habían sido ejecutados¹⁵. Asimismo fueron martirizados el agustino Hernando de Ayala, el dominico Alfonso Navarrete y el catequista japonés León Tanaka, con otros veinte japoneses, hospederos de frailes.

El franciscano Diego de San Francisco escribiría sobre la intolerancia creciente desde entonces a partir de una *Relación* de los martirizados de 1614. En Arima y Cuchinozu, localidades, que hacía poco habían sido territorios ejemplares de conversión, se quiso escarmentar así a la población:

Los mandaban colgar de los pies y manos boca abajo y estando los cuerpos al aire, les cargaba sobre las espaldas muy pesadas piedras, que les atormentaban mucho y quebrantaban sus cuerpos¹⁶.

Las relaciones franciscanas se enviaron al papa, como testimonio del reflejo martirial vivido y, al mismo tiempo, como petición de apoyo para su santificación.

13 Anna Busquets, “Huellas de Japón en las crónicas misioneras del siglo XVII: la historia de Marcelo Ribadeneira”, *Mirai. Estudios japoneses* 1 (2017): 169-180.

14 BUV, Var 407 (4), Diego de San Francisco OFM, *Relación verdadera y breve de la persecución y martirios*, 15-16.

15 BUV, Var 407 (4), Diego de San Francisco OFM, *Relación verdadera y breve de la persecución y martirios*, 17-25.

16 BUV, Var 407 (4), Diego de San Francisco OFM, *Relación verdadera y breve de la persecución y martirios que padecían por la confesión de nuestra fe católica en Japón, quince religiosos de la Orden de San Francisco*, (Manila: Colegio de Santo Tomás de Aquino, impresor Tomás Pimpín, 1625), 6-9.

Los escarmientos, en lugar de disuadir, aumentaron el ansia martirial cristiana. Los franciscanos enviaron más refuerzos después de 1614: Francisco de Barajas, Diego de la Cruz, Francisco de San Andrés, Pedro de Ávila, el lego Vicente de San José, por citar algunos. En 1618, sería degollado el franciscano catalán Juan de Santa Marta, cantor y organista, que llevaba en Japón trece años¹⁷. Paralelamente a jesuitas y franciscanos, los dominicos, con amplia experiencia evangelizadora en América, se proyectaron también hacia las misiones asiáticas.

En 1587 la orden de Predicadores se erigió, desde el convento de Santo Domingo de Manila, en la Provincia de Nuestra Señora del Rosario y Juan Cobo, en 1592, su primer misionero llegado a Japón. Esta orden apeló a la memoria histórica para justificar su evangelización en Extremo Oriente. Los relatores dominicos evocaron la figura del venerable Diego de Deza (arzobispo, inquisidor y preceptor del príncipe Don Juan) como figura clave en la apuesta que hicieron los Reyes Católicos por el proyecto de Cristóbal Colón, a finales del siglo XV, cuando Inglaterra o Portugal lo tenían por un visionario. Para ellos, Colón reconoció que la Iglesia hizo posible los descubrimientos y que esta empresa jamás hubiese sido factible sin el apoyo dominicano del convento de San Esteban de Salamanca que intercedió a favor de la Corona y le suministró donaciones varias. La orden de Predicadores realizó asimismo la labor en América, de los españoles Bartolomé de Las Casas y Pedro de Córdoba.

El viraje anticatólico nipón, en 1597, y los decretos de persecución de cristianos de comienzos del siglo XVII generaron abundantes relatos hagiográficos que glosan las vidas de Domingo Salazar, Diego de Soria, Francisco de Morales o Alfonso Navarrete entre otros. Con frecuencia, se hace alusión a la capacidad adaptativa para los idiomas y de mediación de los misioneros dominicos¹⁸.

A Domingo Salazar, la orden de Predicadores lo aclamó por su defensa de los indígenas. Influenciado por Francisco de Vitoria (y por Las Casas), hizo amistad, inicialmente, con el jesuita Alonso Sánchez, en una expedición con destino a China, pero ambos se distanciaron porque Sánchez no descartaba las expediciones armadas. Al parecer, Salazar, considerado el “Las Casas” filipino,

17 Archivo General de Indias (AGI), *Relación de franciscanos que pasan con fray Juan Pobre a Filipinas*, 1605.

18 BUB, C-245/4/15, Thomas Souèges OP, *L'Année dominicaine ou les vies des saints, des bienheureux, des martyrs et des autres personnes illustres ou recommandables par leur piété de l'un et de l'autre sexe, Ordre de Pères Frères Prêcheurs pour tous les jours de l'année* (Paris-Amiens : Chez G. Le Bel, 1691).

intentó moderar posiciones frente a jesuitas y agustinos, a raíz de las protestas recibidas de los indígenas¹⁹.

Salazar procedió a la distribución de los frailes en las distintas regiones del archipiélago filipino, a finales del siglo XVI (mientras Japón permanecía mayormente bajo la influencia jesuítica): el padre Juan Ormaza, Alonso Jiménez, Pedro Bolaños y Domingo Nieva pasaron a Batán; Bernardo Navarro, Pedro de Soto, Marcos de Soria y Juan de Castro a Pangasinán; Miguel de Benavides, Diego de Soria, Juan de Maldonado y Pedro Rodríguez a Manila. Ormaza fue elegido Provincial de la Provincia del Rosario, en Filipinas, en 1592²⁰.

Otro de los dominicos glosados fue Diego de Soria, natural de Los Yébenes (Toledo). Llegó a Filipinas, en 1587. Con el tiempo, fue obispo de Nueva Segovia, entre 1603 y 1613. De él, se subraya el haber seguido las directrices pacifistas de Domingo Salazar.

Numerosas páginas dedican a Francisco de Morales que, en 1602, logró fundar una misión en Japón y, particularmente, a Alfonso Navarrete que había profesado en el convento de Valladolid y se prestó, como voluntario, para ir a Filipinas. Predicó en Daludú (Nueva Segovia) y en Patta (Cagayán). En 1611 pasó a Kioto y Nagasaki. Por aquella fecha la intolerancia era ya del todo manifiesta, con el shōgun Tokugawa Hidetada, lo que le obligó al destierro a Filipinas²¹. Al hilo de las persecuciones posteriores de 1614 y, con el martirio del propio Alfonso Navarrete en 1617, se reavivó el debate entre los partidarios de Domingo Salazar y los de Alonso Sánchez, así como la necesidad de visibilizar más o no la estrategia misional a seguir.

Paulo V, en 1618, se posicionó ante el flujo de mártires. Optó por preparar el camino hacia la creación de la Congregación cardenalicia de Propaganda Fide que culminaría en 1622, por la que la Iglesia sería la definidora del modelo de santidad y el misionero mártir el vicario de la misma, corroborando la actuación pacífica en la evangelización²².

La orden de Predicadores siguió enviando a Japón más misioneros. Ello, pasaba por la estancia previa en Filipinas. Desde 1613, en el convento de San

19 Manel Ollé, “Domingo de Salazar. Primer obispo de Manila y defensor de los pobladores de las islas Filipinas”, *Cuaderno internacional de estudios humanísticos*, 19 (2013): 43-50.

20 BUB, 07C-245/4/17, Jacques Lafon OP, *L'Année dominicaine*, (Convent de Toulouse, Amiens: Chez Guislain le Bel, 1710).

21 BUB, 07C-245/4/17, Jacques Lafon OP, *L'Année dominicaine*, 20-24.

22 Esther Jiménez Pablo, “El martirio en las misiones durante el siglo XVII: devoción y propaganda política”, *Chronica Nova*, 43 (2017): 139-165.

Pablo de Burgos, se recababan religiosos abnegados par ir a convertir en la Provincia de Nuestra Señora del Rosario (Filipinas, Japón, China, Corea, Taiwan y Vietnam). Al catalán Domingo Castellet, nacido en Esparraguera en 1592, que profesó en el convento de Santa Catalina de Barcelona, no tardó en llegarle la noticia. Con apenas veintiún años, partió a Cagayán (Filipinas). La orden lo envió después a Japón, en 1621, en plena prohibición del cristianismo. Se dedicó a alentar a los prisioneros cristianos de Nagasaki, junto a Pedro Vázquez y Diego Collado. Pedro Vázquez fue preso y martirizado este mismo año. Diego Collado, que había sido Vicario General de la Provincia del Santo Rosario, logró escapar, viajar a Roma y escribir varios textos quejándose de que los jesuitas seguían manteniendo mayor apoyo en Japón²³. Tras el viaje a Roma de Collado, Castellet presencié los martirios del también catalán Jacinto Orfanell, de Luis Flores y Pedro de Zúñiga, en 1622.

Los padres de la Compañía registraron los mártires de todas las órdenes religiosas en este momento. García Garcés expuso, tras el drama vivido, la relación de mártires en su *Relación de persecución que hubo en la Iglesia de Japón y de los mártires de 1622*²⁴: el primer martirio de este año fue el 19 de agosto, con 15 muertos (tres quemados vivos y degollados). El segundo fue el 10 de septiembre, el día estelar, con 55 mártires (25 quemados vivos y treinta degollados). El tercero fue el 11 de septiembre con tres degollados. El cuarto fue el 12 de septiembre, con 11 muertos (9 quemados y 2 degollados). El quinto fue el 13 de septiembre, con 5 degollados. El sexto, el 15 de septiembre, con 10 muertos (1 quemado y los demás degollados). El séptimo, a últimos de septiembre, con dos muertos. El octavo, el 2 de octubre, con 9 degollados. El noveno y el décimo en octubre y primero de noviembre, con nueve muertos (7 quemados y dos degollados).

El flujo martirial afectaría a todas las órdenes religiosas a diferencia de 1597. El 15 de noviembre de 1624 fue martirizado el jesuita japonés Cayo Loviano; en 1626, lo fueron nueve jesuitas más. En junio de 1627 lo fueron tres dominicos (el barcelonés Luis Beltrán Eixarch, el japonés Mauricio de la Cruz y Pedro de Santa Marta con una monja de la Tercera orden); en agosto del mismo

23 BUV, Ms. 1638, Diego Collado OP, *D. Señor. Fray Diego Collado de la Orden de Predicadores dijo: Que aunque siempre ha procurado guardar toda modestia...en los negocios acerca de la conservación y aumento de la Fe y paz de sus ministros en los reinos de Japón... de parte de la Compañía de Jesús...se han publicado y publican muchas cosas ajenas de toda verdad*; Esther Jiménez Pablo, “El papel de fray Diego Collado al servicio de Propaganda Fide en las Indias Orientales”, *Libros de la Corte*, 4 (2016): 153-163.

24 BUV, Var 4-29/72(2), García Garcés SJ, *Relación de la persecución que hubo en la Iglesia de Japón y de los mártires de 1622*.

año fueron quemados una veintena de japoneses autóctonos, colaboradores de franciscanos y dominicos.

En 1627, Castellet sería nombrado Vicario Provincial de los misioneros dominicos en territorio japonés. Desde Nagasaki, desafiando los riesgos que ello conllevaba, se dedicó a velar por los cristianos. En 1628, los japoneses lo capturaron. Ya preso, en Kuwara (Omura), escribió cartas hasta el día de su muerte, para persuadir y convencer a sus compañeros, con el fin de evitar la apostasía²⁵. Sería quemado vivo el 8 de septiembre de 1628. Cuando murió seguía latente la polémica entre las órdenes religiosas sobre el enfoque misional y su estela de mártires. La creación Cardenalicia de Propaganda Fide, en 1622, por Gregorio XV fortalecía a la institución eclesiástica en el control de las relaciones martiriales y la voluntad de ejercer una evangelización global desde Roma, pero recién comenzada la guerra de los Treinta años la monarquía siguió interesada en no perder potestades al respecto.

II. HAGIOGRAFÍA Y PROPAGANDA DE LA FE

El 12 de marzo de 1622, cuatro santos españoles que representaban los intereses de la Iglesia española y romana contrarreformistas: los jesuitas Ignacio de Loyola y Francisco Javier, la carmelita Teresa de Jesús y el mártir de la fe a manos de los almorávides, Isidro Labrador, fueron canonizados por Gregorio XV que, al mismo tiempo, había creado la Congregación de Propaganda de Fe para el fomento de las misiones. En ese momento se desataron beatificaciones y canonizaciones al hilo del martirio. El papa Urbano VIII abrió la espita de la glorificación de la memoria de los mártires, el 14 de septiembre de 1627, elevando a los primeros veintiséis a la condición de beatos. Las canonizaciones serían posteriores. Pío IX, santificó a los mártires del Japón en 1862, al mismo tiempo que beatificaría en 1867 a 205 mártires muertos entre 1617 y 1632. El papa Juan Pablo II, con motivo de su viaje a Japón, beatificó en 1981, a 188 mártires cristianos de entre 1603 y 1639 y los inscribió en el catálogo de santos en 1987²⁶.

25 Alberto Colléll i Costa OP, *Escritores dominicos del Principado de Cataluña* (Barcelona: Casa Provincial de la Caridad, 1965), 81; Hilario Ocio OP-Eladio Neira OP, *Misioneros dominicos en el Extremo Oriente (1587-1835)*, (Manila, Filipinas: Life Today Publications, 2000), 117-118.

26 Eliseo Serrano Martín, “La santidad en la Edad Moderna”, *Historia Social*, 91 (2018): 149-166; Louis Delplace S.I., *Le catholicisme au Japon. L'Ère des Martyrs (1593-1660)*, II, (Bruselas: A. Dewit, 1910).

En el siglo XVII, el reconocimiento de la santidad martirial fue postulado por el jesuita belga Jean Bolland desde Amberes. Se dedicó a recopilar datos sobre los mártires jesuitas para reafirmar la labor de la Compañía. En la misma línea trabajaron los bolandistas.

Los dominicos se entregaron también a la promoción de sus mártires. El padre predicador burgalés Domingo Fernández de Navarrete, influenciado por el también propagandista dominico Juan Bautista Morales, publicó en Madrid, en 1676, los *Tratados históricos, políticos, éticos y religiosos de la monarquía de China*, donde se refleja que, a partir de 1644 y 1666-1671, los cristianos también fueron perseguidos en China, haciendo hincapié que la conversión allí se hizo, por parte de los jesuitas, manteniendo los ritos chinos, lo que de alguna manera él no compartía. Juan Bautista Morales perteneció a la Congregación de *Propaganda Fide*, partidaria de desvincular a los indígenas de los ritos chinos y de las supersticiones. Morales escribió tres obras en lengua china: un libro para ejercitar las virtudes, la vida de Santo Domingo de Guzmán y la explicación de letanías de la santa Virgen; también compuso una Gramática y un Diccionario para aprender chino, en breve tiempo, así como la *Historia eclesiástica de China* y varios opúsculos sobre la controversia de la fe.

La cuestión de los ritos chinos suscitó un debate intermitente en Roma. Los consideró supersticiosos e idólatras Inocencio X, en 1645. Un decreto de Alejandro VII, en 1656, los legitimó; otro de Clemente IX, en 1669, dio por válido el primer decreto. En 1704, Clemente XI condenó, definitivamente, lo que se consideró idolatría pagana. Su práctica, tanto para dominicos como franciscanos resultaba opuesta al cristianismo²⁷.

El mejor registro martirial de los dominicos es, desde luego, *L'Année dominicaine ou les vies des saints, des bienheureux, des martyrs et des autres personnes illustres ou recommandables par leur piété de l'un et de l'autre sexe* que constituye una fuente documental para conocer bien a los martirizados por la fe cristiana en el Japón del siglo XVII. Se trata de varios volúmenes fruto inicial de recopilaciones y hagiografías, escritas en francés, por Jean Baptiste Feuillet, en París, en 1677. Fueron continuadas por Thomas Souèges (entre 1689 a 1691) y Jacques Lafon (a partir de 1700) en París y Amiens, respectivamente. El dominico catalán Tomás Ripoll (que llegó a ser Maestro General de la Orden en el siglo XVIII) los conservó para la Biblioteca del convento de los dominicos de

27 Anna Busquets Alemany, "Más allá de la Querella de los Ritos: el testimonio sobre China de Fernández de Navarrete", *Anuario de Historia de la Iglesia*, 24 (2015): 229-250. Anna Busquets Alemany, "Lengua y escritura chinas en el siglo XVII: las aportaciones del dominico Fernández de Navarrete", *Cauriensia* 12 (2017): 261-286.

Santa Catalina de Barcelona, preservando así, a lo largo del tiempo, esta obra propagandística sobre el martirologio en Japón, pero también en Asia y América, con voluntad globalizadora de la Iglesia a partir de la labor misional.

El venerable Thomas Souèges, continuador de Feuillet y verdadero animador de la prolongación de los relatos martiriales en los “Anales dominicanos”, escribió que el objetivo fundamental, de llevar a cabo esta compilación, era recuperar la memoria de la orden para la posteridad, mantener vivo el interés de la Iglesia por los mártires y proseguir en el camino hacia su santificación.

Su proyecto no excluyó a las mujeres, para otorgar a la institución eclesiástica “una idea vasta y útil”, entendiendo *L’Année dominicaine*, como un compendio de hagiografías donde se podía saber lo que acontecía a diario, en cada mes, en relación a la vida de cada uno de estos “santos mártires de uno y otro sexo”, la educación recibida, el origen familiar, el lugar de nacimiento..., contemplando personalidades de todos los lugares, provincias y países, para engrandecer a la orden de Predicadores. Procuraba seguir las directrices de Feuillet, copiando materiales inéditos que dejó aquél en su archivo personal o aportando nuevas fuentes, tratando de hacer “historia más amplia” aunque de “manera discreta”. En una época en que el escritor místico Miguel de Molinos había recibido numerosas críticas por su *Guía espiritual* (1675) y su propuesta de racionalización de las mortificaciones, Souèges reaccionó tomando ejemplo de la santificación martirial y del aumento de las mismas, en contra del relajamiento moral. El pensamiento de Molinos se fundamentaba en que el último escalón es el “amor de Dios” por lo que “el alma no ha de hacer nada”, tan solo ha de estar “pura y sin pecado”, quieta. Este quietismo espiritual fue comparado en ocasiones con el budismo y el pensamiento oriental persistente en China...lo que inquietaba a los dominicos.

Si Jean Bolland fue el precursor de la hagiografía moderna en la Compañía de Jesús, a mediados del siglo XVII, en torno a la fecha en que el papa Inocencio X suprimió los cultos paganos en las misiones de Oriente, Jean Baptiste Feuillet, Thomas Souèges y Jacques Lafon glorificaron los santos mártires de la orden de Predicadores. Unos y otros quisieron promover el estudio de santos y mártires de la Iglesia católica y la promoción de estos desde sus respectivas “ordenes”, contribuyendo a proyectar un ideal de santidad a partir del martirio o sacrificio vivido por el candidato o candidata²⁸.

28 Bernard Joassart SJ, “Dominicains et Bollandistes aux XVIIe et XVIIIe siècles”, en *Fra trionfi e sconfitte: la “politica della santità” dell’ordine dei Praedicatori*, eds. William Stefan Doci OP e Gianni Festa OP, (Roma: Angelicum University Press, Institutum Historicum Ordinis Praedicatorum, 2021), 419-434.

III. EL ROL FEMENINO EN LAS MISIONES

Una de las cuestiones que este trabajo pretende analizar es el rol femenino a través de las fuentes misionales. En este sentido hay que empezar por recordar la influencia de Ignacio de Loyola en el jesuita Antonio de Montserrat. Resulta interesante subrayar el apoyo recibido de Ignacio, de parte de varias mujeres de la alta sociedad barcelonesa, atraídas por la reforma moral de las costumbres. Se trataba de Isabel Roser, que junto con Francesca Cruilles e Isabel de Josa, se hiciesen cargo del proyecto asistencial femenino de la Casa de Santa Marta, en Roma, cerca de Ignacio, entre 1543 y 1545²⁹. Después, el fundador de la Compañía de Jesús desestimaría el que estas mujeres entrasen en la misma.

En Cataluña, Guiomar d'Hostalric fue una de las benefactoras de Ignacio. Intermediaria con la corte, avaló a las monjas de santa Clara como posible rama femenina dentro de la Compañía de Jesús. Estefanía de Requesens, Aldonça Terré de Cardona, Isabel de Requesens i Boixadors, Eleonor Sapila, Isabel de Josa e Isabel Roser... todas reunían un buen patrimonio, incluso algunas eran viudas o herederas que protegieron a Ignacio y respaldaron el proyecto de promoción de las clarisas³⁰.

Antonio de Montserrat, al hilo de la influencia recibida de su maestro espiritual, fundó en Lisboa, en 1569, la Casa de Santa Marta, con el objetivo de socorrer a huérfanas y mujeres pobres y solas. Gozó del apoyo del rey Sebastián de Portugal dado el prestigio de este jesuita en la corte. Posteriormente se convertiría en convento, con el respaldo del cardenal rey Enrique, la bendición de Gregorio XIII y las monjas clarisas.

Ya muerto Ignacio de Loyola, el jesuita Luis Guzmán subrayaría la sensibilidad de la mujer ante el discurso evangelizador de la Compañía en Japón, considerándolas, al lado de las élites, las artífices de la buena acogida, en 1590, del Provincial Alejandro Valignano³¹.

Si el padre Montserrat creyó en la labor asistencial femenina, Guzmán subrayó la influencia de las mujeres en los hombres para la conversión. Durante la década de 1590, significativamente, en Arima, el rey Protasio, reivindicaba el reconocimiento de monarca cristiano al Provincial Valignano. En una carta, que

29 Ignasi Vila i Despujol, SJ, *Els jesuïtes a la Rambla de Barcelona*, Barcelona, (Barcelona: Claret, 2013), 67.

30 Enrique García Hernán, *Ignacio de Loyola* (Madrid: Taurus, 2013); Antonio Gil Ambrona, *Ignacio de Loyola y las mujeres. Benefactoras, jesuitas y fundadoras* (Madrid: Cátedra, 2017), 23-24 y 116-183.

31 Luis Guzmán SJ, *Historia de las misiones*, 428-429.

Guzmán aporta en su *Historia de la misiones*, así lo pone de manifiesto e insiste en que Protasio se convirtió gracias a su mujer, Lucía, y a su madre, María, que le habían animado a hacerlo “como lo hacían las señoras de Omura”, de posición social elevada³².

A comienzos de la década de 1590 los europeos parecían tener una imagen de la mujer japonesa paciente y afable. Así lo reflejaba Bernardino de Ávila Girón que, igualmente, alababa la fidelidad de ellas a sus maridos:

Las mujeres son albas y, comúnmente, de buen parecer y muchas muy hermosas y gentil parecer. Las casadas, todas traen los dientes teñidos de negro con una corteza de un árbol. La doncella y viuda, no los tiñen. Non son zarcas, ni rubias, ni se precian de eso; no se afeitan con aguas ni aceites³³.

Añadía que estos rasgos eran habituales en ellas, así como “la hermosura, su naturaleza piadosa y virtuosa y sobre todo, su lealtad”. En cambio criticaba a las españolas porque “aunque éstas se esfuerzan en embellecerse con afeites (...) tienen más vidrios, redomas y albornias”. Este mercader extremeño descubrió que su esposa le había sido infiel por lo que la asesinó. Ello le llevó a refugiarse en Japón en 1594. El viaje lo hizo acompañando a los franciscanos Agustín Rodríguez, Marcelo de Ribadeneira, Jerónimo de Jesús y Andrés de San Antonio. Fijó su residencia (con casa propia en 1598) en Nagasaki, con cinco esclavas a su servicio. Desde allí, comerciaba con otros lugares de la Provincia del Rosario. En 1614 logró el nombramiento de notario eclesiástico pero era más conocido como ensayista³⁴.

Las cualidades descritas de las japonesas por Bernardino de Ávila contrastaban con las que el jesuita Guzmán exponía en su obra escrita: no eran introvertidas; públicamente, desafiaban a los indiferentes al cristianismo y tenían una gran predisposición a escuchar los sermones de los jesuitas para “salvar su espíritu y su alma y las de sus parientes” antes de los primeros edictos contra cristianos en 1597³⁵. Este jesuita realza de ellas su recepción de los sacramentos, especialmente el bautismo y el matrimonio. Cuando los recibían, las madres de familia niponas organizaban fiestas de relevancia social que fomentaban el aumento de la cristiandad:

32 Luis Guzmán SJ, *Historia de las misiones*, 560-562.

33 Citado por Carmen Y. Hsu, “El Japón de Bernardino de Ávila” en *Las dos orillas: actas del XV Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, coords: Beatriz Mariscal y María Teresa Miaja de la Peña, II, (Monterrey: México, 2007), 228.

34 Carmen Y. Hsu, “El Japón de Bernardino de Ávila”, 229-243.

35 Luis Guzmán SJ, *Historia de las misiones*, 47.

Estando el padre Cosme Torres, disponiendo las cosas para el bautismo de la madre, mujer e hijos del Rey Don Bartolomé le dieron aviso como era llegado a la isla de Xequi el padre Francisco Cabral, el cual sabiendo el estado de las cosas de Omura envió a decir al Rey, que la primera cosa que haría en Xequi, sería irle a visitar y bautizar de su mano a la reina y a sus hijos (...) Y así dentro de pocos días se hizo el bautismo con toda solemnidad posible y conforme a la costumbre de la Iglesia católica (...). Se casaron el rey don Bartolomé y la reina su mujer, bautizándose bien ambos el mismo día con otras cien personas de las principales familias del reino y fue grande la alegría que se vivió en toda la ciudad (...) Con ocasión de estos bautismos y matrimonio se movieron otros muchos³⁶.

Desde 1603, la mujer japonesa vio mermado su protagonismo en la esfera pública. La militarización del nuevo shogunato y la adopción del neoconfucianismo tuvieron que ver en ese cambio. Ello no significaba que, en determinados ámbitos (artes...) pudieran desarrollar actividades creativas, aunque no doctrinales³⁷. Los Tokugawa, en 1716, consolidaron esta sumisión a partir del manual *Onna-Daigaku*, pensado para educar a las futuras esposas, fruto de la nueva estructuración que se había establecido en Japón y que distaba del matriarcado y el protagonismo social que habían tenido antaño las mujeres (reinas, emperatrices ...).

Es al comienzo de la era Tokugawa cuando el jesuita Colin en su *Labor evangélica, ministerios apostólicos de los obreros de la Compañía de Jesús* se manifestaba escéptico respecto a la capacidad de influencia social de la mujer, tanto en las conversiones como en la promoción de los santos sacramentos, a diferencia de su antecesor el padre Guzmán:

Una india, que sabía bien leer y escribir en la letra de su nación, solía abusar de esta habilidad, leyendo y escribiendo para sí y para otras que se lo pedían papeles de amores (...) Nuestro Señor la castigó perdiendo la vista y reconociendo ella cuan justamente había incurrido en la ceguera del cuerpo por la del alma (...) pidió perdón a Dios y le prometió, poniendo a Santa Lucía por testigo, que

36 Luis Guzmán SJ, *Historia de las misiones*, 69-72.

37 Jesús González Vallés OP, "El código Onna-Daigaku y su entorno histórico" en *La mujer japonesa: realidad y mito*, coords: Elena Barlés y Vicente David Almazán Tomás (Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza, 2008): 421-444.

si recobraba la vista, nunca más escribiría semejantes papeles (...) Ocho meses después, volvió a caer como flaca que era y a perder la vista³⁸.

De los eventos organizados por las madres de familia japonesas, a favor de la recepción del matrimonio y el bautismo, se pasó a implorar a Ignacio de Loyola y a Francisco Javier y las capacidades milagrosas de ellos para ampararlas a ellas. Hay que tener presente que Ignacio de Loyola sería beato en 1609 y santificado en 1622. Para Colin las japonesas perdieron cualidades a comienzos del siglo XVII por lo que,

Hallaron, por medio de nuestros operarios, el amparo que habían menester diferentes mujeres, cuya castidad contrastaba con el vicio contrario; ya con violencias indignas de cristianos, ya con intereses (...) que para los indios y las mujeres, son los más fuertes³⁹.

El año de la beatificación de Ignacio de Loyola, Colin reclamaba para las japonesas el beneficio de haberlo implorado:

Cayó una mujer del pueblo de Taytay recién parida en un espantoso frenesí, sin que bastasen diligencias humanas para que volviese en su sentido y dejase de hacer continuos y formidables visajes y meneos (...). No se reconoció mejoría hasta implorar el favor de San Ignacio, a quien el Señor, por aquel tiempo, era servido de glorificar en todas partes con singulares maravillas (...). Pusiéronse los padres en la oración y a adorar una imagen del santo y se le desató la lengua que tenía trabada⁴⁰.

La mejor demostración de la misericordia divina ellas la recibirían gracias a la intercesión de Ignacio en sus partos para que sus criaturas naciesen sanas y pudieran convertirse, el día de mañana, en buenos cristianos:

Doña Juana Gallinato, hija del Maese de Campo Juan Juárez Gallinato y mujer del general Don Antonio de Leos, estaba en grande aprieto por un dificultosísimo parto y ya con pocas esperanzas de vida de madre ni hijo, acudió el marido a nuestro glorioso padre San Ignacio (...) y concedióle el santo al instante su petición, naciendo felizmente un hijo y quedando libre la madre⁴¹.

38 Francisco Colin SJ, *Labor evangélica, ministerios apostólicos de los obreros de la Compañía de Jesús. Fundación y progresos de su Provincia en las Islas Filipinas*, (Madrid: Joseph Fernández de Buendía, 1663), 585-586.

39 Francisco Colin SJ, *Labor evangélica*, 615.

40 Francisco Colin SJ, *Labor evangélica*, 648.

41 Francisco Colin SJ, *Labor evangélica*, 671

La conciencia del maltrato doméstico que se desarrolló en los territorios de la monarquía hispánica o en Europa, a lo largo de la segunda mitad del siglo XVI, se trasladó a Extremo Oriente en el siglo XVII. Las fuentes de la orden de Predicadores como *L'Année dominicaine* ponen de manifiesto una significativa cantidad de hagiografías de filipinas y japonesas que rechazaron al marido por maltrato o bien por un matrimonio impuesto. Una de ellas fue María Jesús Angulo. Nació en Filipinas, hija de padres de origen hispano, nobles e ilustres, que Felipe II había enviado a aquellas islas (Álvaro de Angulo Tobar y Elisabet de Morales). La casaron a la fuerza, enviudó pronto y no quiso desposarse, por segunda vez, con un marido obligado, por lo que se hizo Terciaria de la Orden de Santo Domingo en Manila, guiada por su confesor Bernardo de Santa Catalina. Fue además intendente y educadora en la Cofradía del Santo Rosario. Adornaba la capilla, velaba por la imagen milagrosa de la Virgen (entregando el Rosario a Santo Domingo), acogía en su casa a niñas huérfanas y a mujeres pobres.

Para los dominicos las prácticas devocionales eran primordiales ante la tiranía del shogunato nipón. Las fomentaban gracias a la citada Cofradía, congregación de devotos cristianos, bien organizados, lo que propiciaba la piedad popular y el rezo del Rosario. En la monarquía hispánica, el catalán Jerónimo Taix publicó, en 1540, el *Llibre dels Miracles del Roser i del modo de dir lo rosari*. En Madrid, en 1613 y en 1627, Alfonso Fernández publicaba la *Historia y anales de la devoción y milagros del Rosario*. En Nagasaki, la Cofradía del Santo Rosario y sus prácticas devocionales, fue introducida por Alfonso Navarrete y Domingo Castellet. Se dividió en dos partes, una para hombres y otra para mujeres, que, periódicamente, se reunían, en secreto, para rezar el Rosario, leer libros cristianos y efectuar penitencia. El rezo del Rosario suponía el beneficio de acciones milagrosas y la liberación del lugar sitiado por el contrario. En estos focos de resistencia la mujer recuperaba cierta proyección pública y capacidad de influencia social, frente a las directrices Tokugawa⁴².

Las fuentes dominicanas indican un mayor interés hacia la implicación de la mujer en la Cofradía del Santo Rosario que en la fundación de monasterios femeninos. Al parecer en Manila, en 1621, existió uno bajo la advocación de santa Clara, pero, posiblemente, la clausura estricta no parecía conveniente ante

42 BUB, 07C- 245/4/17, Jacques Lafon OP, *L'Année dominicaine*, 25, 245-247; Julián de Cos OP, Predicadores. *Historia de la espiritualidad dominicana*, (Salamanca: Convento de San Esteban de Salamanca, 2021; Fermín Labarga García, "Historia del culto y devoción en torno al Santo Rosario", *Scripta Theologica*, 35, 1 (2003): 153-176.

la inexistencia de rentas. Otra cosa es que hubiesen beatas Terciarias, que vivieran en común, sin emitir votos solemnes o en sus propias casas⁴³.

1622, fue el año del martirio de ciento dieciocho cristianos en Japón relatado por el jesuita García Garcés. En el cómputo total de mártires de este año hay que registrar un total de quince mujeres, casi todas, esposas de algunos de los autóctonos degollados. El jesuita explicita que nunca se pensó que los Tokugawa fuesen capaces de martirizarlas, por su maternidad y por el rol asignado en la familia por ellos mismos:

El Gobernador por dar más presteza a la ejecución de su crueldad y mandato del Emperador, llamó ante si a treinta hombres y treinta mujeres, que estaban en aquella ciudad -Nagasaki- presos, para ser martirizados con los que venían de la cárcel de Omura y entre ellos treinta había algunas mujeres honradas (...) de las cuales nunca se pensó que las martirizarían⁴⁴.

En segundo lugar García Garcés relata que, hasta la víspera del día antes del gran martirio de Nagasaki, las mujeres lideraban la procesión, buscando explicaciones:

Amarraron a todos como malhechores y aunque los más llevarían como podían sus crucifijos o cruces en las manos, una de aquellas valerosas mujeres iba delante como Capitán, con una bandera del Santo Crucifijo y todas las seguían en procesión, cantando salmos en alabanza de Dios nuestro Señor y vituperio de la Gentilidad y de sus falsos Dioses. Y algunas de ellas llevaban en los brazos los tiernos hijuelos, que también habían de ser sacrificados, como inocentes corderillos. Detrás de ellas iban los varones, condenados también a muerte el día siguiente⁴⁵.

Ellas encabezaban sucesivas idas y venidas, la tarde anterior del fatídico 10 de septiembre de 1622, acompañadas de sus padres, parientes, amigos, conocidos y gran cantidad de cristianos, procedentes de todas partes, que se concentraban en Nagasaki:

Íbanlos acompañando en aquellas procesiones, idas y venidas sus padres, parientes, amigos y conocidos y grande muchedumbre de Cristianos, tantas

43 Alejandro López Ribao OP, "Beatas y beaterios, una controvertida institución entre el Viejo y el Nuevo Mundo. Los casos de Barcelona, Chile y Manila en la Edad Moderna" en *Transoceánicos. Viajes culturales en los mundos conocidos (siglos XVI-XVIII)*, ed. Bernat Hernández (Bellaterra: CECE, Universidad Autònoma de Barcelona, 2019): 205-228.

44 BUB, C-207/4/7, García Garcés SJ, *Relación de la persecución que hubo en la Iglesia de Japón y de los insignes mártires que gloriosamente dieron sus vidas en defensa de nuestra Santa Fe*, 1622, 6.

45 BUB, C-207/4/7, García Garcés SJ, *Relación de la persecución*, 7.

mujeres honradas, tantos hombres con tan grande injusticia condenados a muerte y solo por vivir en la calle adonde se habían hallado cualesquiera Religiosos que andaban encubiertos ayudando a la Cristiandad. Acciones eran estas de gran congoja y para mover a compasión (...) y después de tantas idas y venidas, finalmente el martirio; y las mismas piedras si fuera posible lloraban de lástima y se admiraba con tal ejemplo, de fortaleza y fineza de fe en mujeres flacas y niños pequeños, que no podían andar sino en los brazos de sus madres⁴⁶.

Al constatar el veredicto final, el morir por la fe se impuso y ellas recibieron las bendiciones de sus maestros espirituales con abrazos, lloros y alegría:

Cuando llegaron al lugar del martirio, era ya infinita la gente que había salido para verlos. Y cuando podían carearse con algunos conocidos, a quien, o habían hecho Cristianos, o los habían confesado: aquí eran las lágrimas y los alaridos de ver que les iban quitando y acabando sus Padres espirituales y maestros y que quedaban sin ellos desamparados, como ovejas entre lobos (...). Señalaron los ministros de justicia a cada uno su columna adonde había de ser quemado y antes que los atasen, a ellas, los Santos Sacerdotes se hincaban de rodillas y se abrazaban con ellas mil veces, besándolas, pues con ellas, como por escalas habían de subir a gozar del premio de sus tormentos⁴⁷.

El propio Garcés nos aporta información de la identidad de algunas de las quince mujeres japonesas martirizadas en esta fecha. Fueron beatificadas por Pío IX en 1867:

Isabel Fernández era una japonesa convertida, casada con el mártir portugués Domingo Jorge, casero del padre jesuita Carlos Spínola y su hijo Ignacio, de cuatro años. Toda una familia martirizada. Domingo Jorge pertenecía, al igual que su mujer, a la Cofradía del Rosario.

María Murayma fue esposa del mártir Andrés Murayma Tokuan; ambos hospedaron al dominico Francisco de Morales. Fueron detenidos por pertenecer a la Cofradía del Rosario y haber ayudado al padre Carlos Spínola y a otros sacerdotes.

Apolonia, era viuda y tía del mártir jesuita Gaspar Cotenda, oriundo de Japón. Toda su familia era cristiana, de Firando. Ayudó a Sebastián Kimura pero fueron arrestados, en 1622, en la isla de Ocu y llevados a Nagasaki, donde

46 BUB, C-207/4/7, García Garcés SJ, *Relación de la persecución*, 8.

47 BUB, C-207/4/7, García Garcés SJ, *Relación de la persecución*, 9.

morirían decapitados con los niños Francisco Taqueya, Pedro Xequio y Agustín Otra.

Inés Taqueya fue la consorte del mártir Cosme Taqueya, ambos miembros de la Cofradía del Rosario y protectores de varios religiosos que murieron decapitados. Inés era la madre del joven Taqueya que falleció junto al jesuita Kimura.

Marina, viuda Tuningumi, murió degollada, así como María, mujer de Juan Xoun. También lo fueron: María, mujer del mártir Antonio y casera que había sido de Sebastián Kimura; la viuda Caterina; Dominga, viuda Tuningumi; Tecla, mujer de Pablo Nangaixi; Magdalena, mujer de Antonio Sanga, quemado vivo; Clara, mujer de otro mártir... Todas ellas cobijaban en sus hogares a frailes de distintas órdenes.

Por último, me referiré a María Tanaka y Lucía Fretas. A pesar del decreto de prohibición contra cristianos, María y su marido Pawel Tanaka hospedaron al misionero José Negro siendo arrestados por ello. Cuando los martirizaron ella llevaba un escapulario dominicano y él, vestía el hábito de Terciario de la orden de Santo Domingo.

Lucía Fretas era de origen japonés. Nació en Nagasaki en 1542 y se casó con el comerciante Filippo de Fretas o Fletes de origen portugués. Algunas fuentes la ubican como Terciaria franciscana tras la muerte de su esposo. El misionero franciscano Diego de San Francisco decía de ella que era como “si fuera la madre de los sacerdotes”. Fue detenida por formar parte de la Cofradía del Rosario y refugiar, en su vivienda, al franciscano, de origen belga, Ricardo de Santa Ana y al fraile dominico Domingo Castellet. En el trayecto hacia la cárcel de Nagasaki no se desprendió de un crucifijo ante el que efectuaba el rezo continuo del Rosario, lo que exasperaba a sus carceleros. Mientras duró el trágico cautiverio Lucía predicó el Evangelio, tratando de unir a todos los cristianos de las diferentes órdenes religiosas. Con gran capacidad de liderazgo los animaba a no apostatar.

Lucía era una ferviente seguidora de santa Teresa de Jesús que en su *Libro de la Vida* ya había afirmado tener una gran devoción por el rezo del Rosario, al igual que su madre. Cuando la quemaron viva, en 1622, a sus ochenta años, el mismo año que Teresa fue canonizada, se decía de Fretas que era una mujer fuerte, varonil y, a la vez, espiritual, lo que asustaba a los japoneses. La propia Teresa de Jesús en su *Camino de perfección* había cultivado, entre sus compañeras, la transcendencia de proyectarse como mujer viril:

No quería yo, hijas mías lo fuéseis en nada, ni lo padeciéseis, sino varones fuertes que si ellas hacen lo que es en sí, el Señor las hará tan varoniles que espanten a los hombres⁴⁸.

Teresa de Jesús repitió y ahondó en el propio arquetipo, para, justamente, poner en evidencia, con la propia práctica de su escritura que el *topos* nada tenía que ver con la realidad. Respecto a los inquisidores la monja de Ávila decía: “Los jueces de este mundo sostienen que no hay virtud de mujer que no tengan por sospechosa”. Lucía no pudo ejercer esta sabia ironía de Teresa, tan solo predicar y entonar el *Oficio Divino* o el *Magnificat*, con entusiasmo y exaltación devocional.

CONCLUSIÓN

Como puede verse el protagonismo de las mujeres japonesas en el ámbito misional fue mayor de lo que tradicionalmente se ha considerado. Hasta 1597, fueron las élites femeninas, con las que sintonizó bien la Compañía de Jesús las que tuvieron gran incidencia social en las conversiones al cristianismo. Después, con la represión de los Tokugawa, el rol de las mujeres en la sociedad japonesa cambió, imponiéndoseles un retraimiento e involución, lo que, por otra parte, activó una ilusión participativa de las mismas en la Cofradía del Santo Rosario que los japoneses consideraban persuasiva y, a través de la misma, ejercieron un significativo activismo devocional.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Álvarez, Tomás, OCD. *Comentarios al “Camino de perfección” de Santa Teresa de Jesús*. Burgos: Monte Carmelo, 2011.
- Betrán, José Luís. “La persecución cristiana en Japón de 1597 según la obra del franciscano Juan de Santa María”. En *Poder, sociedad, religión y tolerancia en el mundo hispánico de Fernando el Católico*, editado por Serrano Martín, Eliseo y Gascón Pérez, Jesús, 737-753. Zaragoza: Institución Fernando el Católico, 2018.
- Busquets Alemany, Anna. “Más allá de la Querella de los Ritos: el testimonio sobre China de Fernández de Navarrete”. *Anuario de Historia de la Iglesia* 24 (2015): 229-250.

48 Tomás Álvarez Fernández OCD, *Comentarios al “Camino de perfección” de Santa Teresa de Jesús*, (Burgos: Monte Carmelo, 2011), 271-278.

- Busquets Alemany, Anna. “Huellas de Japón en las crónicas misioneras del siglo XVII: la historia de Marcelo Riba de Neira”. *Mirai. Estudios japoneses* 1 (2017):169-180.
- Busquets Alemany, Anna. “Lengua y escritura chinas en el siglo XVII: las aportaciones del dominico Fernández de Navarrete”. *Cauriensia* 12 (2017): 261-286
- Colin, Francisco, SJ. *Labor evangélica, ministerios apostólicos de los obreros de la Compañía de Jesús. Fundación y progresos de su Provincia en las Islas Filipinas*. Madrid: Joseph Fernández de Buendía, 1663.
- Collé i Costa, Alberto, OP. *Escritores dominicos del Principado de Cataluña*. Barcelona: Casa Provincial de la Caridad, 1965.
- Delplace Louis, S.J. *Le catholicisme au Japon. L'Ère des Martyrs (1593-1660)*, II. Bruselas: A. Dewit, 1910.
- Descalzo, Eduardo. “Las crónicas oficiales de la Compañía de Jesús en Filipinas en el siglo XVII: Pedro Chirino y Francisco Colin” en *Iglesia memorable: crónicas, historias, escritos... a mayor gloria. Siglos XV-XVIII*, coordinado por Ángela Atienza, 275-298. Madrid: Sílex, 2012.
- García Hernán, Enrique. *Ignacio de Loyola*. Madrid: Taurus, 2013.
- Garcés, García, SJ. *Relación de la persecución que hubo en la Iglesia de Japón y de los mártires de 1622*.
- Gil Ambrona, Antonio. *Ignacio de Loyola y las mujeres. Benefactoras, jesuitas y fundadoras*. Madrid: Cátedra, 2017.
- González Vallés, Jesús, OP. “El código Onna-Daigaku y su entorno histórico” en *La mujer japonesa: realidad y mito*, coordinado por. Almazán Tomás Barlés y Vicente David., 421-444 Zaragoza: Pressas Universitarias de Zaragoza, 2008.
- Guzmán, Luis, SJ. *Historia de las misiones que han hecho los religiosos de la Compañía de Jesús, para predicar el Santo Evangelio en la India Oriental y en los Reinos de China y Japón*. Alcalá: Viuda de Juan Gracián, 1601.
- Hsu, Carmen Y. “El Japón de Bernardino de Ávila”. En *Las dos orillas: actas del XV Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, coordinado por Beatriz Mariscal y M^a Teresa Miaja de la Peña, II, 229-243. Monterrey: México, 2007.
- Jiménez Pablo, Esther. “El martirio en las misiones durante el siglo XVII: devoción y propaganda política”. *Chronica Nova*, 43 (2017):139-165
- Jiménez Pablo, Esther. “El papel de fray Diego Collado al servicio de Propaganda Fide en las Indias Orientales”. *Libros de la Corte* 4 (2016): 153-163.
- Joassart, Bernard, SJ. “Dominicains et Bollandistes aux XVIIe et XVIIIe siècles”, en *Fra trionfi e sconfite: la “politica della santità” dell’ordine dei Praedicatori*, editado por William S. Doci, OP y Gianni Festa, OP. 419-434. Roma: Angelicum University Press, Institutum Historicum Ordinis Praedicatorum, 2021.
- Labarga García, Fermín, “Historia del culto y devoción en torno al Santo Rosario”. *Scripta Theologica* 35, n. 1 (2003): 153-176.

- López Ribao, Alejandro OP. “Beatas y beaterios, una controvertida institución entre el Viejo y el Nuevo Mundo. Los casos de Barcelona, Chile y Manila en la Edad Moderna”. En *Transoceánicos. Viajes culturales en los mundos conocidos (siglos XVI-XVIII)*, editado por Bernat Hernández, 205-228. Bellaterra: CECE, Universidad Autónoma de Barcelona, 2019.
- Montserrat, Antoni de. Alay Rodríguez, Josep Lluís. *Embajador en la corte del Gran Mogol: Viajes de un jesuita catalán del siglo XVI por la India, Paquistán, Afganistán y el Himalaya*. Lleida: Milenio, 2006.
- Mañé Rodríguez, Montserrat. “El padre Pedro Páez. El primer viajero europeo conocido que cruzó el sur de Arabia”. *Arbor* 180, n. 711/712 (2005): 595-616.
- Ollé, Manel. “Domingo de Salazar. Primer obispo de Manila y defensor de los pobladores de las islas Filipinas”, *Cuaderno internacional de estudios humanísticos*, 19 (2013): 43-50.
- Ocio, Hilario OP-Neira, Eladio OP, *Misioneros dominicos en el Extremo Oriente (1587-1835)*. Manila, Filipinas: Life Today Publications, 2000.
- San Francisco, Diego de, OFM. *Relación verdadera y breve de la persecución y martirios que padecían por la confesión de nuestra fe católica en Japón, quince religiosos de la Provincia de San Gregorio de los Descalzos de la Orden de San Francisco*. Manila, en el Colegio de Santo Tomás de Aquino: impresor Tomás Pimpín, 1625.
- Serrano Martín, Eliseo. “La santidad en la Edad Moderna”, *Historia Social*, 91 (2018): 149-166.
- Sicardo, José, OSA. *Cristiandad del Japón y dilatada persecución que padeció; memorias sacras de los mártires de los ilustres religiosos de Santo Domingo, San Francisco, Compañía de Jesús y en especial los agustinos*. Madrid: Francisco Sanz, 1698.
- Souèges, Thomas, OP. *L’Année dominicaine ou les vies des saints, des bienheureux, des martyrs et des autres personnes illustres ou recommandables par leur piété de l’un et de l’autre sexe, Ordre de Tères Frères Prêcheurs pour tous les jours de l’année*. Paris-Amiens: Chez G. Le Bel, 1691. La obra fue continuada por Jacques Lafon (1710) y Charles de Saint Vincent (1749).
- Vila i Despujol, Ignasi, SJ. *Els jesuïtes a la Rambla de Barcelona*. Barcelona: Claret, 2013.

Rosa María Alabrús Iglesias
 Facultad de Comunicación, Educación y Humanidades
 Universitat Abat Oliba CEU
 Calle Bellesguard 30
 08022 Barcelona (España)
<https://orcid.org/0000-0001-5886-5347>



**POBREZA, LIBERALIDAD Y JUSTICIA
APORTACIONES VITORIANAS A UNA ECONOMÍA SOSTENIBLE***

***POVERTY, LIBERALITY AND JUSTICE
VITORIAN CONTRIBUTIONS TO A SUSTAINABLE ECONOMY***

RAFAEL ALÉ-RUIZ

Universidad Francisco de Vitoria

M^a IDOYA ZORROZA

Universidad Pontificia de Salamanca

Recibido: 12/03/2022

Aceptado: 22/06/2022

RESUMEN

El interés por las aportaciones a la economía de la Escuela de Salamanca, en general, y de Francisco de Vitoria, en particular, reside en los modelos de comprensión de la acción humana y de su naturaleza social y la convergencia de estos con propuestas contemporáneas frente a los efectos perversos y clausurantes de los modelos propiamente

* Resultado del Proyecto “La comprensión vitoriana de la persona: estudio y edición del ms. 85/3, en relación con su obra y textos fundamentales de su escuela. Su proyección en materia económica”, Ministerio de Ciencia e Innovación, Proyectos de Generación de Conocimiento 2021, Investigación No Orientada (PID2021-126478NB-C21) (2023-25).

modernos. La valoración vitoriana del uso y la propiedad, el valor del trabajo y el bien común, la tesis central del carácter naturalmente social y comunicativo del ser humano, la proyección de un destino universal de los bienes y un necesario orden por un fin común a la humanidad son ideas coherentes con propuestas contemporáneas para una economía sostenible.

Palabras clave: propiedad, dominio, trabajo, libertad, economía, sociedad, comunidad, Francisco de Vitoria, Escuela de Salamanca.

ABSTRACT

The interest in the contributions to Economics of the School of Salamanca, in general, and from Francisco de Vitoria, in particular, lies in the models of understanding of human action and its social nature, on the one hand, and in the convergence of these models with contemporary proposals versus the perverse and restrictive effects of the models of human action in modern time. The Vitorian valuation of use and ownership, the value of labour and the common good, the central thesis of the naturally social and communicative character of the human being and the belief of a universal destiny for goods and a necessary order for a common goal for all humanity, are ideas fully coherent with contemporary proposals for a sustainable economy.

Keywords: Ownership, Domain, Labour, Freedom, Economy, Society, Community, Francisco de Vitoria, School of Salamanca.

PRESENTACIÓN

El interés por las aportaciones a las ciencias política y económica, entre otras disciplinas, de los autores previos a su formulación propiamente moderna –reconocida por haber encontrado en ella su origen como ciencia estricta–, va más allá de una preocupación por los precedentes históricos o aproximaciones preliminares. La investigación contemporánea retorna, en lo fundamental, a las tradiciones grecolatinas y escolásticas, porque en ellas se encuentran modelos comprensivos de la acción humana con desarrollos potencialmente muy sugerentes que se alinean con las críticas a las propuestas de interpretación y acción predominantes, cuyos efectos perversos delatan la necesidad de cambio y, sobre todo, de revisión de estructuras fundamentales de sentido.

Ciertamente, son ya muchos los trabajos que han destacado el valor intrínseco de las aportaciones a la economía de los autores que trabajamos¹. Un ejemplo lo tenemos en la revisión contemporánea de la noción matriz de la teoría económica: el arquetipo del *homo oeconomicus*, que está en el punto de mira para superarlo con modelos de una más profunda comprensión de la realidad humana desde un punto de vista social, psicológico², etc.; lo cual nos acerca a una visión del sujeto económico como agente moral como el descrito por los pensadores que estudiamos de la Escuela de Salamanca; o modelos más humanistas para la teoría de la empresa³, además del valor intrínseco de las herramientas intelectuales desarrolladas para el análisis económico⁴.

Por ello, en este trabajo se quiere aportar un elemento más en esta misma dirección en una reflexión sobre causas y remedios de la pobreza vista en una perspectiva económica, en el marco de una estructura que busca el bien común, al mismo tiempo que se hace eco de propuestas contemporáneas de revisión y superación de modelos económicos y empresariales basados en el individualismo. Para ello se desglosan las posibles objeciones a considerar a Francisco de Vitoria una voz significativa en la superación de la pobreza; sigue la revisión de

1 Así, Schumpeter, Joseph A. *History of Economic Analysis* (Nueva York: Oxford University Press, 1963; *Historia del análisis económico* (Barcelona: Ariel, 1971), 136: “han sido los ‘fundadores’ de la economía científica [...]; las bases que pusieron [...] fueron más sólidas [...] parte del trabajo [...] ha tenido algo de rodeo derrochador de tiempo y de esfuerzo”; Carpintero Benítez, Francisco. “Los escolásticos españoles en los inicios del liberalismo político y jurídico”. *Revista de estudios histórico-jurídicos* 25 (2003): 341-373.

2 Cfr. Castillo Córdova, Genara y Zorroza, M^a Idoia. “Actividad económica y acción moral. Una revisión del supuesto antropológico moderno en la descripción del mercado de Francisco de Vitoria”. *Revista Empresa y Humanismo* 19, 1 (2016): 65-92. En todos los modelos alternativos se buscan arquetipos con una racionalidad económica superadora: Elguea, Javier. “*Homo economicus* vs. *homo sapiens sapiens*: una crítica de la razón arrogante”. En *Razón y desarrollo: el crecimiento económico, las instituciones y la distribución de la riqueza espiritual*, 81-116 (México: Colegio de México, 2008); O’Boyle, Edward J. “Requiem for Homo Economicus”. *Journal of Markets and Morality* 10, sec. 2 (2007): 321-337.

3 Cfr. Alé-Ruiz, Rafael. “Repensar la organización empresarial. Aportaciones vitorianas al modelo actual de empresa”. *Revista Empresa y Humanismo* 19, 1 (2016): 65-92.

4 Cfr. Barrientos García, José. *Repertorio de moral económica (1526-1670). La Escuela de Salamanca y su proyección* (Pamplona: Euns, 2011); Lluch, Ernest; Gómez Camacho, Francisco; Robledo Hernández, Ricardo (eds.). *El pensamiento económico de la escuela de Salamanca* (Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1998); Chafuen, Alejandro. *Christians for Freedom: Late Scholastic Economics* (San Francisco: St. Ignatius Press, 1986), *Economía y ética: raíces cristianas de la economía de libre mercado* (Madrid: Rialp, 1991); Fuentes Quintana, Enrique. *Economía y economistas españoles*. Vol. 2: *De los orígenes al mercantilismo* (Madrid: Galaxia Gutenberg / Círculo de Lectores, 1999); Grice Hutchinson, Marjorie. *Early Economic Thought in Spain, 1170-1740* (London: Allen & Unwin, 1975). Bibliografía más reciente: Mantovani, Mauro. “Cenni sul contributo della ‘Scuola di Salamanca’ al pensiero economico e alla riflessione sul commercio e sulla povertà”, en: Massimo Crosti, Mauro Mantovani (eds.), *Per una finanza responsabile e solidale. Problemi e prospettive* (Roma: LAS Angelicum University Press, 2013), pp. 129-165; Ramírez Santos, Celia A. y Egio, José Luis. *Conceptos, autores, instituciones. Revisión crítica de la investigación reciente sobre la Escuela de Salamanca (2008-19) y bibliografía multidisciplinar* (Madrid: Dykinson, 2020).

varios elementos que en este autor van dibujando un marco de referencia de especial utilidad para apoyar una estructura económica pertinente para ese cambio y, en tercer lugar, se hace converger esas tesis con la acción de delinear las bases fundamentales de lo que podríamos denominar un “capitalismo honesto”⁵.

I. ALGUNAS DIFICULTADES

Quizás una de las principales dificultades para los estudios en materia económica de los autores incluidos bajo la denominación de Escolástica medieval y pre-moderna se encontraba en que la economía como ciencia realizó una abstracción del lugar en el que ella misma nace: las ciencias morales. Sin embargo, reincorporarla a ese marco incluso en los autores a los que se atribuye su nacimiento, como John Locke o Adam Smith, está siendo una fecunda línea de reinterpretación y relectura. Así en Locke⁶ se encuentra un pensamiento más rico y complejo cuando se lee su trabajo en esta línea de continuidad con sus precedentes escolásticos; o cuando se subraya el contexto moral que no puede ser dejado de lado en Adam Smith, popularmente el fundador de la economía⁷.

También podría desconcertar buscar un desarrollo en materia económica⁸ en Vitoria, dominico, fraile mendicante, para quien la pobreza es una *opción* de

5 La noción de “capitalismo honesto” se presentó en una ponencia en el VIII Encuentro de Historia del Pensamiento, celebrado en Salamanca el 17-7-2020 incluida en: Alé-Ruiz, Rafael y Alfaro Drake, Tomás. “Capitalismo honesto. una herramienta eficiente en la lucha contra la pobreza”. En *Dignidad humana: riqueza y pobreza en la filosofía y la cultura del Renacimiento y el Siglo de Oro* (Madrid: Sínderesis, en prensa).

6 Baciero Ruiz, Francisco T. *Poder, ley y sociedad en Suárez y Locke (Un capítulo en la evolución de la filosofía política del siglo XVII)* (Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2008); Fernández Peychaux, Diego A. “John Locke entre el Medievo y la Modernidad”, *Bajo palabra. Revista de filosofía* 5 (2010): 239-250. Cfr. Chafuen. *Economía y Ética; Raíces cristianas del libre mercado* (Madrid: El Buey Mudo, 2009); Segovia, Juan Fernando. “John Locke, la ley natural y el catolicismo”. *Verbo: Revista de formación cívica y de acción cultural, según el derecho natural y cristiano* 529-530 (2014): 773-800; Lassalle Ruiz, José M. *John Locke y los fundamentos modernos de la propiedad* (Madrid: Dykinson, Universidad Carlos III, 2001); y el papel de la educación en: Udi, Juliana. “John Locke y la educación para la propiedad”. *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía* 20, 1 (2015): 7-27.

7 En Adam Smith, la *Investigación de la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones* (Valladolid: Junta de Castilla y León, 1996) no se lee sin su *Teoría de los sentimientos morales* (Madrid: Alianza, 2013) y sus *Lecciones sobre jurisprudencia* (Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1996); cfr. Pena López, José Atilano y Sánchez Santos, José Manuel. “Los fundamentos morales de la economía. Una relectura del problema de Adam Smith”, *Revista de economía institucional* 9, 16 (2007): 63-87; Cuevas Moreno, Ricardo. “Economía y ética en la obra de Adam Smith: la visión moral del capitalismo” (1^a). *Ciencia y Sociedad: República Dominicana* 34, 1 (2009): 52-79; (2^a). 34, 2 (2009): 206-233; Young, Jeffrey T. *Economics as a Moral Science: The Political Economy of Adam Smith* (Cheltenham, U.K.: Edward Elgar, 1997).

8 Cfr. Coujou, Jean Paul y Zorroza, M^a Idoya. *Bibliografía vitoriana* (Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2014).

vida que toma como ejemplo al Cristo que no tenía “donde reclinar la cabeza”. Y aunque se admita que no se puede llevar una vida y menos una vida humana y feliz, sin el uso de bienes exteriores⁹, Vitoria sigue a Tomás de Aquino quien señala dos “especies” de pobreza: 1ª) La pobreza obligada, forzada, involuntaria, por necesidad, *coacta sive involuntaria*¹⁰, como algo negativo, defecto y carencia, que la persona *padece*; a ésta no es racional desearla. 2ª) La pobreza voluntaria, elegida como modo de vida, o un *estado* de vida orientado a la perfección de la caridad, pues “el cimiento de todas las órdenes religiosas [...] es la pobreza”¹¹, y “la perfección evangélica consiste en la imitación de Cristo [...] [que] fue pobre no sólo por actitud de voluntad, sino también en realidad”¹², es decir, tanto la *pobreza actual* “por la que alguien se despoja de todos los bienes temporales”, como la *habitual* “por la que alguien, en su corazón, desprecia las cosas temporales, aunque efectivamente las posea”¹³; y es más perfecto vivir a la vez la habitual y la actual, renunciando a la posesión particular y común de los bienes.

En segundo lugar, la pobreza también se presenta como *un bien* en sí, porque ayuda a superar el *cuidado* y *atención* que reclaman los bienes y la forma que tienen de *atar* el afecto a ellas¹⁴, desviándolo de la dirección debida y poniendo obstáculos a su distribución hacia los más necesitados. Vitoria pregunta “¿qué es decir servir a las riquezas? No es buscarlas, porque ello es lícito. [...] es no distribuirlas a los pobres”¹⁵. Esta es la idea que subyace en la definición de “justicia generativa” planeada en el análisis del epígrafe III¹⁶.

En tercer lugar, para el desarrollo de una teoría económica que no busque principalmente las fuentes de la pobreza –y cómo paliarlas mediante la distribución y la caridad– sino mediante el desarrollo de las fuentes de la riqueza¹⁷,

9 Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, I, 8, 1099a 25-b 5.

10 Los textos del Aquinate son: *Contra la doctrina de quienes apartan a los hombres de entrar en la vida religiosa*; *Contra los detractores de la vida religiosa*, *Sobre la perfección de la vida espiritual* (Madrid: BAC, 2007), *Summa Theologiae* y la *Summa Contra Gentes*, especialmente *Suma Contra Gentes*, III, c. 131.

11 Tomás de Aquino, *Contra los detractores*, c. 6, n. 1, p. 501. En *Summa Theologiae*, II-II, q. 186, a. 3, co; *Sobre la perfección*, c. 8, p. 709; *Contra Gentes*, III, c. 136 y 137; II-II, q. 186, a. 4.

12 Tomás de Aquino, *Contra los detractores*, c. 6, n. 3, p. 509.

13 Tomás de Aquino, *Contra los detractores*, c. 6, n. 2, p. 508, porque “[l]a finalidad principal de la religión cristiana consiste en esto: desprender a los hombres de cosas terrenas y hacerlos estar atentos a las espirituales”, *Contra la doctrina*, c. 1, p. 857.

14 Tomás de Aquino, *Sobre la perfección*, c. 8, 705-706.

15 Francisco de Vitoria, *Cuestiones sobre la misericordia, la limosna y la beneficencia*, introducción, traducción y notas de M^a Idoya Zorroza y Francisco Javier Sagüés Sala (en preparación), q. 32, a. 5.

16 Cfr. Alé-Ruiz y Alfaro Drake. “Capitalismo honesto”.

17 Cfr. Alé-Ruiz y Alfaro Drake. “Capitalismo honesto”.

parece que poco puede aportar Vitoria¹⁸ para quien la voluntad humana “se halla inclinada de por sí a aliviar la necesidad del prójimo”¹⁹; y para eso suscita la *miserecordia*²⁰, que junto con la liberalidad y la caridad –beneficencia y benevolencia²¹–, salen al encuentro del otro que nos *necesita* y a nuestros bienes²². Y especialmente la *limosna*, que según Vitoria es “un acto por el que se alivia la necesidad del prójimo por Dios”²³. Así se “condena a quienes guardan los bienes superfluos” en lugar de entregarlos a los pobres²⁴, porque dicha retención es como robar lo ajeno, ya que en virtud del *destino universal de los bienes*, tener de manera superflua es *retener lo ajeno*²⁵ y el ser humano “está obligado a dar limosna de los bienes superfluos, aunque no haya necesidades extremas”²⁶.

Serán los propios textos y propuestas de Vitoria donde encontraremos las claves de construcción de una teoría como la que se busca, en la que la economía esté referida al bien común y a la comunicación y distribución de los bienes.

II. POBREZA, LIBERALIDAD Y JUSTICIA EN FRANCISCO DE VITORIA

Podemos encontrar entonces en Francisco de Vitoria algunos de los elementos con los que configurar una propuesta convergente con la contemporánea que ha sido denominada “capitalismo honesto”²⁷ y que procura dar una respuesta al problema de la pobreza desde el bien común.

Se verá la tesis de Vitoria sobre el bien común, el destino universal de los bienes y cómo se articula con el dominio, el uso y la propiedad, mediante el trabajo y la comunicación; también se hará una breve referencia a un ejemplo pertinente para ilustrar la dinámica de una economía de nuevo signo.

18 Francisco de Vitoria, *Cuestiones sobre la misericordia*, q. 30, a. 1.

19 Francisco de Vitoria, *Cuestiones sobre la misericordia*, q. 30, a. 4.

20 Francisco de Vitoria, *Cuestiones sobre la misericordia*, q. 30, a. 1.

21 Francisco de Vitoria, *Cuestiones sobre la misericordia*, q. 31, a. 4.

22 Francisco de Vitoria, *Cuestiones sobre la misericordia*, q. 30, a. 4.

23 Francisco de Vitoria, *Cuestiones sobre la misericordia*, q. 32, a. 1; y en a. 5: “de lo *superfluo* [...] dar limosna [...] es de precepto”, “en caso de *extrema necesidad*, la limosna es de precepto. [...] incluso de lo necesario para su estado”; y en tercer lugar “fuera de esos casos dar limosna es de consejo”.

24 Francisco de Vitoria, *Cuestiones sobre la misericordia*, q. 32, a. 5: “roba lo ajeno quien se prueba que retiene para sí más de lo necesario”; “lo que excede de lo necesario, ha sido obtenido violentamente”, lo que tenemos de superfluo no “nos lo dio especialmente, sino que lo transmitió para darlo mediante nosotros a otros; lo cual, si no lo diéramos, ocuparíamos los bienes ajenos”.

25 Francisco de Vitoria, *Cuestiones sobre la misericordia*, q. 32, a. 5, n. 5.

26 Francisco de Vitoria, *Cuestiones sobre la misericordia*, q. 32, a. 5, n. 19.

27 Cfr. Alé-Ruiz y Alfaro Drake. “Capitalismo honesto”.

1. LA PRIORIDAD DEL BIEN COMÚN EN VITORIA

Para Francisco de Vitoria, la acción humana es teleológica, tiene sentido en cuanto está dirigida a fines, y lo es porque la naturaleza humana, que es naturalmente social, también lo es²⁸. Con esta propuesta se aparta de concepciones de la realidad de lo común, la *res publica*²⁹, desde esquemas materialistas que priman las dimensiones materiales y relaciones causales³⁰. Desde ahí, para comprender la acción humana, por tanto, no basta conocer cómo se ha desarrollado y en qué circunstancias, sino especialmente *cuál es su fin u objetivo*³¹. Y en el caso de la comunidad, Aristóteles dirá que el fin de la acción común es el bien de la comunidad, por eso es una mejora o incremento también del ser humano como tal, “comunidad de vida”³².

Aristóteles diferenciaba entre la *vida* y la *vida buena*. Toda realidad busca vivir, pero la realidad humana está llamada no sólo a una vida biológica sino a una *vida plena* como ser humano, esa *vida buena* que incluye aquellos bienes que cumplen de modo más acabado y perfecto las tendencias y necesidades de la persona y que requieren de la participación y comunicación interpersonal³³. De ahí que no sólo busque satisfacer las necesidades de supervivencia, sino especialmente una serie de bienes (espirituales, como la belleza, la cultura, la vida

28 Francisco de Vitoria. *Relección de la potestad civil (De potestate civili)*, en *Obras de Francisco de Vitoria* (Madrid: BAC, 1960), 149-195; n. 2, 152 (se citan por esta edición todas las relecciones): “no sólo en las entidades naturales y tangibles, sino también en todas las cosas humanas, la necesidad ha de ser ponderada por el fin, que es causa primera y principal de todas”.

29 Cfr. d’Ors, Álvaro. “Introducción”, en: Cicerón, Marco Tulio. *Sobre la república*, introducción, traducción apéndice y notas de Álvaro d’Ors (Madrid: Gredos, 1984). Para Vitoria, “república se llama a una comunidad perfecta”, “aquella que es por sí misma todo, o sea que no es parte de otra república, sino que tiene leyes propias, consejo propio, magistrados propios”; Vitoria, *Relección Del derecho de guerra*, n. 7, 822.

30 Vitoria. *Relección De la potestad civil*, 152.

31 Esto puede verse en la edición del comentario a la *Prima Secundae de Vitoria*: Francisco de Vitoria. *Comentarios a la Prima Secundae de la Summa Theologiae de Santo Tomás*. 1, *De Beatitudine / Sobre la Felicidad* (qq. 1-5) (Pamplona: Eunsas, 2018); *De actibus humanis / Sobre los actos humanos* (Frankfurt: Frommann-Holzboog, 2014); *Comentarios a la Prima Secundae de la Summa Theologiae de Santo Tomás*. 3, *De passionibus, habitibus et virtutibus sobre las pasiones, hábitos y las virtudes* (Pamplona: Eunsas, 2018); *Ibid.*, 4, *De donis, beatitudinibus, fructibus, vitiis et peccatis / Sobre los dones, las bienaventuranzas, los frutos, vicios y pecados* (Pamplona: Eunsas, 2018); *Ibid.*, 5, *De legibus / Sobre las leyes* (Pamplona: Eunsas, 2019); 6, *De gratia / Sobre la gracia* (Pamplona: Eunsas, 2019).

32 Cruz Prados, Alfredo. *Filosofía política* (Pamplona: Eunsas, 2009), 47.

33 Vitoria. *Relección De la potestad civil*, n. 4, 155: “fue necesario que los hombres [...] viviesen en sociedad y se ayudasen mutuamente”. La primera consecuencia es que en sociedad se resuelven las necesidades de manera *sobreabundante*, con la razón y la libertad; Vitoria expresa, más bien: “razón y virtud”, una libertad estabilizada como hábito, particular y colectivamente; *Relección De la potestad civil*, 154: El ser humano comparte la rica y desbordante vida pulsional, pero carece de su ordenación debida que debe quedar realizada y estabilizada para hacer posible la vida individual y colectiva; Gehlen, Arnold. *Antropología filosófica. Del encuentro y descubrimiento del hombre por sí mismo* (Barcelona: Paidós, 1993), 33.

política...) que reclaman una vida organizada en una comunidad puesto que son imposibles en solitario, en una vida aislada e independiente. Porque si hay algo que define la vida humana es el desarrollo de las facultades superiores (la inteligencia, el lenguaje, la ciencia, la voluntad, la amistad...) y éstas no pueden hacerse en solitario. Todas esas realidades son partes del *bien común* de una realidad social: la inteligencia y el lenguaje requiere de una comunidad³⁴. También el despliegue y desarrollo de la voluntad³⁵; y la ordenación debida del nivel afectivo y sensitivo tienen que ser aprendidos en comunidad. Luego exigen la articulación del bien de la persona en un *bien común* que la trasciende pero que no la *subsume* (ya que el bien particular no es un bien subordinado al bien común), porque hablamos de bienes en orden a un *fin compartido*.

Tomás de Aquino, siguiendo a Aristóteles³⁶, plantea cómo el *bien principal* de todos los bienes humanos es común y se logra en comunidad (“es mejor y más divino que el bien de uno solo”³⁷). Vitoria en este punto continúa la misma idea y esto le lleva a afirmar una unidad no sólo de origen sino también de fin para toda la humanidad, lo cual va a plasmarse en una *comunidad de naciones*³⁸.

Como el ser humano es una realidad social, el fin de la persona también se articula –en una relación de gran complejidad y necesidad–, con el fin de los demás. Algunos autores han hablado de un *instinto de solidaridad*, pero más que un instinto lo que hay es una ordenación racional de una exigencia de la vida humana, que es naturalmente social. Por eso en el ser humano hay una tendencia a querer el bien común, señala Vitoria: así como un miembro “está obligado... a preferir el bien común al bien privado”³⁹, o –en otro lugar– “así como un miembro busca más el bien común de todo el cuerpo que el propio, [...] así

34 Vitoria. *Relección De la potestad civil*, n. 4, 155: “sólo con doctrina y experiencia se puede perfeccionar el entendimiento, lo que en la soledad de ningún modo puede conseguirse”, *desarrollar el conocimiento, la voluntad, y las facultades específicas del ser humano*. Los animales “pueden conocer por sí solos lo que les cumple, y los hombres no pueden”, necesitan de la vida en comunidad; luego esa *forma transmitida de cómo vivir* es uno elemento que configura parte del *bien común*.

35 Vitoria. *Relección De la potestad civil*, n. 4, 155-156: El desarrollo de la *voluntad*, que como facultad –dice Tomás de Aquino– es la *intención de otro*, no podría ponerse en ejercicio si no hubiera una sociedad o comunidad de seres humanos: “la voluntad, cuyos ornamentos son la justicia y la amistad, quedaría del todo deforme y defectuosa, alejada del *consorcio humano*; la justicia, en efecto, no puede ser ejercitada sino entre la multitud, y la amistad, sin la cual [...] no hay ninguna virtud, *perece totalmente en la soledad*”.

36 Cfr. Lachance, Louis. *Humanismo político. Individuo y estado en Tomás de Aquino* (Pamplona: Eunsa, 2001), capítulo XVI.

37 Cfr. Tomás de Aquino, *Contra Gentes*, III, c. 80; *Comentario a la Política*, I, lect. 1 (se sigue la traducción en Pamplona: Eunsa, 2001); cfr. Aristóteles. *Ethica Nicomachea*, I, 2, 1094 b 9-10.

38 Cfr. Díaz, Bárbara. *El internacionalismo de Vitoria en la era de la globalización* (Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2005).

39 Francisco de Vitoria. *Relección Sobre el homicidio*, 1088.

también el hombre, a quien Dios hizo parte de una república, busca por inclinación natural el bien público más que el bien particular”⁴⁰. Esto es porque el bien mayor debe preferirse al bien menor, y el bien común al bien particular⁴¹.

Algunos autores modernos han considerado que el bien común de una comunidad es *la suma* de los bienes individuales de cada uno de los ciudadanos o integrantes. Y además, han representado ese *bien* en la adquisición y posesión de determinados medios materiales. Sin embargo, lo propio del *bien común* (el bien de la comunidad en la que el ser humano *se integra*) no es un ámbito sólo de medios, ni son medios para el *bien particular o individual*: más bien el ser humano logra su propio bien en sociedad porque es *naturalmente social*, y la sociedad amplía y enriquece el bien particular o individual. “La vida social es necesaria para el ejercicio de la perfección”⁴², dice Tomás de Aquino.

La realización de ese *bien* debe tener en cuenta entonces dos vértices⁴³: a) el primero es que ha de ser también el *bien* de la persona en su íntegra y completa realidad; ha de tener en cuenta a la persona en su dignidad inalienable; b) el segundo es que ha de buscar el *bien* de *todas las personas* en cuanto participan de esa comunidad.

Para que sea *bien común* ha de responder a la riqueza de dimensiones del ser humano (materiales, vitales, espirituales), respetando la dignidad y la grandeza de la persona, y proponerle los medios materiales y espirituales para que ella pueda lograr *su vida buena*. Una visión limitada de lo que sea la *vida buena* —como cuando ésta se reduce a un bienestar material— implica, a la larga, una deformación de la sociedad que coarta y deshumaniza lo que debería ser el medio de realización más propio de la persona.

Así, es claro cómo el *bien común* y el *bien individual* de una persona concreta no se encuentran en una relación de exclusión o confrontación: el *bien común* no anula sino que perfecciona el bien individual; el *bien común* no es un medio o un recurso para lograr el bien particular; y el bien particular no es algo

40 Vitoria. *Relección Sobre el homicidio*, 1103; cfr. Títos Lomas, Francisco. *La filosofía política y jurídica de Francisco de Vitoria* (Córdoba: Cajasur, 1993), 61.

41 Francisco de Vitoria, *Relección De aquello a que está obligado el hombre*, 1344-1345.

42 Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, II-II, q. 188, a. 8.

43 Históricamente las realizaciones del bien común nos señalan la dificultad de conciliar ambos vértices; en algunas situaciones se *limitaba* el grupo de “ciudadanos” (es decir, sujetos de derechos y deberes en una ciudad o estado) dejando fuera de la ordenación a siervos, esclavos, etc., tal como ocurría en las antiguas Roma y Grecia, y también en algunas sociedades contemporáneas para sostener el “estado de bienestar”. Por otro lado, en ciertos regímenes políticos se considera el *bien* del todo a costa de algunos bienes de la persona o en la dotación de ciertos medios materiales, o en el ejercicio de una *limitada libertad* para lo que coartan y restringen las aspiraciones legítimas de los ciudadanos.

subsumido (y en esa subsunción, algo alienado) en el *bien común* que es el ámbito de la excelencia de la persona⁴⁴, tiene que incluir los *bienes* que hagan posible la realización y logro de una *vida buena* o una *vida plena* para el ser humano, y como es un *bien complejo* que implica la ordenación de bienes concretos (sensibles, biológicos, materiales, intelectuales, etc.), debe poner orden y jerarquía en ellos. En este orden se encuentran las actividades económicas, sociales, culturales, políticas, etc.

Podemos poner un ejemplo de orden económico que aporta Vitoria. Se recuerda que la perspectiva desde la que Vitoria analiza las realidades socioeconómicas de su tiempo es una perspectiva *moral* –por interés del estudioso, en este caso y también porque este autor tenía el convencimiento de que la realidad económica era un elemento parcial de un todo más amplio, el estudio de la acción humana en comunidad que se inserta de modo orgánico en ese nivel moral sólo desde la cual cobra sentido–. Las actividades económicas son una parte de la necesaria inserción de la persona en comunidad y sociedad. Por ello, en la descripción que realiza Vitoria de los contratos y sus injusticias en sus lecciones⁴⁵, en sus reflexiones no se atiene a lo establecido sólo legal y judicialmente, mostrando los casos permitidos para las prácticas comerciales, tampoco presenta la distancia entre prácticas lícitas e ilícitas⁴⁶. Su intención es mostrar y evaluar, en las prácticas de su tiempo, aquellos elementos que las convierten en *injustas*, a saber: porque dañan el vínculo social entre las personas y son perjudiciales, no sólo para los sujetos particulares sino para el bien común de esa sociedad. Por ese motivo, una de las preocupaciones será detectar la práctica de la *usura* que en sí es injusta y perjudicial, aun en aquellos contratos o usos en los que ésta parece disfrazarse de prácticas aceptables⁴⁷, porque si daña a uno de los agentes, daña también el bien común y los vínculos que construyen la sociedad.

44 Cfr. Lachance. *Humanismo político*, p. 276: “el bien humano total [...] debe regirse por los mismos principios de moralidad, por las mismas leyes de integridad, de honor y de justicia que los individuos. Esto supone que la vida pública debe ser la prolongación y el complemento de la vida privada”.

45 Cfr. la edición de los comentarios a las cuestiones 77 y 78 de la *Secunda Secundae*: Francisco de Vitoria. *Contratos y usura*, Introducción, traducción, verificación de fuentes y notas de M^a Idoia Zorroza (Pamplona: Eunsa, 2006). Cfr. Scalzo, Germán y Moreno Almárcegui, Antonio. “La Escuela de Salamanca según José Barrientos: Origen, difusión e impacto intelectual en Europa”. *Cauriensia: revista anual de Ciencias Eclesiásticas* 15 (2020): 279-299

46 Por ejemplo, Vitoria señala la distancia en la *práctica* económica entre lo *moralmente bueno* y lo *legalmente permitido*; otras prácticas son lícitas (legalmente) en cuanto *permitidas* o *no castigadas* por la ley civil, pero en el análisis moral de la acción se desvela su carácter negativo. Dice Vitoria: “la ley humana no prohíbe todos los delitos y males; y tampoco los castiga” por la debilidad humana, *Contratos y usura*, 96.

47 Por ejemplo, las distintas formas que ocultan un *préstamo de dinero con usura*, aparentemente legítimas, cfr. Vitoria. *Contratos y usura*, q. 78, 135-256, y los Dictámenes, *Contratos y usura*, 271-306.

2. DOMINIO, USO Y PROPIEDAD: EL DESTINO UNIVERSAL DE LOS BIENES MEDIANTE EL TRABAJO Y LA COMUNICACIÓN

De acuerdo con Lassalle, la propiedad se define desde Locke⁴⁸ en un paradigma muy determinado que los teóricos posteriores que dieron inicio a la economía como ciencia no han cuestionado; y todavía hoy, en que muestra su incapacidad —en la dinámica de la realidad jurídica y económica— de hacerse cargo de la múltiple realidad que se maneja, no se ha revisado en lo fundamental sus implicaciones⁴⁹. De ahí la necesidad de replantear críticamente la fundamentación teórica de la propiedad, pues consideramos que en el siglo XVI, una de las aportaciones del pensamiento español a la historia de las ideas fue la reflexión sobre el dominio, la cual jugó un papel fundamental en la discusión sobre diversos problemas teológicos, económicos, jurídicos y morales, algo a lo que hemos aportado en un proyecto de investigación desarrollado sobre las nociones de uso, dominio y propiedad en la Escuela de Salamanca⁵⁰, por lo que aquí se expondrán las conclusiones de manera más abreviada y sintética.

48 Cfr., sobre la cuestión discutida: Baciero Ruiz, Francisco T. “El concepto de derecho subjetivo y el derecho a la propiedad privada en Suárez y Locke”. *Anuario Filosófico* 45, 2 (2012): 391-421; Pennance-Acevedo, Ginna M. “St. Thomas Aquinas and John Locke on Natural Law”, *Studia Gilsoniana* 6, 2 (2017): 221-248; Vaughn, Karen I. “Teoría de la propiedad de John Locke: Problemas de interpretación”. *Revista Libertas* (Instituto Universitario ESEADE) 3 (1985); McPherson, C. B. *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*, trad. J. R. Capella (Madrid: Trotta, 2005); Segovia, Juan Fernando. “John Locke, la ley natural y el catolicismo”. *Verbo: Revista de formación cívica y de acción cultural, según el derecho natural y cristiano* 529-530 (2014): 773-800. Y en su relación con Suárez, del monográfico con ocasión del centenario: Tattay, Szilárd. “Francisco Suárez as the Forerunner of Modern Rationalist Natural Law Theories?”. *Cauriensia: revista anual de Ciencias Eclesiásticas* 12 (2017): 191-211; Esposito, Constantino. “Suárez: filósofo barroco”. *Cauriensia: revista anual de Ciencias Eclesiásticas* 12 (2017): 25-42; Moreira, Ivone. “Suárez in eighteenth century British political thought.: Burke’s political thought and Suárez’s inheritance”. *Cauriensia: revista anual de Ciencias Eclesiásticas* 13 (2018): 479-502, o Faraco, Cintia. “*Faciamus hominem*: reflexión sobre el libro V del *Tractatus de opere sex dierum* de Suárez”. *Cauriensia: revista anual de Ciencias Eclesiásticas* 12 (2017): 153-168.

49 Lassalle Ruiz, José M. *John Locke y los fundamentos modernos de la propiedad* (Madrid: Dykinson, Universidad Carlos III, 2001), 15: la categoría de *propiedad* como un derecho “individual, pleno, absoluto, excluyente y exclusivo”, no sirve para entender las figuras mercantiles y jurídicas que nos rodean debido a la “fragmentación que ha experimentado el universo propietario”, “la homogénea simplicidad que portaba [...] ha sido paulatinamente sustituida por un entramado de propiedades en el que se solapan lógicas muy diversas”, en “difusa policromía de intereses, objetos, sujetos e, incluso, legisladores”, 15.

50 Algunas aportaciones son: los monográficos en revistas: “La vigencia de la Escuela de Salamanca para el hecho económico”. *Revista empresa y humanismo* 1/169 (2016), 1-198; Zorroza, M^a Idoya / Lázaro Pulido, Manuel. “Uso, dominio y propiedad en la Escuela Franciscana”. *Cauriensia: revista Anual de Ciencias Eclesiásticas* 11 (2016): 23-51; Zorroza, M^a Idoya (ed.). *Antropología del dominio y la propiedad en la Escuela de Salamanca* (Madrid / Porto / Salamanca: Sínderesis / Universidad Pontificia de Salamanca, 2023); cfr. también: Zorroza, M^a Idoya. “La disputa sobre la raíz del dominio: la posición de Domingo Báñez”. *Azafea. Revista de Filosofía* 20, 1 (2018): 71-91; “Notas sobre la antropología del *dominio rei* en Francisco de Vitoria”. *Recherches Philosophiques* 7 (2011): 105-126.

Dejando aquí en un segundo plano la fundamentación teológica del dominio⁵¹, y destacando de su carácter analógico lo que tiene que ver con la relación del ser humano con el mundo⁵², nos centramos en lo que la tradición ha denominado “destino universal de los bienes”, que será vinculado con las nociones de dominio, uso y propiedad. En efecto, el poder divino entrega a la humanidad –a la naturaleza humana en su conjunto– lo creado⁵³ también de manera común, *no dividida*. Como parte de la *naturaleza humana* el dominio no proviene de ley positiva alguna, ni surge por acuerdo, convención o pacto⁵⁴. El ser humano ejerce un dominio sobre lo real en cuanto racional. Y eso es advertido (o manifestado a nuestro conocimiento) porque es *dueño* de sus propios actos. Pero además, ese dominio es un dominio *recibido*, participado, no es absoluto⁵⁵.

Una de las consecuencias de ese carácter participado es que el *dominio* tiene que ver sobre todo con el “uso”; lo que está asociado a la libertad, a la naturaleza

51 Para Vitoria, *dominium* es siempre de origen divino, al ser Dios creador del mundo y del hombre, y señor de todo lo creado; en el ser humano radica en el carácter especial que tiene como creado *a imagen y semejanza de Dios*, es el ser humano de naturaleza racional, *imago Dei*, este carácter constitutivo, cfr. Tomás de Aquino, “Prólogo” a *Summa Theologiae*, I-II: “cuando decimos que el hombre ha sido hecho a imagen de Dios, entendemos por imagen [...] *un ser dotado de inteligencia, libre albedrío y dominio de sus propios actos*. Por eso, después de haber tratado del ejemplar, de Dios, y de cuanto produjo el poder divino según su voluntad, nos queda estudiar su imagen, es decir, el hombre como principio que es también de sus propias acciones por tener albedrío y dominio de sus actos”. Cfr. “La definición del dominio según Alberto Magno”. *Cauriensia: revista Anual de Ciencias Eclesiásticas* 8 (2013): 411-432; Vitoria. *De dominio*, q. 62, a. 1, n. 9; *Comentarios a la Secunda Secundae de Santo Tomás* (Salamanca: Biblioteca de Teólogos Españoles, Salamanca, 1952), sobre el concepto de imagen, Tomás de Aquino. *Summa Theologiae*, I, q. 93, a. 1, co.

52 Brufau Prats, Jaime. “La noción analógica del *dominium* en Santo Tomás, Francisco de Vitoria y Domingo de Soto”. *Salmanticensis* 4 (1957): 96-136. En sentido etimológico, *dominium* deriva de *dominus* (dueño o señor), que implica señorío, poder, o superioridad del sujeto sobre alguien o sobre algo; sin embargo desde su fundamentación y elementos, el dominio referido a *cosas* es distinto del referido a *personas* (el de “propiedad” y el de “jurisdicción”). Aquí se toma sólo en cuanto referido a bienes externos.

53 Vitoria. *De dominio*, q. 62, a. 1, n. 12: “Dios bendito, por su liberalidad, [...] dio a todos los hombres todos los bienes creados y todas las criaturas, esto es, les dio dominio de todas las cosas. Es claro, porque pudo, en cuanto era señor [dueño] de todo”. Ese dominio compete a la criatura racional, porque sólo ella “tiene dominio de sus actos”, n. 10; en línea con lo afirmado por Aristóteles. *Ethica Nicomachea*, III, 1, 1110a. *Metaphysica*, 982b 25-28: “hombre libre al que es causa de sí mismo (ἐλευθερος ὁ αὐτον ἐνεκα)”. Y Tomás de Aquino: “la razón en el hombre es lo que contribuye a hacerle dominador y no sujeto a dominio”; *Summa Theologiae*, I, q. 96, a. 2, co, 852.

54 Vitoria. *De dominio*, q. 62, a. 1, n. 13; n. 17-18: “el derecho natural es el mismo para nosotros. [...] no podría dictar” que se haga la división de las cosas, que esto sea mío y aquello tuyo. La división del dominio o la propiedad privada debe buscarse sobre otro fundamento.

55 Vitoria. *Comentarios a la Secunda Secundae*, q. 66, a. 1, n. 1; que no sea absoluto implica una doble limitación: primero, que el dominio se ejerce *no sobre la naturaleza o sustancia de las cosas* (en último término, esto sólo estaría al alcance de su creador) sino sobre *sus cualidades*, y con la capacidad de ordenarlas a fines nuevos, sobreañadidos; segundo, lo que naturalmente implica el dominio humano es el *uso* de lo real. Debe subrayarse que en Vitoria el “uso” tiene un sentido muy amplio: no sólo se trata de la apropiación física para “consumo”, también se menciona la contemplación, el estudio, el conocimiento, la comunicación... *Usar* del mundo implica llevarlo a un orden de relaciones no naturales, fruto de la razón y la libertad.

humana y sus bienes o fines, es el *uso* y el *dominio*: “las cosas exteriores pueden ser consideradas en cuanto a su uso [...]: según este modo, el hombre tiene potestad para usar de las cosas. Lo prueba, porque las cosas más imperfectas son hechas por las más perfectas. Luego como el hombre es lo más perfecto de todas las cosas corporales, las cuales ciertamente han sido hechas para él, se sigue que el hombre tiene potestad de usarlas”⁵⁶. Mediante ese *uso*, el ser humano no sólo resuelve sus necesidades sino que en sentido propio *hace* su vida, construye comunidad y perfecciona el mundo⁵⁷. Éste es el sentido íntegro del *trabajo humano*⁵⁸: de lo que tiene como transformador de la realidad, de servicio para la sociedad y su carácter perfectivo de la realidad humana.

Puede concluirse que hacer uso de los bienes y trabajar implican también una doble cuestión que aquí no se puede desarrollar: por un lado, la *carencia* y *pobreza* ontológica de la realidad humana; por otro lado, su *riqueza*⁵⁹, pues el trabajo implica que el ser humano debe resolver su vida *con* el mundo y *en* comunidad. El ser humano –para Vitoria– tiene una *misión* particular que refleja su carácter de *imagen*, como *imagen Dei*, y ésta es continuar la creación con respecto a sí mismo, a la comunidad y a lo real. Esto se hace en el marco de una

56 Vitoria. *Comentarios a la Secunda Secundae*, q. 66, a. 1, n. 1. No se desarrolla la jerarquía ontológica en que se apoya, que continúa la argumentación de Aristóteles, *Política*, I, c. 8, 1256b 11-13 y Aquino. *Summa Theologiae*, I, q. 96, a. 1, co, concluye Vitoria (*De dominio*, q. 62, a. 1, n. 12) que “como el hombre es el fin de todas las criaturas, se sigue que es dueño de todo”.

57 La noción de *causa sui* en Aristóteles, Tomás de Aquino y Francisco de Vitoria significa más *auto-determinación*, que causalidad según es utilizada por el pensamiento moderno; Peiró, Juliana y Zorroza, M^a Idoya. “La noción de libertad como *causa sui* en Tomás de Aquino”. *Cauriensia: revista Anual de Ciencias Eclesiásticas*, 9 (2014): 435-449. Cfr. Vitoria. *De dominio*, q. 62, a. 1, n. 6; Vitoria. *De beatitudine*, I-II, q. 1, a. 2, n. 4: “el hombre es dueño de sus actos por la razón y la voluntad... el hombre es dueño de sus actos por el libre albedrío”.

58 No puede detallarse aquí el sentido del trabajo en Santo Tomás y sus comentadores salmantinos; Vitoria se encuentra una particular valoración del trabajo más allá de su concreción en una modificación física de un objeto, en cuanto *servicio* en la comunicación e intercambio que se da en una sociedad, aunque hay desigualdades a la hora de modificar la noción humanista de trabajo. Cfr. Peig Ginabreda, Concepción. “Génesis del concepto de trabajo en Santo Tomás. Su contexto histórico y doctrinal”, *Excerpta e Dissertationibus in Sacra Theologia* 50, 2 (2006), 53-143; la comparación entre tesis católicas y protestantes en el s. XVI en: Del Vigo Gutiérrez, A. *Economía y ética en el siglo XVI. Estudio comparativo entre los Padres de la Reforma y la Teología española* (Madrid: BAC, 2006) y Fraile, Pedro. “El debate sobre el trabajo en los orígenes del capitalismo”. *Scripta Nova* 6, 119 (2002). Tomás de Aquino supera la comprensión aristotélica del trabajo como transformación de la realidad: Innerarity, Carmen. “La comprensión aristotélica del trabajo”, *Anuario Filosófico* 26 (1993): 69-108; Borisonik, Hernán. “Pensando el trabajo a través de Aristóteles”. *Astrolabio. Revista internacional de filosofía* 12 (2011): 1-8) al considerar cómo afecta al ser humano.

59 Vitoria. *De dominio*, q. 62, a. 1, n. 12: esa *finalización* de lo real para con el ser humano no sólo se explica por la *necesidad* del ser humano, sino por algo más, la capacidad de disponer, *ordenar* lo real para someterlo a fines añadidos ya no meramente naturales, pues según el *Génesis*, el ser humano está llamado a ser co-creador. Con palabras de Cicerón: “con nuestras manos, en fin, *nos proponemos crear casi una segunda naturaleza dentro del mundo de la naturaleza*”; Cicerón, M. T. *De natura deorum*, II, 60, 152, 280.

comunidad con división de funciones y servicios, y sobre todo, mediante vínculos de *comunicación*⁶⁰, relación, interrelaciones, un *plexo* de acciones e intercambios. Ese “trabajo” pone en juego factores subjetivos y objetivos (como señalan⁶¹): forma parte de la actividad de *habitar* el mundo y transformarlo para los usos humanos, pero también desarrolla al propio *ser* humano en su hacer y su *hacerse*.

Pasar del nivel antropológico donde se estudia el dominio como *uso* de los bienes en lo que compete a la naturaleza humana, a las formas que en una comunidad o sociedad humana se *organiza* o *diferencian* esos usos y dominios, es una concreción necesaria –semejante a la que implica la diferencia y continuidad entre naturaleza y cultura en, por ejemplo, el lenguaje, tendencias y conductas, necesidades y respuestas–. Vitoria lo expresa cuando plantea el paso del dominio como uso –como característica constitutiva humana, en el ámbito de la naturaleza humana– al *origen de la propiedad* –o a las diferentes formas en que ese dominio se traduce (incluso como derecho) en una comunidad. Se recuerda que ni la ley divina ni la ley natural (es decir, ni por voluntad divina ni por fundamento constitutivo del ser humano) se hizo la división del *dominio*. Por ambas vías argumentales sólo concluimos una *posesión* o *dominio común de los bienes*⁶², a un uso que no es *excluyente* ni *exclusivo*.

Precisamente el ser humano es una realidad social, por lo que *la relación con el mundo* se realiza, también, desde un *plexo* de interrelaciones humanas; el *uso* introduce a lo real mediante la acción humana en un orden *moral* generado por el ser humano, y en una estructura social y cultural concreta.

¿Qué es entonces la propiedad y cómo surge? La pregunta por el origen de la propiedad se contextualiza por *cuál* es el derecho que le da origen, el derecho positivo humano⁶³; así, puede tener el hombre cosas como propias, y esto se

60 Vitoria, *Relección De la potestad civil*, n. 4, 156: “somos arrastrados a la comunicación”; *De matrimonio*, 859-934; cfr. Titos Lomas. La filosofía política y jurídica de Francisco de Vitoria, 35-48.

61 La tesis de nuestro autor sobre el trabajo debe buscarse en su análisis de la acción (comentando la *Prima Secundae*) y en el modo como valora las prácticas económicas que refleja en *Contratos y usura*, qq. 77-78. Vemos ahí una mayor apertura al no ser necesario para valorar la aportación del trabajador que *modifique* la realidad, basta que aporte un servicio (como el saber quién necesita de un bien y quién lo tiene).

62 Así nos dice: Vitoria. *De dominio*, q. 62, a. 1, n. 18: “No sólo la humanidad y la comunidad humana tienen el dominio sobre todas las cosas, sino también cualquier hombre en estado de naturaleza íntegra [...]. Cualquier hombre era dueño de todas las cosas en aquel estado de naturaleza, que cualquiera podía usar de cualquier cosa y también abusar a su arbitrio, mientras no dañase a otros hombres o a sí mismo”. No se menciona el doble sentido de “comunidad de bienes” –importante asunto teológico– que sí diferencian tanto Tomás de Aquino como Vitoria (*De dominio*, q. 62, a. 1, n. 20): negativa vs. positivamente, preceptiva vs. permisiva o concesivamente. Cfr. Vitoria. *Comentarios a la Secunda Secundae*, q. 66, a. 2, n. 4.

63 Vitoria. *De dominio*, q. 62, a. 1, n. 20.

deriva del *modo* en que una comunidad ordena la relación de sus integrantes y de ella misma con las cosas creadas, Vitoria señala (es doctrina común, por otro lado) que puede hacerse esa división de dos maneras legítimas: a) “la autoridad humana pudo hacer lícitamente la división de las cosas”, una autoridad legítima; y b) por acuerdo o convenio entre los hombres⁶⁴.

La justificación de la “división” del dominio, o con otras palabras, la aparición de la *propiedad* y sus determinaciones, resulta, por tanto, no algo derivado de la naturaleza humana sino un instrumento que la razón ha buscado por *conveniencia* de la persona y la comunidad *para* realizar un uso *ordenado* de los bienes exteriores⁶⁵; debe ser *un medio* para garantizar la productividad de esos mismos bienes y la comunicación de su uso. Buscando la mejor fórmula con la que se provea del “mejor modo de convivencia política”, y que “la sociedad tenga todo aquello según lo cual los hombres puedan vivir” más “conforme a sus deseos, o sea según su voluntad. Pues la voluntad humana se refiere principalmente al fin de la vida humana, a la cual se ordena toda la convivencia política”⁶⁶. Precisamente por ello la propiedad *cede* al uso en casos límite, como la extrema necesidad⁶⁷. Así, el carácter común de los bienes en su situación original implica la necesaria *comunicación* de estos.

64 Las dos maneras que justifican el origen de la división son también las dos formas que justifican el cambio o traslación de los dominios. Vitoria. *De dominio*, q. 62, a. 1, n. 20. *Relección Sobre la potestad civil*, 85-105. En cuanto al acuerdo o convenio (a. 1, n. 20): “los hombres pudieron convenir entre sí de tal manera que dijeran: ‘tú toma esto, y tú eso, y yo tendré esto’. ¿Y qué impide que no pudiera ser hecha de este modo la división?”, detallando (nn. 20-23) el tipo de consenso (real o virtual o interpretativo).

65 Vitoria. *De dominio*, q. 62, a. 1, n. 24: “como todos los hombres se ocupaban más de las cosas propias que de las comunes, parece que no sería cómoda y pacífica la convivencia entre ellos sin una división de las cosas”. Que no sea “natural” no implica, por otro lado, que sea arbitrario o fácilmente mutable. Pero sí justifica la riqueza de formas que puede asumir, fruto de las circunstancias, las formas de ordenarse dicha comunidad y el carácter de sus relaciones. Un ejemplo en Tomás de Aquino. *Summa Theologiae*, II-II, q. 57, a. 3, co; y Aristóteles. *Política*, II, 2. En ese nivel, las diversas formas de dominio se pueden identificar con *ius* y *derecho*, *De dominio*, q. 62, a. 1, n. 5. Entre las razones, la pacífica convivencia, evitando litigios y enfrentamientos por las cosas, el mejor aprovechamiento, evitando que la desidia y falta de esfuerzo o trabajo prive a todos del rendimiento de esos bienes, etc. Pero también, favorecer la aparición de buenas costumbres y virtudes (Tomás de Aquino. *Comentario a la Política*, II, lect. 2). Por este motivo, aunque Vitoria es menos radical que otros teólogos, los bienes “acumulados”, que no rinden para la sociedad, pueden ser considerados un *robo* porque van contra la primaria *comunicación*, no sólo porque pueden ser donados (por liberalidad o caridad), sino porque no son *usados* (ni rinden a la persona ni a la comunidad) como medios. Cfr. *Comentarios a la Secunda Secundae*, q. 66, a. 7, n. 1.

66 Tomás de Aquino. *Comentario a la Política*, II, lect. 1.

67 Por eso, es legítima la apropiación sin que dañe a la comunidad y a otros seres humanos en caso de necesidad. Debido a ello, en casos justificados, es posible a quien gobierna dicha comunidad hacer de algo apropiado un uso público (la expropiación de un terreno para hacer posible un camino) con todas las garantías y compensaciones pertinentes; pero también que sea posible (un ejemplo clásico en autores medievales) que quien pasa extrema necesidad pueda tomar una manzana de un huerto (con un número variable de precisiones para evitar un daño) sin que eso sea un robo. Cfr. Vitoria. *Comentarios a la Secunda Secundae*, q. 66, a. 2, n.

Ahí entra el segundo de los elementos: cómo hacer –incluso de la propiedad, y la propiedad privada– lo común, la *comunicación de bienes*:

–Por un lado, está la labor de quien tiene a su cargo velar por el bien de la comunidad⁶⁸, que establezca, por ejemplo, qué realidades deben ser comunes o comunicables y con qué criterios; en tiempos de Vitoria y en los nuestros, impuestos –o medios fiscales y luego una función distributiva–, instituciones, educación, medios o espacios comunes o comunales...

–Por otro lado, la comunidad de uso se vuelve a incorporar en el marco de la justicia conmutativa, al *comunicar* los bienes por medio de contratos, acuerdos económicos, intercambios, mercado, etc. (la compleja estructura de la vida económica y comercial), como una forma de hacer común lo privado.

–Finalmente, se hace común desde la propiedad o lo privado; y también mediante dinámicas de don, por amistad (en los amigos, las cosas son comunes), o por solidaridad y caridad con los que carecen de lo necesario.

3. UN CASO PARADIGMÁTICO: EL PRÉSTAMO

Un argumento de gran valor antropológico en la aceptación del préstamo a interés, no tanto para justificar la labor de los usureros como para incorporar a la dinámica económica un instrumento creado por los franciscanos italianos, es el relativo a los montes de piedad: lo que esta institución aporta como un servicio a la comunidad. Aunque hubo muchas formas diferenciadas, con mayor o menor éxito, se trataba de una institución en la que se depositaban capitales no necesarios para quienes los entregaban con los que se podían realizar pequeños préstamos a agricultores y pequeños productores para que estos pudieran poner en marcha sus actividades, alejando de estos la necesidad de acudir a usureros sin escrúpulos que los esquilaban. Quien recibía el préstamo debía devolver una suma moderada de interés para el mantenimiento del monte y del capital, motivo por el que quedaban bajo la condena de la usura⁶⁹. Este tema recibió una gran

1: “el hombre no debe tener las cosas exteriores como propias, sino como comunes, a saber: para que las comparta fácilmente en las necesidades de otros”. También: Vitoria. *De dominio*, q. 62, a. 1, n. 27.

68 Por ejemplo, Tomás de Aquino, *Comentario a la Política*, II, lect. 4, n. 127 (comentando Aristóteles. *Política*, II, 5, 1263 a 35-37): señala que en forma de “buenas costumbres y leyes, y por la filosofía, o sea, la sabiduría [...], que en cuanto al uso hacían comunes sus propias posesiones”. Así se entienden, p. ej., las leyes de prescripción, ocupación, la legalidad en torno al traspaso de bienes por contrato, herencia, etc.

69 Vío, Tomás de (Cayetano). *Tractatus De monte pietatis*, cap. 9, 159, en *Tractatus De usura, De cambiis, De monte pietatis, en In Summae Theologiae Sancti Thomae*, Antuerpiae, 1576. Del Vigo. *Economía y ética en el siglo XVI*, 384-385; cfr. también Del Vigo, A. *Cambistas, mercaderes y banqueros en el Siglo de*

atención y dura controversia: Vitoria no lo menciona quedándose con la condena general a la usura por su daño a las personas y a la comunidad⁷⁰, algunos de sus discípulos siguiendo a Cayetano lo rechazan, pero podría quedar justificado con los argumentos que Vitoria acepta para posibilitar el comercio con la profesionalización del cambista y algunas reflexiones sobre los oficios necesarios para el comercio, que veremos⁷¹, siempre que se entienda que el motivo principal de su rechazo proviene de la *interna* cualidad del prestar entendida sólo como una acción individual de gratuidad, y por tanto algo no incorporado como trabajo (como el cambio) al servicio de la dinamicidad económica.

Como la actividad económica tiene como fin contribuir a que la persona por su mediación satisfaga una necesidad propia (su supervivencia individual o familiar), pero, sobre todo, es una mediación por la que la persona busca su bien contribuyendo al bien común de la sociedad en la que vive, se instituye, dice Vitoria, para utilidad común de los agentes que están involucrados en ellas⁷²; pero además, se encuentran orgánicamente subordinadas a lo que Vitoria llama el provecho y bien de la república: para el sustento de la república⁷³. Toda práctica contraria no sólo es un ejercicio individual contra el bien de otra persona, contra los vínculos debidos a ella, sino también contra el bien común que es la vida y convivencia social.

Así, por ejemplo, uno de los motivos que ayudarán a calibrar la justicia de una determinada acción es mirar el bien que cumple, tanto particular como socialmente; por ello no hay rechazo a las acciones que benefician a un determinado individuo, especialmente si con ellas se garantiza y cumple la satisfacción

Oro español (Madrid: BAC, 1997). Clavero, B. *Usura: del uso económico de la religión en la historia* (Madrid: Tecnos, 1984); Dempsey, B. *Interest and Usury* (London: Dennis Dobson, 1948); Gamba, C. *Licita usura. Giuristi e moralisti tra medioevo ed età moderna* (Roma: Viella, 2003); González Ferrando, J.M. “La idea de ‘usura’ en la España del siglo XVI: consideración especial de los cambios, juros y asientos”, *Pecunia* 15 (2012): 1-57; Gómez Camacho, F. *Economía y filosofía moral: la formación del pensamiento económico en la escolástica española* (Madrid: Síntesis, 1998); Jiménez Muñoz, F.J. *La usura: evolución histórica y patología de los intereses* (Madrid: Dykinson, 2010); Vilar, P. “El problema de la formación del capitalismo”, en *Crecimiento y desarrollo* (Barcelona: Crítica, 2001), pp. 91-101.

70 Vitoria. *Contratos y usura*, 143, también 181: “por causa del daño, porque los usureros agotarían las posibilidades de los hombres y los empobrecerían y los bienes de la república quedarían en manos de unos pocos”. Lo aquí presentado se publicó más extensamente en: Zorroza, M^a Idoya. “Usura y codicia en tiempos del Greco”, en *Las pasiones y las virtudes en la época del Greco* (Pamplona: Euns, 2017), 185-199 y “Supuestos antropológicos en el tratamiento de la usura según F. de Vitoria”, *Cultura Económica* (2013), 19-29. Domingo de Soto tímidamente da algunos pasos en esa dirección y Martín de Azpilcueta justifica un moderado interés por “obligarse a prestar”.

71 Vitoria. *Contratos y usura*, 171-232.

72 Vitoria. *Contratos y usura*, 84.

73 Vitoria. *Contratos y usura*, 125.

de las necesidades propias y familiares (como Vitoria afirma respecto del comercio); mirando si con esta acción o acciones se lesiona gravemente el bien debido a otras personas, o si lesiona gravemente el bien propio de esa comunidad. Por ejemplo, es necesario que existan comerciantes que se lucren con el transporte de mercancías, cambistas que faciliten gestiones económicas sin presencia real de monedas, vendedores que vendan aplazada o anticipadamente las cosas; también es necesario que haya quienes se encarguen de almacenar trigo, comprarlo en el tiempo de la cosecha y puedan guardarlo en los lugares oportunos para después poder venderlo. Todo ello es necesario, es un servicio que se ofrece al otro y a la comunidad, y por este servicio es justo un moderado beneficio⁷⁴. Mediante ese servicio y ese beneficio se consigue, no sólo la subsistencia personal o familiar, sino también la dotación a la comunidad de unos bienes que serían inviables de otro modo. Pero cuando dicha práctica busca desordenadamente el lucro atentando al bien común, es injusta especialmente porque implica un mal y perjuicio para la comunidad entera.

La argumentación de que sea un bien para la república había sido utilizada por Vitoria para justificar la incorporación de oficios nuevos que cobraban sentido en una sociedad que había cambiado su modelo económico. Es así en cuanto al cambio de monedas, pues respecto de la profesionalización del cambista, refiere que: “Es lícito al cambista recibir algo más. [...] por razón del trabajo, de la industria, y del peligro, y por razón de las costas: porque hay un trabajo y un peligro en enviar el dinero a Roma y por razón de la industria, porque vosotros no sabríais enviarlo y aquél lo envía con su industria”⁷⁵.

La incorporación de un oficio, la del cambiador, que es necesario para el buen funcionamiento del mercado y el intercambio de bienes, y el que pueda cobrar por lo que, en otras circunstancias, no genera un beneficio, apelando al servicio que se realiza a la república, e incluso podríamos añadir a la profesionalización de ese servicio (pues implica un trabajo, dedicación y un *saber* específico incluso) es un argumento que subraya Vitoria; ese beneficio se puede pedir: “por razón del servicio, porque le presta este servicio a aquél: el tener él mismo el dinero en Roma. Y generalmente por cualquier servicio que uno no esté obligado a prestar a otro, puede exigir algo por encima del capital, ya sea porque este beneficio consta por el trabajo y las costas”⁷⁶.

74 Vitoria. *Contratos y usura*, 123-135.

75 Vitoria. *Contratos y usura*, 239.

76 Vitoria. *Contratos y usura*, 239.

Podría verse ese *prestar* o incluso *el disponerse a prestar* como un servicio, como avalar, salir fiador de otro, o asegurarle, por los que sí puede recibir una cantidad pecuniaria, puesto que a cambio de cualquier beneficio temporal sí le está permitido a alguien recibir algo más y exigirlo cuando no se está obligado⁷⁷. Este argumento es el que posibilitó la progresiva incorporación de los montes de piedad como instrumentos financieros, aunque Vitoria lo rechaza porque implica un cambio de signo al *prestar*: en la concepción que hereda y continúa, el prestar es una actividad no obligada y gratuita, y lo máximo que concede es un beneficio espiritual o la consolidación de los lazos de amistad y vínculos interpersonales entre los miembros de dicha comunidad⁷⁸.

III. ANÁLISIS DE UNA PROPUESTA: CAPITALISMO HONESTO. UNA HERRAMIENTA EFICIENTE EN LA LUCHA CONTRA LA POBREZA⁷⁹

El análisis de las propuestas de Vitoria sobre el bien común, el encaje de la propiedad en él, el dominio como uso, el destino universal de los bienes, y los pilares del bien común que descansan en el trabajo entendido como un servicio integral a la sociedad y su comunicación, las hacen convergentes a propuestas contemporáneas como la que aquí se describe, denominada “capitalismo honesto”, que se propone a continuación como un ejemplo práctico de aplicación.

Las líneas que siguen constituyen una presentación sintética de un documento mucho más amplio –actualmente en prensa– presentado como ponencia en el VIII Encuentro de Historia del Pensamiento, celebrado en Salamanca en julio de 2020, en el que se aborda el planteamiento, el desarrollo y la implementación de un elemento eficaz y eficiente en la lucha contra la pobreza.

77 Vitoria. *Contratos y usura*, 136.

78 Vitoria. *Contratos y usura*, 192.

79 Una categorización de la pobreza en términos puramente cualitativos puede encontrarse en Schlag, Martin. *Cómo poner a dieta al canibal. Ética para salir de la crisis económica* (Madrid: Rialp, 2015), 138. Puede consultarse, al respecto, los trabajos: Drucker, Peter F. *On the profession of Management* (Boston: Harvard Business School, 2003); Porter, Michael E. y Kramer, Mark R. “Creating shared value, how to reinvent capitalism and unleash a wave of innovation and growth”. *Harvard Business Review*, Jan-Feb (2011); Martínez-Echevarría, Miguel Alfonso. “La empresa, un camino hacia el humanismo”, *Cuadernos empresa y humanismo* 116 (2011): 109-150; Christensen, K. “Entrevista a Michael Porter, la creación de valor compartido”, *Harvard Deusto Business Review* 254 (2016); Sandel, Michael J. *What money can't buy. The moral limits of markets* (New York: Farrar, Strauss and Giroux, 2012); Max-Neeff, Manfred; Elizalde, Antonio; Hoppenhayn, Martín. *Desarrollo a escala humana. Opciones para el futuro* (Madrid: Biblioteca CF + S, 2010); Werhane, P. H., Kelley, S. P., Hartman, L. P., Moberg, D. J. *Alleviating poverty through profitable partnerships: Globalization, markets, and economic well-being* (New York: Routledge, 2009).

Mitigar la pobreza en el mundo no provendrá, esencialmente, ni de ayudas asistenciales contra las situaciones de urgencia ni de los planes económicos que las organizaciones internacionales implementan para los países pobres. Tomándonos en serio las consecuencias de una mirada que prima el bien común y el uso en el destino universal de los bienes, se puede advertir que para paliar realmente la pobreza en el mundo, en primera instancia, debe hacerse una “inversión de impacto” que los países desarrollados realicen en los países pobres, y de la inversión autóctona derivada de ésta, en segunda instancia, ambos mecanismos pueden iniciar un círculo virtuoso inclusivo que vaya mitigando la pobreza de forma gradual y sostenible.

La propuesta para mitigar la pobreza que se propone tiene las siguientes características:

1. Está iniciada, orientada e impulsada por la iniciativa privada de los países desarrollados.

2. No pretende actuar internamente en los países menos desarrollados, ni cambiar las estructuras políticas extractivas actuales, sino favorecer el desarrollo de los países pobres que son menos corruptos.

3. Pretende orientar la ayuda, la inversión de impacto, dando preferencia a los países más pobres y menos corruptos.

Hay, sin embargo, un par de serios problemas para que la inversión de impacto foránea se movilice hacia determinados países: la inseguridad jurídica y la corrupción propiciada por las minorías dominantes extractivas⁸⁰ de esos países en beneficio sólo de unos pocos.

Se propone constituir un “fondo de apoyo a la inversión privada” que aportase un porcentaje de las inversiones que las empresas privadas quisieran libremente hacer en una serie de países pobres seleccionados, porcentaje que no sería idéntico para todos los países. Dicho porcentaje sería tanto mayor cuanto más pobre sea el país y cuánto menos corrupto sea. Así, en un país muy pobre y poco corrupto, ese porcentaje sería alto, de forma que, si una empresa privada decide

⁸⁰ Las instituciones políticas extractivas son aquellas en las que una exigua minoría oligárquica es capaz de tener un poder casi omnímodo que, ejercido despóticamente en su provecho, permite que sea sólo esa misma oligarquía la que pueda acceder a la riqueza, vetando el acceso a la riqueza completamente al resto de la población, a la que somete para extraer de ella toda la riqueza posible, sumiéndola por tanto en la pobreza. Las instituciones políticas extractivas generan instituciones económicas extractivas, a su vez, estas instituciones económicas extractivas retroalimentan a las estructuras políticas para que puedan mantener su carácter. En Acemoglu, Daron y Robinson, James. *Por qué fracasan los países. Los orígenes del poder, la prosperidad y la pobreza* (Bilbao: Deusto, 2012).

invertir en dicho país una cierta cantidad de dinero, el fondo de apoyo a la inversión privada aportase, digamos, un 30 o un 40% del total a invertir en forma de inversión de impacto. En países con mayor corrupción o menor pobreza, ese porcentaje sería menor o no existiría. Cuanto mayor sea ese porcentaje de inversión de impacto, mayor será la rentabilidad medida en términos de Tasa Interna de Retorno (TIR) que obtendría la empresa privada que realice la inversión. Esto puede hacer que proyectos que, sin esa ayuda, no serían suficientemente rentables y no se abordarían, lo fuesen y que, en consecuencia, la inversión se realizase para iniciar o ayudar a poner en marcha el proceso de desarrollo inclusivo y sostenible para el país, para esa sociedad. Es importante ver que el dinero aportado por el fondo de apoyo a la inversión privada no implica forzar ninguna decisión de las empresas potencialmente inversoras.

¿A qué países orientar la ayuda? La respuesta requiere conjugar dos variables, pobreza y corrupción para crear un índice combinado único de ambas variables que permitiese seleccionar los países beneficiarios de la ayuda del fondo de inversión privada.

Un buen indicador de la pobreza, y con el que se trabaja fácilmente, es el PIB per cápita ajustado al poder adquisitivo (PPA). Otra cuestión es definir lo que se entiende por país pobre. Usaremos el criterio de la Unión Europea –pobreza relativa– que se define cuando los ingresos de los ciudadanos de un país no alcanzan el 60% de la mediana en la distribución de los ingresos del conjunto de países considerado. Cuanto más bajo sea este porcentaje menos serán los países considerados como pobres relativos, pero más severa será su pobreza. Se ha tomado como base de análisis 155 países⁸¹ del mundo. Si los ordenamos de más pobre a más rico, la mediana está en el país 78, Sri Lanka, con un PIB per cápita PPA de 14.217 \$PPA. Tomando dicha cifra como mediana, el umbral de pobreza se situaría por debajo de los 8.530 \$PPA. Por debajo de este listón se encuentran 54 países de los que el más rico de los pobres sería la República popular democrática de Laos con un PIB per cápita de 8.173 \$PPA y el más pobre entre los pobres sería Burundi con 761 \$PPA.

Por otro lado está la corrupción: existe un índice de corrupción percibida, elaborado por *Transparency International*, que ordena los países por su “limpieza” (como antónimo a corrupción), siendo 100 un país completamente limpio

81 En el trabajo mencionado se detallan los países considerados y analizados junto con los datos de dicho análisis y los resultados obtenidos, cfr. Alé-Ruiz y Alfaro Drake. “Capitalismo honesto”.

de corrupción y 0 absolutamente corrupto⁸². Este índice se mueve en 2019, último año con datos publicados, entre un 87 para Dinamarca y Nueva Zelanda y un 9 para Somalia.

Ambos índices se pueden combinar en un índice único, al que llamar “índice combinado Pobreza-Corrupción”, que prime a los países pobres y no corruptos frente a los países pobres y corruptos⁸³. Aplicándolo se obtiene una lista de países pobres candidatos a recibir la ayuda del fondo de inversión de impacto.

¿De dónde saldría el dinero del fondo? ¿Es mucho dinero o poco dinero en términos de efectividad en la lucha contra la pobreza? ¿Es rentable esta inversión? El fondo propuesto podría nutrirse del Impuesto de Sociedades e IRPF de los países de la UE más Suiza, EEUU, Canadá, Australia, Nueva Zelanda, U.K. y Japón. Aquellas empresas y ciudadanos que desearan que una parte de sus impuestos se destinase a ese fondo de ayuda al desarrollo, al fondo de inversión de impacto, lo indicarían así en su declaración fiscal, un buen ejercicio de liberalidad. Estos países, en su conjunto, han tenido, según datos de 2019 del FMI un PIB conjunto de 55,3 billones europeos (millones de millones) de dólares corrientes. Si tan sólo se consiguiese para el fondo de desarrollo un 0,5% de esa cifra, la cantidad anual de dotación del fondo de inversión de impacto sería de 276.566 millones de dólares. Suponiendo que el fondo de inversión de impacto aporte un 20% del volumen de inversión total que las empresas privadas realicen, el volumen total de la inversión que los países ricos harían en los países pobres asciende a 1,38 billones europeos de dólares, más que suficiente para promover el desarrollo económico de los países seleccionados.

Por tanto, con una pequeña parte del PIB de los países ricos mencionados y usando el fondo de inversión de impacto como herramienta, se obtendría una gran cantidad de dinero para inversiones productivas en los países candidatos gracias al efecto multiplicador que la actuación de las empresas privadas tiene aminorando la pobreza de forma sistemática en los países más pobres y menos corruptos del mundo. Esta inversión es altamente rentable, tanto a nivel humanitario como a nivel de inversión de futuro (sostenibilidad), ya que no hay duda de que los países ricos y civilizados del mundo se juegan su futuro en ser capaces de acabar con la miseria en el resto del mundo.

82 Cfr. el índice *Transparency International* (<http://www.transparency.org/>).

83 La descripción completa de la construcción y resultados de aplicar este índice se encuentra en el trabajo mencionado: Alé-Ruiz y Alfaro Drake. “Capitalismo honesto”.

El fondo propuesto, ¿es transparente? ¿Cómo se repartiría el dinero de ese fondo entre los países beneficiarios?

Con el mecanismo propuesto en los párrafos precedentes ninguna persona u organismo hace un reparto del dinero del fondo de inversión de impacto entre los países candidatos. Es decir, no da lugar a influencias políticas o de intereses particulares en dicho reparto gracias a cómo funciona el fondo. Lo que se hace con el dinero del fondo es completar con un determinado porcentaje las inversiones que, de forma absolutamente voluntaria, quieran hacer empresas privadas –y únicamente privadas, para evitar injerencias de Estados con dinero público administrado con criterios políticos– en esos países.

¿Quién gobernaría este fondo? El diseño operativo del fondo expuesto brevemente en el epígrafe anterior precisa del correspondiente diseño organizativo para su implementación, diseño organizativo que debe estar enmarcado por las funciones de administración del fondo. Las funciones organizativas principales se reducirían a cuatro:

1. Elaborar con la periodicidad establecida, y siguiendo *ad pedem litterae* el sistema descrito la lista de los países beneficiarios.

2. Vigilar que las inversiones de las empresas privadas a las que se ha asignado un complemento con dinero del fondo se están llevando realmente a cabo por dichas empresas privadas y acompasar la entrega puntual del dinero del fondo al ritmo de realización de la inversión, sin retrasos burocráticos pero con total limpieza y transparencia.

3. Fijar cada año la proporción entre el porcentaje máximo y el mínimo de complemento, de acuerdo con un algoritmo predefinido en función de las diferencias de índice de transparencia entre el primer país y el último de la lista de candidatos.

¿Quién podría gobernar este fondo? Proponemos un Consejo Gestor formado por dos perfiles de personas. Por un lado funcionarios de alto nivel, de gran prestigio, sin cargos políticos, y no elegidos por políticos, de los países del mundo con una menor corrupción, aquellos que tienen un índice de transparencia igual o superior a 80, que son⁸⁴: Nueva Zelanda, Dinamarca, Finlandia, Suecia, Suiza, Noruega, Países Bajos y Alemania.

Por otro lado, altos directivos de las empresas cotizadas en los índices selectivos de las bolsas de los países que aportan el dinero del fondo con las más

84 Datos correspondientes a 2019 (cfr. <https://www.transparency.org/en/>).

altas calificaciones en un índice de transparencia y buen gobierno corporativo que se tome como referencia. El número de empresas sería el mismo que el de países integrantes del fondo, pero no debería haber cuotas de empresas por país ni por tipo de empresa. Si las empresas más transparentes fuesen todas –digamos– canadienses, no debería haber nada que impidiese que la totalidad de los altos directivos del Consejo Gestor fuesen canadienses. El papel de este Consejo Gestor no sería, como ha quedado claro, decidir en qué países o en qué cantidades o en qué empresas invertir, ya que esto vendría dado automáticamente por la selección de países realizada y por el afán inversor de las empresas privadas en esos países.

A MODO DE CONCLUSIONES

Pese al contexto y las condiciones de su desarrollo, el modo de abordar Francisco de Vitoria el problema de la construcción del bien común para la sociedad humana y la articulación en ella del dominio como uso y la comunicación de los bienes, propiedad y pobreza, liberalidad y justicia, no sólo ofrece un conocimiento históricamente situado, más o menos relevante, sino también unas sugerencias teórico-prácticas que proyectan herramientas prácticas que ayuden de forma eficaz y eficiente en la lucha contra la pobreza en el mundo. Es la propuesta que aquí se ha denominado “capitalismo honesto”.

En concreto, esta herramienta realiza un primer cambio de signo al preguntarse por las causas de la riqueza, en vez de cuestionar y paliar las causas de la pobreza. Igualmente, toma como punto de partida primario para la lucha contra la pobreza en el mundo a las personas y considera que la solución debe contener elementos no sólo económicos, sino también sociales, que permitan una dinámica de círculo virtuoso entre dos co-principios: el desarrollo económico y el desarrollo del bien común.

Un sistema que funcionase sobre estas bases surtiría un efecto inmensamente mayor que cualquier plan de ayuda al desarrollo elaborado por entidades públicas internacionales con intereses políticos, lastrados por la burocracia y administrados por gobiernos autóctonos corruptos.

Finalmente, aplicando de forma práctica, el hecho de que el bien común conforme a Vitoria no sea instrumental, se abunda en el hecho de que el futuro de los países ricos y civilizados pasa por crear y fomentar desarrollo en los países pobres. El mundo no puede subsistir civilizadamente con el triste espectáculo de la pobreza. Pero, además, si no se hace así, la presión migratoria de la

huida de la pobreza en estos países será cada vez mayor y creará serias disfunciones en los países hacia los que se dirige esa migración que huye de la pobreza. Nos va en ello la supervivencia como civilización.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Acemoglu, Daron y Robinson, James. *Por qué fracasan los países. Los orígenes del poder, la prosperidad y la pobreza*. Bilbao: Deusto, 2012.
- Alé-Ruiz, Rafael y Alfaro Drake, Tomás. “Capitalismo honesto. una herramienta eficiente en la lucha contra la pobreza”, en: *Dignidad humana: riqueza y pobreza en la filosofía y la cultura del Renacimiento y el Siglo de Oro*. Madrid: Sindéresis, en prensa.
- Alé-Ruiz, Rafael. “Repensar la organización empresarial. Aportaciones vitorianas al modelo actual de empresa”. *Revista Empresa y Humanismo* 19, 1 (2016): 65-92.
- Aquino, Tomás de. *Summa Contra Gentes*. Madrid: BAC, 1967-1968.
- Aquino, Tomás de. *Summa Theologiae*. Texto latino de la edición crítica Leonina y traducción y anotaciones, 16 volúmenes. Madrid: La Editorial Católica (BAC), 1947-1960.
- Tomás de Aquino. *Comentario a la Política de Aristóteles*. Pamplona: Euns, 2001.
- Tomás de Aquino. *Opúsculos y cuestiones selectas. IV: Teología (2)*. Madrid: BAC, 2007.
- Aristóteles. *Ética Nicomáquea, Ética Eudemia*. Madrid: Gredos, 1995.
- Aristóteles. *Metafísica*. Madrid: Gredos, 1970.
- Baciero Ruiz, Francisco T. “El concepto de derecho subjetivo y el derecho a la propiedad privada en Suárez y Locke”. *Anuario Filosófico* 45, 2 (2012): 391-421.
- Baciero Ruiz, Francisco T. *Poder, ley y sociedad en Suárez y Locke (Un capítulo en la evolución de la filosofía política del s. XVII)*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 2008.
- Barrientos García, José. *Repertorio de moral económica (1526-1670). La Escuela de Salamanca y su proyección*. Pamplona: Euns, 2011.
- Borisonik, Hernán. “Pensando el trabajo a través de Aristóteles”. *Astrolabio. Revista internacional de filosofía* 12 (2011): 1-8.
- Brufau Prats, Jaime. “La noción analógica del dominium en Santo Tomás, Francisco de Vitoria y Domingo de Soto”. *Salmanticensis* 4 (1957): 96-136.
- Carpintero Benítez, Francisco. “Los escolásticos españoles en los inicios del liberalismo político y jurídico”. *Revista de estudios histórico-jurídicos* 25 (2003): 341-373.
- Castillo Córdova, Genara y Zorroza, M^a Idoya. “Actividad económica y acción moral. Una revisión del supuesto antropológico moderno en la descripción del mercado de Francisco de Vitoria”. *Revista Empresa y Humanismo* 19, 1 (2016): 65-92.
- Chafuen, Alejandro. *Christians for Freedom: Late Scholastic Economics*. San Francisco: St. Ignatius Press, 1986.

- Chafuen, Alejandro. *Economía y ética: raíces cristianas de la economía de libre mercado*. Madrid: Rialp, 1991.
- Chafuen, Alejandro. *Raíces cristianas del libre mercado*. Madrid: El Buey Mudo, 2009.
- Cicerón, Marco Tulio. *Sobre la naturaleza de los dioses*. Madrid: Gredos, 1999.
- Clavero, B. *Usura: del uso económico de la religión en la historia*. Madrid: Tecnos, 1984.
- Coujou, Jean Paul y Zorroza, M^a Idoya. *Bibliografía vitoriana*. Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2014.
- Christensen, K. “Entrevista a Michael Porter, la creación de valor compartido”, *Harvard Deusto Business Review* 254 (2016)
- Cruz Prados, Alfredo. *Filosofía política*. Pamplona: Eunsa, 2009.
- Cuevas Moreno, Ricardo. “Economía y ética en la obra de Adam Smith: la visión moral del capitalismo” (1^a p.). *Ciencia y Sociedad: República Dominicana* 34, 1 (2009): 52-79; (2^a p.). *Ciencia y Sociedad: República Dominicana* 34, 2 (2009): 206-233.
- Del Vigo Gutiérrez, Abelardo. *Cambistas, mercaderes y banqueros en el Siglo de Oro español*. Madrid: BAC, 1997.
- Del Vigo Gutiérrez, Abelardo. *Economía y ética en el siglo XVI. Estudio comparativo entre los Padres de la Reforma y la Teología española*. Madrid: BAC, 2006.
- Dempsey, B. *Interest and Usury*. London: Dennis Dobson, 1948.
- Díaz, Bárbara. *El internacionalismo de Vitoria en la era de la globalización*. Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2005.
- Drucker, Peter F. *On the profession of Management*. Boston: Harvard Business School, 2003.
- Elguea, Javier. “*Homo economicus* vs. *homo sapiens sapiens*: una crítica de la razón arrogante”. En *Razón y desarrollo: el crecimiento económico, las instituciones y la distribución de la riqueza espiritual*, 81-116. México: Colegio de México, 2008.
- Espósito, Constantino. “Suárez: filósofo barroco”. *Cauriensia: revista anual de Ciencias Eclesiásticas* 12 (2017): 25-42.
- Faraco, C. “*Faciamus hominem*: reflexión sobre el libro V del *Tractatus de opere sex dierum* de Suárez”. *Cauriensia: revista anual de Ciencias Eclesiásticas* 12 (2017): 153-168.
- Fernández Peychaux, Diego A. “La justicia como pretensión política. John Locke entre el Medioevo y la Modernidad”, *Bajo palabra. Revista de filosofía* 5 (2010): 239-250.
- Fraile, Pedro. “El debate sobre el trabajo en los orígenes del capitalismo”. *Scripta Nova* 6, 119 (2002).
- Fuentes Quintana, Enrique. *Economía y economistas españoles*. Vol. 2: *De los orígenes al mercantilismo*. Madrid: Galaxia Gutenberg : Círculo de Lectores, 1999.
- Gamba, C. *Licita usura. Giuristi e moralisti tra medioevo ed età moderna*. Roma: Viella, 2003.
- Gehlen, Arnold. *Antropología filosófica. Del encuentro y descubrimiento del hombre por sí mismo*. Barcelona: Paidós, 1993.

- Gómez Camacho, Francisco. *Economía y filosofía moral: la formación del pensamiento económico en la escolástica española*. Madrid: Síntesis, 1998.
- González Ferrando, J.M. “La idea de ‘usura’ en la España del siglo XVI: consideración especial de los cambios, juros y asientos”, *Pecunia* 15 (2012): 1-57.
- Grice Hutchinson, Marjorie. *Early Economic Thought in Spain, 1170-1740*. London: Allen & Unwin, 1975.
- Innerarity, Carmen. “La comprensión aristotélica del trabajo”, *Anuario Filosófico* 26 (1993): 69-108.
- Jiménez Muñoz, F.J. *La usura: evolución histórica y patología de los intereses*. Madrid: Dykinson, 2010.
- Lachance, Louis. *Humanismo político. Individuo y estado en Tomás de Aquino*. Pamplona: Eunsa, 2001.
- Lassalle Ruiz, José M. *John Locke y los fundamentos modernos de la propiedad*. Madrid: Dykinson, Universidad Carlos III, 2001.
- Lázaro Pulido, Manuel y Zorroza, M^a Idoya. “Uso, dominio y propiedad en la Escuela Franciscana”. *Cauriensia: revista Anual de Ciencias Eclesiásticas* 11 (2016): 23-51.
- Lluch, Ernest; Gómez Camacho, Francisco; Robledo Hernández, Ricardo (eds.). *El pensamiento económico de la escuela de Salamanca*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1998.
- Mantovani, Mauro. “Cenni sul contributo della ‘Scuola di Salamanca’ al pensiero economico e alla riflessione sul commercio e sulla povertà”, en: Massimo Crosti, Mauro Mantovani (eds.), *Per una finanza responsabile e solidale. Problemi e prospettive*. Roma: LAS Angelicum University Press, 2013, pp. 129-165.
- Martínez-Echevarría, Miguel Alfonso. “La empresa, un camino hacia el humanismo”, *Cuadernos empresa y humanismo* 116 (2011): 109-150.
- Max-Neef, Manfred; Elizalde, Antonio; Hopenhayn, Martín. *Desarrollo a escala humana. Opciones para el futuro*. Madrid: Biblioteca CF + S, 2010.
- McPherson, C. B. *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*, trad. J. R. Capella. Madrid: Trotta, 2005.
- Moreira, Ivone. “Suárez in eighteenth century British political thought.: Burke’s political thought and Suárez’s inheritance”. *Cauriensia: revista anual de Ciencias Eclesiásticas* 13 (2018): 479-502.
- O’Boyle, Edward J. “Requiem for Homo Economicus”. *Journal of Markets and Morality* 10, sec. 2 (2007): 321-337.
- Peig Ginabreda, Concepción. “Génesis del concepto de trabajo en Santo Tomás. Su contexto histórico y doctrinal”, *Excerpta e Dissertationibus in Sacra Theologia* 50, 2 (2006): 53-143.
- Peiró, Juliana y Zorroza, M^a Idoya. “La noción de libertad como *causa sui* en Tomás de Aquino”. *Cauriensia: revista Anual de Ciencias Eclesiásticas* 9 (2014): 435-449.

- Pena López, José Atilano y Sánchez Santos, José Manuel. “Los fundamentos morales de la economía. Una relectura del problema de Adam Smith”, *Revista de economía institucional* 9, 16 (2007): 63-87.
- Pennance-Acevedo, Ginna M. “St. Thomas Aquinas and John Locke on Natural Law”, *Studia Gilsoniana* 6, 2 (2017): 221-248.
- Porter, Michael E. y Kramer, Mark R. “Creating shared value, how to reinvent capitalism and unleasch a wave of innovation and growth”. *Harvard Business Review* jan.-feb. (2011)
- Ramírez Santos, Celia Alejandra y Egío, José Luis. *Conceptos, autores, instituciones. Revisión crítica de la investigación reciente sobre la Escuela de Salamanca (2008-19) y bibliografía multidisciplinar*. Madrid: Dykinson, 2020.
- Sandel, Michael J. *What money can't buy. The moral limits of markets*. NewYork: Farrar, Strauss and Giroux, 2012.
- Scalzo, Germán y Moreno Almárcegui, Antonio. “La Escuela de Salamanca según José Barrientos: Origen, difusión e impacto intelectual en Europa”. *Cauriensia: revista anual de Ciencias Eclesiásticas* 15 (2020): 279-299.
- Schumpeter, Joseph A. *History of Economic Analysis*. Ed. Elizabeth Boody Schumpeter. Nueva York, EUA: Oxford University Press, 1963; trad. cast.: *Historia del análisis económico*. Barcelona: Ariel, 1971.
- Segovia, Juan Fernando. “John Locke, la ley natural y el catolicismo”. *Verbo: Revista de formación cívica y de acción cultural, según el derecho natural y cristiano* 529-530 (2014): 773-800.
- Schlag, Martin. *Cómo poner a dieta al caníbal. Ética para salir de la crisis económica*. Madrid: Rialp, 2015.
- Smith, Adam. *Investigación de la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, introducción E. Fuentes Quintana, L. Perdices de Blas. Valladolid: Junta de Castilla y León, 1996.
- Smith, Adam. *Lecciones sobre jurisprudencia*. Madrid: Ministerio de la Presidencia, Justicia, Centro Estudios Políticos y Constitucionales, 1996.
- Smith, Adam. *Teoría de los sentimientos morales*, estudio preliminar de Carlos Rodríguez Braun. Madrid: Alianza editorial, 2013.
- Tattay, Szilárd. “Francisco Suárez as the Forerunner of Modern Rationalist Natural Law Theories?”. *Cauriensia: revista anual de Ciencias Eclesiásticas* 12 (2017): 191-211.
- Titos Lomas, Francisco. *La filosofía política y jurídica de Francisco de Vitoria*. Córdoba: Cajasur, 1993.
- Udi, Juliana. “John Locke y la educación para la propiedad”. *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía* 20, 1 (2015): 7-27.
- Vaughn, Karen I. “Teoría de la propiedad de John Locke: Problemas de interpretación”. *Revista Libertas* (Instituto Universitario ESEADE) 3 (1985).

- Vilar, Pierre. “El problema de la formación del capitalismo”, en *Crecimiento y desarrollo*. Barcelona: Crítica, 2001.
- Vío, Tomás de (Cayetano). *Tractatus De usura, De cambiis, De Monte Pietatis, en In Summae Theologiae Sancti Thomae*. Antuerpiae, 1576.
- Vitoria, Francisco de. *Contratos y usura*. M^a Idoia Zorroza (ed.). Pamplona: Eunsa, 2006.
- Vitoria, Francisco de. *De dominio* (II-II, q. 62), en *Comentarios a la Secunda secundae de Santo Tomás*. Tomo III: *De iustitia* (qq. 57-66), edición preparada por el R.P. Vicente Beltrán de Heredia O.P. Salamanca: Biblioteca de teólogos españoles, 1934.
- Vitoria, Francisco de. *Obras de Francisco de Vitoria*. Madrid: BAC, 1960.
- Vitoria, Francisco de. *Cuestiones sobre la misericordia, la limosna y la beneficencia*, edición de M^a Idoia Zorroza y Francisco Javier Sagüés Sala (en preparación).
- Vitoria, Francisco de. *Comentarios a la Prima Secundae de la Summa Theologiae de Santo Tomás*. 1, *De Beatitudine / Sobre la Felicidad* (qq. 1-5), introducción, edición y traducción de Augusto Sarmiento y M^a Idoia Zorroza. Pamplona: Eunsa, 2018.
- Vitoria, Francisco de. *De actibus humanis / Sobre los actos humanos*, edición de Augusto Sarmiento. Frankfurt: Frommann-Holzboog, 2014.
- Vitoria, Francisco de. *Comentarios a la Prima Secundae de la Summa Theologiae de Santo Tomás*. 3, *De passionibus, habitibus et virtutibus / Sobre las pasiones, hábitos y las virtudes*, introducción, edición y traducción de Augusto Sarmiento y M^a Idoia Zorroza. Pamplona: Eunsa, 2018.
- Vitoria, Francisco de. *Comentarios a la Prima Secundae de la Summa Theologiae de Santo Tomás*. 4, *De donis, beatitudinibus, fructibus, vitiis et peccatis / Sobre los dones, las bienaventuranzas, los frutos, vicios y pecados*, introducción, edición y traducción de Augusto Sarmiento y M^a Idoia Zorroza. Pamplona: Eunsa, 2018.
- Vitoria, Francisco de. *Comentarios a la Prima Secundae de Summa Theologiae de Santo Tomás*. 5, *De legibus / Sobre las leyes*, introducción, edición y traducción de Augusto Sarmiento. Pamplona: Eunsa, 2019.
- Vitoria, Francisco de. *Comentarios a la Prima Secundae de Summa Theologiae de Santo Tomás*. 6, *De gratia / Sobre la gracia*, introducción, edición y traducción de Augusto Sarmiento y M^a Idoia Zorroza. Pamplona: Eunsa, 2019.
- Werhane, P. H., Kelley, S. P., Hartman, L. P., Moberg, D. J. *Alleviating poverty through profitable partnerships: Globalization, markets, and economic well-being*. New York: Routledge, 2009.
- Young, Jeffrey T. *Economics as a Moral Science: The Political Economy of Adam Smith*. Cheltenham, U.K.: Edward Elgar, 1997.
- Zorroza, M^a Idoia. “La definición del dominio según Alberto Magno”. *Cauriensia: revista Anual de Ciencias Eclesiásticas* 8 (2013): 411-432.
- Zorroza, M^a Idoia. “La disputa sobre la raíz del dominio: la posición de Domingo Báñez”. *Azafea. Revista de Filosofía* 20, 1 (2018): 71-91.

- Zorroza, M^a Idoya. “Notas sobre la antropología del *dominio rei* en Francisco de Vitoria”. *Recherches Philosophiques* 7 (2011): 105-126.
- Zorroza, M^a Idoya. “Supuestos antropológicos en el tratamiento de la usura según F. de Vitoria”, *Cultura Económica* (2013), 19-29.
- Zorroza, M^a Idoya. “Usura y codicia en tiempos del Greco”, en *Las pasiones y las virtudes en la época del Greco*. Pamplona: Eunsa, 2017, 185-199.
- Zorroza, M^a Idoya (ed.). Monográfico: “La vigencia de la Escuela de Salamanca para el hecho económico”. *Revista empresa y humanismo* 1/169 (2016), 1-198.
- Zorroza, M^a Idoya (ed.). *Antropología del dominio y la propiedad en la Escuela de Salamanca*. Madrid / Porto / Salamanca: Sindéresis / Universidad Pontificia de Salamanca, 2023.

M^a Idoya Zorroza Huarte
Facultad de Educación
Universidad Pontificia de Salamanca
C. Henry Collet, 52-70
37007 Salamanca (España)
<https://orcid.org/0000-0002-3195-4101>

Rafael Alé Ruiz
Facultad de Derecho, Empresa y Gobierno
Universidad Francisco de Vitoria
Ctra. Pozuelo-Majadahonda KM 1.800
28223 Pozuelo de Alarcón, Madrid (España)
<https://orcid.org/0000-0002-8580-9735>



**IDAS Y VENIDAS POR EL MEDITERRÁNEO: ENVIADOS
HISPÁNICOS EN LA CURIA ROMANA DURANTE EL
PONTIFICADO DE EUGENIO IV (1431-1447)***

***GOING AND COMING ACROSS THE MEDITERRANEAN SEA:
HISPANIC ENVOYS IN THE ROMAN CURIA DURING
THE PAPACY OF EUGENE IV (1431-1447)***

ALBERT CASSANYES ROIG
Universitat de les Illes Balears

Recibido: 11/09/2022

Aceptado: 26/01/2023

RESUMEN

En este artículo se estudian las personas originarias de los reinos de la península ibérica que recibieron una *littera passus* del papa Eugenio IV (1431-1447). La concesión de este salvoconducto para circular por los dominios papales implicaba que el beneficiario estaba o tenía que viajar a la Curia Romana, establecida en Roma, Bolonia o Florencia. La mayor parte de los que se vieron agraciados con este documento fueron personas que tenían que desarrollar una misión diplomática. Muchos de ellos fueron enviados por los soberanos hispánicos ante el pontífice, aunque también se dio el caso de

* Este trabajo se enmarca dentro del Proyecto I+D+i “‘Identidades colectivas y solidaridades de grupo en la Edad Media” (PID2022-136257NB-I00), financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación, y cuyo investigador principal es el Dr. Flocel Sabaté, de la Universitat de Lleida. Abreviaturas utilizadas: AAV (Archivo Apostólico Vaticano); ACA (Archivo de la Corona de Aragón).

representantes papales que fueron remitidos a los reyes de Castilla, la Corona de Aragón y Portugal. A pesar de que las *litterae passus* suelen estar bastante abreviadas, y, por ello, la información que ofrecen es escasa, esta tipología documental permite identificar a los hispánicos que iban y venían por el Mediterráneo occidental, entre la península ibérica y la italiana, al mismo tiempo que permite extraer una serie de características relativas a la movilidad por tierras pontificias.

Palabras clave: Castilla, Corona de Aragón, diplomacia, Eugenio IV, *litterae passus*, Portugal.

ABSTRACT

This paper studies the people native to the Iberian kingdoms who received a *littera passus* issued by Pope Eugene IV (1431-1447). The concession of this letter of safe-conduct to move around the papal territories implied that the beneficiary was or had to travel to the Roman Curia, settled in Rome, Bologna or Florence. The most of the people that were favoured with this document had to accomplish a diplomatic mission. Many of them were sent to the pontiff by the Hispanic sovereigns, although the pope also sent their own representatives to the kings of Castile, the Crown of Aragon and Portugal. Despite the fact that *litterae passus* usually are quite abridged, and their information is scarce, this documentary typology permits the identification of the Hispanic that travelled around the Western Mediterranean Sea, between the Iberian Peninsula and the Italian Peninsula, and also obtaining some characteristics regarding the mobility around the papal lands.

Keywords: Castille, Crown of Aragon, diplomacy, Eugene IV, *litterae passus*, Portugal.

I. INTRODUCCIÓN

La movilidad en la Edad Media es uno de los temas clásicos de la historiografía. La bibliografía sobre las expediciones comerciales que abrían nuevas fronteras, las peregrinaciones que llevaban a los devotos hasta Tierra Santa, por el este, o a Santiago de Compostela, por el oeste, o las campañas militares, como las Cruzadas, es extremadamente abundante¹. Como bien ha sido señalado por

1 Es imposible reseñar aquí la bibliografía —ni siquiera la más básica— sobre la movilidad medieval. Mencionar, a modo de ejemplo, la clásica obra de John R. S. Phillips, *The Medieval Expansion of Europe*

las investigaciones, esta movilidad no solo ponía en contacto gentes de diferentes lugares del mundo conocido, sino también ideas y conocimientos que se difundieron por pueblos y ciudades².

Por su significación religiosa, Roma era uno de los lugares más visitados por los europeos. Muchos acudían a la ciudad del Tíber para venerar las reliquias de los santos custodiadas en sus iglesias; otros se presentaban ante la Santa Sede para resolver asuntos temporales o espirituales. Ciertamente, la Curia Romana era un punto neurálgico de la Europa occidental y católica, dado que en ella se reunía un gran número de personas de procedencia diversa. Aunque Roma tendió a ser el lugar de residencia de los sucesores de san Pedro, estos podían trasladarse a las diferentes ciudades italianas, o, incluso, más allá de los Alpes, desplazándose con ellos la Curia Romana —dando lugar al dicho *ubi papa, ibi Roma*³. Son muchos los historiadores que se han centrado en las comunidades extranjeras que se establecieron permanentemente en Roma⁴, entre las cuales hubo grupos de hispánicos. Los más bien conocidos son los naturales de la Corona de Aragón⁵, establecidos durante la segunda mitad del siglo xv gracias a los pontificados de los dos papas valencianos, Calixto III (1455-1458) y Alejandro VI (1492-1503), que promovieron a sus coterráneos a altos cargos en la administración apostólica⁶.

(Nueva York: Oxford University Press, 1988). Más recientemente, véase María del Pilar Carceller Cerviño (coord.), *Viajes y viajeros en la Edad Media* (Madrid: La Ergástula, 2021).

2 Nikolas Jaspert, *Movilidad y religiosidad medieval en los reinos peninsulares, Alemania y Palestina* (Granada: Universidad de Granada, 2020); Kate Franklin, “Moving Subjects, Situated Memory: Thinking and Seeing Medieval Travel on the Silk Road”, *International Journal of Historical Archaeology* 24/4 (2020): 852-876. doi: 10.1007/s10761-019-00528-5

3 Sobre esta famosa expresión, véase Agostino Paravicini-Bagliani, *Il corpo del Papa* (Turín: Giulio Einaudi, 1994), 84-87.

4 Matteo Sanfilippo, “Roma nel Rinascimento: una città di immigranti”, en *Le forme del testo e l'immaginario della metropoli*, coord. por Benedetta Bini y Valerio Vivinai (Viterbo: Sette Città, 2009), 73-85; Anna Maria Oliva, “*Cives Romani*, curiali e forenses tra accoglienza e conflitti nella Roma del Quattrocento”, en *Poblacions rebutjades, poblacions desplaçades (Europa medieval)*, ed. por Flocel Sabaté (Lérida: Pagès Editors, 2019), 161-176; Élisabeth Crouzet-Pavan, “Migrants de la fin du Moyen Âge: le cas italien”, en *Ciutats mediterrànies: la mobilitat i el desplaçament de persones*, ed. por Flocel Sabaté (Barcelona: Institut d'Estudis Catalans, 2021), 131-142.

5 Anna Maria Oliva, “I catalani a Roma nei XV-XVII secoli”, en *Ciutats mediterrànies: la mobilitat i el desplaçament de persones*, ed. por Flocel Sabaté (Barcelona: Institut d'Estudis Catalans, 2021), 143-156.

6 De hecho, Cosme de Médicis llegó a hablar de una “peste catalana”. Jaume Vicens Vives, *Els Trastàmars (segle XIV)* (Barcelona: Vicens Vives, 1956), 138-139. Véase Miguel Navarro Somí, *Alfonso de Borja, papa Calixto III. En la perspectiva de sus relaciones con Alfonso el Magnánimo* (Valencia: Institució Alfons el Magnànim, 2008); José Rius Serra, “Catalanes y aragoneses en la corte de Calixto III”, *Analecta Sacra Tarraconensia* 3 (1927): 193-330. url: http://www.icatm.net/bibliotecabalmes/sites/default/files/public/analecta/AST_3/AST_3_193.pdf; Manuel Vaquero Piñero, “Valencianos en Roma durante el siglo XV: una presencia en torno a los Borja”, en *El hogar de los Borja*, coord. por Mariano González Baldoví

Este artículo no pretende abordar las comunidades permanentes, sino estudiar las gentes de paso entre la Curia Romana y los reinos cristianos de la península ibérica durante el pontificado de Eugenio IV (1431-1447), es decir, antes de la promoción de Calixto III al solio pontificio y, por tanto, en un momento previo a la llegada masiva de hispánicos a Roma. A tal efecto, se pretende determinar quiénes cruzaron el Mediterráneo occidental para ir a la Curia Romana o regresar a la península ibérica. Su identificación va a permitir explicitar los caracteres compartidos por todos ellos, así como comprender el funcionamiento de la movilidad en el territorio pontificio.

El estudio se va a desarrollar a partir de una tipología documental específica: las *litterae passus*. Se trataba de un permiso, concedido por la autoridad pontificia, que autorizaba a las personas beneficiarias a circular por los dominios del papa, que les concedía protección para ellas, su compañía y sus bienes, e incluso se las exoneraba del pago de determinados derechos de paso. En otras palabras, las *litterae passus* ejercían como salvoconductos que facultaban al portador a transitar por el territorio papal, pero no a fijar su residencia en este. Sin embargo, no era extraño que algunas de las cartas se dirigieran a los señores de otros territorios para extender la protección y el amparo más allá de las fronteras de los dominios pontificios. Finalmente, cabe indicar que las *litterae passus* eran otorgadas por el Santo Padre a viajeros que tenían que entrar en los territorios papales, mayoritariamente para dirigirse a la Curia Romana, aunque también eran concedidas a gente que iba en sentido contrario, es decir, que salía de los dominios apostólicos para encaminarse hacia otros lugares, con frecuencia para regresar a su territorio de origen o dar cumplimiento a alguna misión papal⁷.

Para elaborar el presente artículo, se han extraído todas las *litterae passus* expedidas por la Curia Romana y que fueron registradas en los veinticinco to-

y Vicente Pons Alòs (Valencia: Consorci de Museus de la Comunitat Valenciana, 2000), 185-198; Vicente Pons Alòs, "Valencianos en la curia de Alejandro VI", *Specula. Revista de humanidades y espiritualidad* 2 (2021): 191-227. uri: <http://hdl.handle.net/20.500.12466/1862>

7 Así lo expresa Villanueva Morte: "Este visado o especie de pasaporte es casi siempre concedido a extranjeros para entrar en el ducado [de Milán] o a la inversa, pudiéndose expedir en sentido opuesto [...]. Contempla libertad de movimiento en todo el camino sin peligro de encontrar obstáculos y permite eludir el pago de determinados impuestos cobrados por el tránsito (aduanas, gabelas, peajes...). [...] Podía ir dirigido a sus propios funcionarios y oficiales o bien a los del correspondiente país extranjero de destino o a los territorios en tránsito para entrar y salir de ellos. En ella se hacía constar la franquicia de caballerías u objetos que el diplomático había de llevar consigo, para evitar prohibiciones, registros, confiscaciones o impuestos en la frontera propia." Concepción Villanueva Morte, "Permisos y concesiones de tránsito entre la Península Ibérica y el Ducado de Milán registrados en el periodo sforzesco (segunda mitad del siglo XV)", *eHumanista* 38 (2018): 165.

https://www.ehumanista.ucsb.edu/sites/secure.lsit.ucsb.edu.span.d7_eh/files/sitefiles/ehumanista/volume38/11%20ehum38.rg.cor.villanueva.pdf

mos de la serie *Registra Vaticana* correspondientes al pontificado de Eugenio IV. De los cuatrocientos documentos localizados, se han separado aquellos cuyos beneficiarios tuvieran como origen o destino uno de los reinos de la península ibérica, a fin de realizar una radiografía de la movilidad entre estos territorios y la Curia Romana. Los casos documentados son exigüos: solo diecinueve. A pesar de la pequeñez de la muestra y de la brevedad y parquedad de datos que aportan las *litterae passus*, el análisis de las fuentes y la individualización de los beneficiarios de las cartas van a dibujar un perfil de aquellos que se movieron entre la península ibérica y la capital del mundo cristiano.

II. HISPÁNICOS EN LA CURIA DE EUGENIO IV

El 3 de marzo de 1431, el cardenal veneciano Gabriele Condulmer fue elegido papa y adoptó el nombre de Eugenio IV. El 23 de agosto de 1431, pocos meses después de su elección, el pontífice expidió una primera *littera passus* a favor de un castellano: el noble Toribio Fernández de Sahagún, embajador (*orator et ambaixator*) del rey Juan II de Castilla⁸. Mediante este documento, el pontífice facilitaba el regreso del diplomático real a la Península⁹. Aunque Eugenio IV solo expidiera una *littera passus* a favor de Toribio Fernández de Sahagún, había otro embajador de Juan II en Roma en aquel mismo período: el *miles* Pedro Rodríguez¹⁰, que aparece mencionado en una carta remitida por el papa al monarca castellano el 14 de julio de 1431¹¹. Dado que Eugenio IV fue entronizado el 11 de marzo de aquel mismo año, tanto la carta a Juan II como la *littera passus* fueron emitidas durante los primeros seis meses de pontificado del papa Condulmer, lo que demostraría la precocidad de las misiones diplomáticas enviadas por el rey castellano.

8 El documento está datado en el primer año del pontificado de Eugenio IV (*pontificatus nostri anno primo*), y, además, se especifica que fue concedido *anno Incarnationis Dominice millesimo quadringentesimo tricesimo primo*. Sin embargo, Luis Suárez fecha el documento en 1432. Luis Suárez Fernández, *Castilla, el Cisma y la crisis conciliar (1378-1440)* (Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1960), 337-338, núm. 115.

9 AAV, Registra Vaticana, 371, f. 90v. Transcrito en Suárez Fernández, *Castilla, el Cisma...*, 337-338, núm. 115.

10 No confundir a este Pedro Rodríguez con el presbítero de Burgos, también presente en la curia de Eugenio IV. Manuel Milián Boix, "Nicolás Conill: un valenciano en la corte de tres papas (1403-1439)", *Anthologica Annua* 17 (1970), 81.

11 AAV, Registra Vaticana, 370, f. 17r-v. Transcrito en Suárez Fernández, *Castilla, el Cisma...*, 337, núm. 114. También fechado por Suárez en 1432, a pesar de estar datado en el primer año del pontificado de Eugenio IV.

El carácter militar de Toribio Fernández de Sahagún y Pedro Rodríguez es particular, dado que las demás *litterae passus* expedidas a enviados de Juan II se dieron a eclesiásticos. Es posible que este cambio en los representantes reales se relacione con el Concilio de Basilea, que había sido convocado por Martín V poco antes de su muerte e inaugurado por Eugenio IV el 23 de julio de 1431, cuatro meses después de su elección. Rápidamente surgieron diferencias entre los padres conciliares y el pontífice, que intentó clausurar el concilio por la fuerza. La irada respuesta de los reunidos y de algunos soberanos obligó al papa a legitimar el Concilio de Basilea e incluso a darle la condición de ecuménico. Esto animó a los conciliares a desposeer al papa de sus prerrogativas tradicionales y a construir una Iglesia más descentralizada. El conflicto entre Eugenio IV y el Concilio de Basilea, representantes de la monarquía papal y del conciliarismo, respectivamente, marcó todo el pontificado del papa Condulmer¹².

Juan II envió dos embajadas al Concilio de Basilea: la primera en 1433; la otra, en el año siguiente¹³. Sin embargo, el rey castellano se fue alejando de los padres conciliares a medida que las hostilidades contra el papa Eugenio IV se iban incrementando; de hecho, Juan II se convirtió en uno de los apoyos del pontífice. En enero de 1436, el monarca envió a Florencia —ciudad en la que se había refugiado Eugenio IV, obligado a huir de Roma por su enfrentamiento con la poderosa familia Colonna¹⁴— una embajada para reiterar al pontífice la fidelidad del reino castellano ante el envite conciliar¹⁵. El liderazgo de esta representación fue encomendado a Pedro Bocanegra, deán de Cuenca¹⁶, que era una persona de la máxima confianza de Juan II, dado que el rey le autorizó a firmar cualquier documento que vinculara la corona castellana con Eugenio IV¹⁷. La

12 Joachim W. Stieber, *Pope Eugenius IV, the Council of Basel and Secular and Ecclesiastical Authorities in the Empire. The Conflict over Supreme Authority and Power in the Church* (Leiden: Brill, 1978); Michiel Decaluwé, *A Successful Defeat. Eugene IV's Struggle with the Council of Basel for Ultimate Authority in the Church, 1431-1449* (Bruselas: Belgisch Historisch Instituut te Rome, 2009).

13 Tomás González Rolán y Pilar Saquero Suárez-Somonte, “De las palabras a las manos: nuevos datos sobre el conflicto entre castellanos e ingleses por la precedencia de los asientos en el concilio de Basilea”, *eHumanista* 29 (2015): 107. https://www.ehumanista.ucsb.edu/sites/secure.lsit.ucsb.edu.span.d7_ch/files/sitefiles/ehumanista/volume29/6%20ehum29.viv.glezrolan.pdf

14 Eleonora Plebani, “Una fuga programmata. Eugenio IV e Firenze (1433-1434)”, *Archivio Storico Italiano* 170/2 (2012): 285-310. url: <https://www.jstor.org/stable/26220512>

15 Jorge Díaz Ibáñez, “Carrera eclesiástica e inquietudes religiosas de un clérigo castellano del siglo XV: Nuño Álvarez de Fuente Encalada, chantre de la Iglesia de Cuenca”, *En la España medieval* 36 (2013): 270. doi: 10.5209/rev_ELEM.2013.v36.41426

16 Sobre este personaje, véase Vicente Beltrán de Heredia, *Cartulario de la Universidad de Salamanca (1218-1600)* (Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1970), I, 353-361.

17 Díaz Ibáñez, “Carrera eclesiástica e inquietudes religiosas...”: 270. Juan II ya había encargado a Pedro Bocanegra otras misiones diplomáticas. Óscar Villarroel González, *El rey y la Iglesia castellana*.

embajada pasó toda la primavera en Italia, y el 20 de julio de 1436, el papa emitió una *littera passus* a favor de Bocanegra y de su séquito —de hasta veinticinco personas— para que pudieran regresar a Castilla¹⁸.

Transcurrido menos de un año, en abril de 1437, Eugenio IV expidió una nueva *littera passus* a favor de otro representante del rey de Castilla que retornaba a la península ibérica: Alfonso Carrillo de Acuña¹⁹. Tras haber frecuentado el Concilio de Basilea como embajador de Juan II, este bien conocido personaje de la Iglesia castellana²⁰ permanecería en Italia hasta que, “en un momento que no conocemos con precisión, pero que habría que situar a partir de 1436, volvió a Castilla con algunos miembros de la embajada²¹”. No es difícil adivinar a estas personas en la numerosa *comitiva sociis et familiaribus [...] usque ad numerum quadraginta personarum* mencionada en la *littera passus*, que también permite fechar el regreso de la representación durante la primavera de 1437²².

No se documentan nuevas *litterae passus* a favor de embajadores del rey de Castilla hasta el 21 de abril de 1444. Fue concedida a Fortún Velázquez de Cuéllar, doctor en leyes, deán de Segovia y cubiculario del propio Eugenio IV, que se había trasladado a la Santa Sede en calidad de *oratore carissimi in Christo filii nostri Johannis, Castelle et Legionis regis*²³. De acuerdo con una carta enviada por el papa al rey el 24 de febrero de 1444, la visita de tan insigne personaje debería enmarcarse en el recelo que despertaba la amistad entre el Santo Padre y Alfonso el Magnánimo²⁴, quizá a consecuencia de la paz de Terracina firmada ocho meses antes²⁵.

Relaciones de poder con Juan II (1406-1454) (Madrid: Fundación Ramón Areces, 2011), 576-577; Óscar Villarroel González, “Juan Martínez Contreras: el ascenso de un clérigo menor y el servicio regio”, en *Ecclesiastical and Political State Building in the Iberian Monarchies 13th-15th centuries*, dir. por Herminia Vasconcelos Vilar y Maria João Branco (Évora: Publicações do Cidehus, 2016), 195.

18 AAV, Registra Vaticana, 374, f. 123r.

19 AAV, Registra Vaticana, 374, f. 163v.

20 Véase Jorge Díaz Ibáñez, “El arzobispo Alfonso Carrillo de Acuña (1412-1482). Una revisión historiográfica”, *Medievalismo* 25 (2015), 135-196. doi: 10.6018/j/241351; Mercedes López Mayán, “Alfonso Carrillo de Acuña, Archbishop of Toledo (1446-1482), and the Construction of His Cultural Personality: an Approach from His Liturgical Manuscripts”, en *Episcopal Power and Personality in Medieval Europe, 900-1480*, ed. por Peter Cross et al. (Turnhout: Brepols, 2020), 101-118.

21 Díaz Ibáñez, “El arzobispo Alfonso Carrillo de Acuña...”, 142.

22 AAV, Registra Vaticana, 374, f. 163v.

23 AAV, Registra Vaticana, 376, f. 78v. Fortún Velázquez de Cuéllar no solo fue diplomático de Juan II de Castilla, sino también de su hijo Enrique IV. Óscar Villarroel González, “Eclesiásticos en la diplomacia castellana en el siglo XV”, *Anuario de Estudios Medievales* 40/2 (2010): 796 y 817. doi: 10.3989/aem.2010.v40.i2.324

24 AAV, Registra Vaticana, 367, f. 165r.

25 Stieber, *Pope Eugenius IV...*, 197-198.

Ciertamente, a diferencia de Castilla, las relaciones entre Eugenio IV y la Corona de Aragón fueron más complicadas, sobre todo a partir de 1435, cuando el rey Alfonso el Magnánimo inició la campaña militar que culminaría con la conquista de Nápoles en 1442. Dado el carácter de feudo papal que tenía el reino partenopeo, era necesario que el pontífice concediera la investidura del territorio al monarca, pero Eugenio IV no estaba dispuesto a entregársela al Magnánimo²⁶. Ello ocasionó varios desencuentros, y Alfonso el Magnánimo llegó a dar apoyo a los padres conciliares de Basilea como medida de presión contra Eugenio IV²⁷. Esto explicaría que solo se tenga constancia de una *littera passus*, expedida el 6 de noviembre de 1437, a favor de un enviado de Alfonso el Magnánimo. Se trataba del cisterciense Bernat Serra, doctor en teología y limosnero del rey, que se dirigía a Gaeta, seguramente para reunirse con su señor²⁸. El monje blanco²⁹ fue uno de los integrantes de la embajada enviada por el Magnánimo al Concilio de Basilea³⁰, pero también llevó a cabo numerosas misiones diplomáticas ante la Santa Sede. De hecho, a pesar de haber recibido la *littera passus* el 6 de noviembre, en diciembre aún permanecía en la Curia Romana —entonces establecida en Bolonia—, dado que Alfonso el Magnánimo le remitió nuevas instrucciones³¹.

Por lo que respecta a los súbditos portugueses, solo se tiene noticia de una *littera passus* otorgada a un embajador del rey luso: el noble Bento d'Anama,

26 Eugenio IV quería recuperar el feudo de Nápoles para entregárselo al rey de Francia y ganarse su apoyo contra el Concilio de Basilea. Brett E. Whalen, *The Medieval Papacy* (Nueva York: Palgrave Macmillan, 2014), 176-177.

27 Antonio Igual Úbeda, *Vida de Alfonso el Magnánimo* (Barcelona: Seix y Barral, 1951), 78-80; Navarro Sorní, *Alfonso de Borja...*, 131-135.

28 AAV, Registra Vaticana, 366, f. 258v-259r. Sobre Bernat Serra, véase la ficha que le dedica Roxane Chilá, "Une cour à l'épreuve de la conquête: la société curiale et Naples, capitale d'Alphonse le Magnanime (1416-1458)" (Tesis doctoral, Université Paul Valéry-Montpellier III y Università degli Studi di Napoli Federico II, 2014), II, 270. <https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-01144965>

29 Soler dice que Serra era franciscano. Abel Soler Molina, *La cort napolitana d'Alfons el Magnànim: el context de Curial e Güelfa. Volum I: Enyego d'Ávalos i el Nàpols alfonsí* (Valencia: Institució Alfons el Magnànim y Universitat de València, 2017), 460. Sin embargo, la *littera passus* es clara: *frater Bernardus Serra, sacer pagine magister, Ordinis Cisterciensis*. AAV, Registra Vaticana, 366, f. 258v.

30 La solemne embajada estaba formada por Niccolò Tedeschi —arzobispo de Palermo—, el franciscano Giovanni Pesce —obispo de Catania—, Ludovico de Roma, Joan de Palomar y Bernat Serra. Félix Torres Amat, *Memorias para ayudar a formar un diccionario critico de los escritores catalanes y dar alguna idea de la Antigua y moderna literatura de Cataluña* (Barcelona: Imprenta de J. Verdager, 1836), 468. Serra está documentado en Basilea en mayo de 1435, de acuerdo con ACA, Colecciones, Autógrafos, I, 1, Kb.

31 Francesco Senatore, "Natale 1437. Alfonso II Magnanimo a Giugliano", *Meridione. Sud e nord nel mondo* 18/1 (2018): 33, nota 3. url: <https://www.iris.unina.it/retrieve/handle/11588/734984/222059>. Algunos autores afirman que Serra falleció aquel mismo año de 1437, de peste, estando ya en Suiza, durante su viaje de regreso a Basilea. Soler Molina, *La cort napolitana...*, 460.

secretario de Eduardo I de Portugal, a quien se expidió el documento en 1437³². El salvoconducto, profusamente abreviado, no permite conocer los motivos que llevaron a Bento d'Anama y a cuatro personas más ante Eugenio IV. Podría estar relacionado con la campaña que el rey portugués emprendió aquel mismo año contra los benimerines de Tánger³³, aunque no hay ningún documento que permita confirmar esta hipótesis.

III. LOS DIPLOMÁTICOS DEL PAPA EN LA PENÍNSULA IBÉRICA

El papa no solo recibía a los diplomáticos de los territorios cristianos, entre los cuales se contaban los reinos hispánicos, sino que también podía enviar a sus propios representantes ante los diferentes soberanos. Estos podían ser legados —a veces permanentes en el territorio—, revestidos de amplios poderes, o nuncios, con competencias más limitadas, pues su misión era resolver una tarea específica³⁴. A fin de ayudarles a llegar a sus destinos con seguridad, el pontífice les expedía *litterae passus* en las que se hacía constar el carácter representativo del beneficiario o la realización de trabajos de interés para la Santa Sede.

La primera persona a quien el papa concedió una *littera passus* para pasar a los *Castelle et Legionis Regna* fue Lope González de Costes, más conocido como Lope de Olmedo, que es la forma con la que aparece en el documento pontificio. Es una persona bien conocida por la historiografía³⁵, dado que fue el fundador de la Congregación Jerónima de la Observancia. Además, en 1431 había sido designado administrador de la diócesis de Sevilla por Martín V, que desposeyó al hasta entonces arzobispo Diego de Anaya³⁶. El 3 de abril de 1431, solo un mes después de la elección de Eugenio IV, se le concedió la *littera passus* para trasladarse a la península ibérica *cum eius comitiva etiam monachorum dicti ordinis usque ad numerum duodecim personarum*³⁷. En el documento no

32 AAV, Registra Vaticana, 374, f. 224r.

33 Domingo Mauricio Gomes dos Santos, *Don Duarte e as responsabilidades de Tânger (1433-1438)* (Lisboa: Comissão Executiva do V Centenário da Morte do Infante D. Enrique, 1960).

34 Bernard Barbiche, "Les 'diplomates' pontificaux du Moyen Âge tardif à la première Modernité", en *Offices et Papauté (XIV^e-XVII^e siècle). Charges, hommes, destins*, dir. por Armand Jamme y Olivier Poncet (Roma: École Française de Rome, 2005), 357-358.

35 Lorenzo Alcina, "Fray Lope de Olmedo y su discutida obra monástica", *Yermo* 2 (1964): 29-57; Ignacio de Madrid, "Olmedo, Lope de", en *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, dir. por Quintín Aldea Vaquero, Tomás Marín Martínez y José Vives Gatell (Madrid: Instituto Enrique Flórez, 1972), III, 1807.

36 Pedro J. Respaldiza Lama, "Pinturas murales del siglo XV en el monasterio de San Isidoro del Campo", *Laboratorio de Arte* 11 (1998): 76-77. doi: 10.12795/LA.1998.i11.05

37 AAV, Registra Vaticana, 371, f. 6v.

se indicó el motivo del viaje, más allá de una referencia general a *pro nonnullis nostris et Romane ecclesie negotiis*³⁸, hecho que indicaría que la Santa Sede tendría un cierto interés en su misión. Dado el reciente nombramiento de Lope de Olmedo como administrador sevillano, es muy probable que el salvoconducto le fuera otorgado para facilitar su traslado a su nueva responsabilidad. Sin embargo, la presencia de los doce monjes jerónimos que son autorizados a acompañarle permite inferir que se aprovechó el viaje para hacerse cargo del antiguo monasterio cisterciense de San Isidoro del Campo (Santiponce), entregado por Martín V a Lope de Olmedo en 1429³⁹, cenobio que se convirtió en el primer claustro de jerónimos observantes en Castilla. Por tanto, el viaje del preposito general de la Orden de San Jerónimo⁴⁰ tendría que ver más con una misión religiosa que no con tareas diplomáticas encomendadas por el pontífice.

No hubo que esperar demasiado para que Eugenio IV expidiera una *littera passus* a su primer legado en la península ibérica: el 13 de junio de 1431 concedió una a Alfonso Carrillo de Albornoz, cardenal-diacono del título de San Eustaquio⁴¹. El purpurado fue remitido con el cargo de legado *ad regna Hispanie*⁴² con una misión bien conocida: según la bula de legación emitida por el papa el mismo día⁴³, el destino preciso del cardenal era la corte de Juan II de Castilla, con el objetivo de incitar al rey a emprender la conquista de Granada, que el papa justificaba por los daños ocasionados a los cristianos por los nazaríes⁴⁴. A pesar de ello, parece ser que el cardenal Carrillo de Albornoz no llegó a entrar en Castilla, sino que permaneció en Aviñón, llevando a cabo otros trabajos de carácter diplomático ante el rey de Francia⁴⁵.

Los dos beneficiarios de las *litterae passus* expedidas en 1431 para pasar a Castilla fueron dos clérigos castellanos. Cuatro años más tarde, Eugenio IV envió a un jurista italiano a tratar con el rey Juan II; el 2 de abril de 1435 se con-

38 AAV, Registra Vaticana, 371, f. 6v.

39 Pedro J. Respalda Lama, "El monasterio cisterciense de San Isidoro del Campo", *Laboratorio de Arte* 9 (1996): 26. doi: 10.12795/LA.1996.i09.03

40 La *littera passus* se refiere a Lope de Olmedo como *prepositum generalem ordinis monachorum heremitas Sancto Jeronimi ac administratorem ecclesie Ispalensis*. AAV, Registra Vaticana, 371, f. 6v.

41 Sobre el personaje, véase José Goñi Gaztambide, "Carrillo, Alfonso", en *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, dir. por Quintín Aldea Vaquero, Tomás Marín Martínez y José Vives Gatell (Madrid: Instituto Enrique Flórez, 1987), Suplemento I, 111-113; Dolores Carmen Morales Muñiz y Jorge Díaz Ibáñez, "Alfonso de Carrillo de Albornoz", en *Diccionario Biográfico Español* (Madrid: Real Academia de la Historia, 2009). <https://dbe.rah.es/biografias/15741/alfonso-de-carrillo-de-albornoz>

42 AAV, Registra Vaticana, 371, f. 65r-v.

43 AAV, Registra Vaticana, 371, f. 62v-64v; Suárez Fernández, *Castilla, el Cisma...*, 109, nota 34, y 334-336 (transcripción de la bula).

44 AAV, Registra Vaticana, 371, f. 62v-63r.

45 Morales Muñiz y Díaz Ibáñez, "Alfonso de Carrillo de Albornoz..."

cedió una *littera passus* a favor de Bartolomeo Baldana, de Údine, escudero de honor del papa⁴⁶. Baldana era un destacado humanista, lo que lo convertía en un candidato idóneo para ejercer una misión diplomática⁴⁷. Su objetivo era trabajar *pro arduis rebus nostris*⁴⁸. No se ha podido establecer cuáles eran estos asuntos espinosos que tenía que tratar con el rey de Castilla, pero quizá su complejidad explicaría en envío de una segunda embajada solo medio año más tarde. Así, el 24 de septiembre de 1435, una nueva *littera passus* fue expedida por Eugenio IV a dos eclesiásticos que se dirigieron a Castilla *pro certis nostris et suis negotiis*. Los beneficiarios fueron fray Pedro de Beraiz, franciscano y arzobispo de Tiro, y Pedro de Amar, arcediano⁴⁹. En esta ocasión, el papa volvió a optar por representantes de origen ibérico, aunque uno de ellos no era castellano: Pedro de Beraiz había nacido en la ciudad navarra de Tudela y estaba muy relacionado con los reyes de Navarra, dado que fue confesor de la reina Blanca⁵⁰, había participado en la firma de las treguas de Majano entre Castilla, la Corona de Aragón y Navarra en 1430, y también negoció el matrimonio entre Leonor de Navarra y Gastón de Foix⁵¹. Como en el caso anterior, se desconocen los objetivos concretos de esta representación.

Los avances de los otomanes por los Balcanes, junto a la reunificación de la Iglesia católica con la ortodoxa conseguida en el Concilio de Florencia (1439), supuso que Eugenio IV se involucrara en la defensa del Imperio Bizantino me-

46 AAV, Registra Vaticana, 373, f. 200r-v. Bartolomeo Baldana conocía perfectamente la Santa Sede, ya que había entrado al servicio de la Curia Romana en los años veinte del siglo XV, y fue *podestà* de varias ciudades italianas bajo el pontificado de Martín V. Antes de la embajada castellana, Eugenio IV lo había nombrado nuncio en Bolonia y castellano del castillo de Sant'Angelo, la fortaleza más importante de Roma. Riccardo Drusi, "Umanisti titolati e di provincia. Biglietti in volgare tra Francesco Barbaro e Bartolomeo Baldana", en *Nuovi territori della lettera tra XV e XVI secolo. Atti del Convegno internazionale FIRB 2012 (Venezia, 11-12 novembre 2014)*, ed. por Filippo Bognini (Venecia: Edizioni Ca' Foscari, 2016), 28-29.

47 Muchos humanistas ejercieron tareas diplomáticas debido a sus buenas capacidades de defensa de los intereses de los soberanos y por el hecho de transmitir su prestigio intelectual. Álvaro Fernández de Córdoba Miralles, "Diplomáticos y letrados en Roma al servicio de los Reyes Católicos: Francesco Vitale di Noya, Juan Ruiz de Medina y Francisco de Rojas", *Dicenda. Cuadernos de Filología Hispánica* 32 (2014): 114-115. doi: 10.5209/rev_DICE.2014.v32.47142

48 AAV, Registra Vaticana, 373, f. 200v.

49 AAV, Registra Vaticana, 373, f. 264v.

50 Adeline Rucquoi, "Los franciscanos en el Reino de Castilla", en *VI Semana de Estudios Medievales. Nájera, 31 de julio al 4 de agosto de 1995*, coord. por José Ignacio de la Iglesia Duarte, Francisco Javier García Turza y José Ángel García de Cortázar (Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 1996), 82.

51 José María Lacarra y de Miguel, *Historia política del Reino de Navarra. Desde sus orígenes hasta su incorporación a Castilla* (Pamplona: Aranzadi, 1973), III, 235 y 239-240; Eloísa Ramírez Vaquero, "La reina Blanca y Navarra", *Príncipe de Viana* 217 (1999), 334. url: <https://www.culturana Navarra.es/uploads/files/PV217-pagina0323.pdf>

diente la organización de una cruzada⁵². Por ello, el 27 de febrero de 1443 fue expedida una *littera passus* a favor de Giacomo degli Oratori, doctor en decretos, subdiácono y capellán del papa⁵³. De acuerdo con el documento, fue remitido en calidad de nuncio *ad Castelle et Legionis ac Navarre regnorum partes* con una importante misión: *per agendis negotiis pacem et tranquillitatem dictorum regnorum statumque et honorem nostrum ac Apostolice Sedis necnon totius rei publice christiane concernentibus*⁵⁴. Además de nuncio, la *littera passus* nombró a Giacomo degli Oratori colector de la Cámara Apostólica⁵⁵, al que añadió, cinco días más tarde, el cargo de colector de la décima de la cruzada en el reino castellanoleonés⁵⁶. Revestido con estos poderes, se trasladó a la península ibérica, donde permanecería unos dos años, dado que en 1445 se encontraba en Salamanca recibiendo doscientas doblas de oro del cabildo salmantino⁵⁷. Es probable que su misión diplomática finalizara al ser nombrado obispo de Adria, hecho que tuvo lugar el 26 de septiembre de 1445⁵⁸. De hecho, la designación episcopal de Giacomo degli Oratori coincide con la concesión de una *littera passus* a favor del canónigo compostelano Nicolás Vindre, familiar del papa. En el documento, expedido el 27 de mayo de 1445, Vindre recibió el encargo de trabajar *in regnis Castelle et Legionis in nostris et Camere Apostolice negotiis*⁵⁹, lo que demuestra que asumió las funciones de su antecesor.

El número de enviados papales remitidos por Eugenio IV a tierras castellanas es relativamente elevado, sobre todo si se compara con los que mandó a los otros territorios ibéricos. Por ejemplo, las representaciones expedidas a la Corona de Aragón son mucho más reducidas y tardías. La primera *littera passus* a favor de una persona que se dirigió a la corte del rey Alfonso el Magnánimo fue expedida en Florencia el 30 de marzo de 1436. El beneficiario fue el pavorde

52 Giulio Merlani, “Riflessioni sul tema delle ‘crociate tardive’. La guerra al Turco tra Medioevo ed Età Moderna: ideologia e/o realtà politico-diplomatica”, *Études sur la Région Méditerranéenne* 31 (2021): 63-71. url: https://ojs.bibl.u-szeged.hu/index.php/mediterranean_tanulmanyok/article/view/34767

53 Fue también canónigo en Ferrara. Stieber, *Pope Eugenius IV...*, 207.

54 AAV, Registra Vaticana, 376, f. 25r-v. Giacomo degli Oratori ya tenía experiencia como enviado de Eugenio IV, pues había sido su representante en Alemania, junto a Nicolás de Cusa, en varias ocasiones. Stieber, *Pope Eugenius IV...*, 206-207 y 224.

55 AAV, Registra Vaticana, 376, f. 25v.

56 AAV, Registra Vaticana, 376, f. 40v-47v; Domenico Caccamo, “Eugenio IV e la crociata di Varna”, *Archivio della Società romana di Storia patria* 79 (1956): 74, nota 1.

57 Margarita Hernández Jiménez, “Fuentes documentales del archivo de la catedral de Salamanca relacionadas con su universidad (1306-1556)”, *Miscelánea Alfonso IX* sin número (2002): 213. url: <https://eusal.es/eusal/catalog/view/978-84-7481-994-6/4992/3601-1>

58 Konrad Eubel, *Hierarchia Catholica Medii Aevii* (Münster: Sumptibus et Typis Librariae Regensbergianae, 1914), II, 80.

59 AAV, Registra Vaticana, 377, f. 59v-60r.

valenciano Guillem de Siscar, cubiculario del papa⁶⁰. En el documento, Eugenio IV solo indicó que Siscar *habeat pro certis negotiis ad [...] Alfonsum, Regem Aragonum Illustrem, et diversas orbis partes personaliter se conferre*⁶¹. Es decir, no se especificaba que Siscar fuera, realmente, un enviado del pontífice, sino que se trasladaba a la corte del Magnánimo para resolver algunos asuntos indeterminados. También fue por motivos personales la *littera passus* expedida el día siguiente a favor de Nicolau Conill, arcedian de Valencia y protonotario papal⁶²: quiso regresar a la península ibérica para pasar allí el resto de sus días⁶³.

Más claro es el caso de García Aznárez de Añón, que en agosto de 1436 — dos años después de su designación como obispo de Lérida — fue enviado por Eugenio IV a Sicilia *pro nonnullis negociis domini nostri papae*⁶⁴. A diferencia de los documentos expedidos a favor de Siscar y Conill, se explicitó que el envío de Aznárez de Añón respondía a un interés del propio pontífice, lo que hace suponer que tenía que actuar a favor del papa ante Alfonso el Magnánimo. El obispo fue uno de los principales colaboradores del monarca aragonés, incluso su confidente, y el origen de sus pretensiones al trono napolitano⁶⁵. En la primavera de 1436, Aznárez de Añón había viajado de Port-Vendres (Rosellón) a Florencia junto a una representación remitida por la ciudad de Barcelona, seguramente para presentar a los embajadores barceloneses ante la Curia Romana. En el verano de 1436, pasó a Gaeta para reunirse con Alfonso el Magnánimo⁶⁶. Sería en el marco de este viaje que Eugenio IV expediría la *littera passus* a favor del obispo de Lérida para facilitarle el viaje hacia el sur. Sin embargo, se desconocen los asuntos de la Iglesia que Aznárez de Añón tenía que resolver ante la corte, que quizá estaban relacionados con la campaña napolitana, iniciada solo un año antes.

60 AAV, Registra Vaticana, 374, f. 73v: *Guillermus de Siscar, propositus Ecclesie Valentinensis, cubicularius noster*. Esto demuestra que Guillem de Siscar, que sería canónigo de Valencia (1441-1458) y obispo de Huesca (1443-1458), era prepósito antes de 1440. Vicente Pons Alós y María Milagros Cárcel Ortí, “Los canónigos de la catedral de Valencia (1375-1520). Aproximación a su prosopografía”, *Anuario de Estudios Medievales* 35/2 (2005): 948. doi: 10.3989/aem.2005.v35.i2.158

61 AAV, Registra Vaticana, 374, f. 73v-74r.

62 AAV, Registra Vaticana, 374, f. 74r. Sobre Conill, véase Milián Boix, “Nicolás Conill...”, 11-132 (especialmente 31-82).

63 Milián Boix, “Nicolás Conill...”, 84-85. La validez de la *littera passus* era de seis meses. Sin embargo, Conill no abandonó la Santa Sede en el plazo marcado, de modo que Eugenio IV tuvo que volver a expedirle una *littera passus* el 11 de septiembre de 1436. AAV, Registra Vaticana, 374, f. 132r.

64 AAV, Registra Vaticana, 374, f. 117r.

65 Soler Molina, *La cort napolitana...*, 429-436.

66 Soler Molina, *La cort napolitana...*, 432.

De Lérida también venía Antonio Ferrer, escribano y familiar del pontífice⁶⁷. En 1437 recibió una *littera passus* para poder trasladarse *ad Castelle et Aragonie Regna aliasque orbis partem*, es decir, a los dos reinos hispánicos más grandes. Sin embargo, parece ser que el objetivo del viaje era privado, dado que la *littera passus* solo menciona que se llevaba a cabo *pro certis negociis*, sin indicación de que estos fueran de interés para la Santa Sede⁶⁸. En cambio, Rodrigo Díaz, deán de Braga y cubiculario de Eugenio IV, viajó *ad Yspanie et alias mundi partes* para resolver asuntos propios y de interés para toda la Iglesia⁶⁹. Como es habitual, la *littera passus* no aporta datos suficientes para determinar el objetivo de esta misión diplomática.

Rodrigo Díaz no fue el único portugués que recibió una *littera passus* para pasar a la península ibérica. El 15 de julio de 1446, siete meses antes de su muerte, Eugenio IV expidió un salvoconducto para el único luso que fue remitido en exclusiva a Portugal. Se trataba de un notario, Velasco Pereira, que fue designado nuncio para resolver algunos abusos cometidos por laicos en la colación de ciertos beneficios⁷⁰. Dos meses más tarde, el 13 de septiembre, también recibió el encargo de recaudar los recursos necesarios para sufragar una cruzada contra los turcos⁷¹.

IV. CONCLUSIONES

El pontificado de Eugenio IV fue un momento de gran dinamismo en la península italiana. El papa Conculmer tuvo que reconstruir una Iglesia que aún padecía las consecuencias del Cisma de Occidente, al mismo tiempo que el movimiento conciliar se hacía fuerte en Basilea. Por su parte, los intereses de Alfonso el Magnánimo en Nápoles amenazaban la estabilidad de los estados italianos, e incluso de la propia Santa Sede. Las luchas con los Colonna expulsaron al papa de Roma y le obligaron a viajar por Bolonia y Florencia, entre otras ciudades, junto a la Curia Romana. Para completar la situación, el avance de los otomanes por los Balcanes ponía al mundo cristiano en una situación delicada.

Este contexto ayuda a explicar, ni que sea en parte, los envíos diplomáticos que se llevaron a cabo entre ambas orillas del Mediterráneo Occidental. La concesión de *litterae passus* permite documentar un intercambio bastante constante

67 Milián Boix, “Nicolás Conill...”, 81.

68 AAV, Registra Vaticana, 374, f. 234r.

69 AAV, Registra Vaticana, 375, f. 2v-3r.

70 AAV, Registra Vaticana, 378, f. 218r-v; AAV, Registra Vaticana, 378, f. 231r-233r.

71 AAV, Registra Vaticana, 378, f. 293r-294v.

de representantes entre los reinos hispánicos y la Curia Romana. De todos los beneficiarios de los salvoconductos papales, ocho eran personas que se dirigieron únicamente a Castilla, cuatro se encaminaron a la Corona de Aragón, y solo dos a Portugal. Otros enviados recibieron una *litterae passus* para pasar a dos territorios a la vez, ya fueran Castilla y Navarra, o Castilla y Aragón. En una ocasión se emitió una carta para dirigirse a Hispania, sin que se especificara un territorio en particular. Como se puede ver, el contacto más intenso fue con Castilla, que era, también, el territorio con el que Eugenio IV mantenía mejores relaciones. De hecho, la relativa escasa constatación de personas de la Corona de Aragón se explica por los problemas existentes entre el papa y el rey Alfonso el Magnánimo por la cuestión napolitana.

Evidentemente, las *litterae passus* no documentan a todos los hispánicos que acudieron a la Curia Romana, ni siquiera a todos los diplomáticos. La información que aportan es escasa, dado que, muchas veces, se optaba por indicar solo aquellos elementos que cambiaban de un beneficiario a otro. Sin embargo, sí que son una buena tipología documental para constatar la movilidad de personas y establecer algunas características comunes.

En primer lugar, hay que notar el carácter eclesiástico de la mayor parte de los enviados. De las diecinueve *litterae passus* otorgadas, trece son concedidas a clérigos. De estos, solo tres pertenecían a órdenes religiosas —uno era cisterciense, otro, jerónimo, y el tercero, franciscano. Por lo que respecta a su situación en la jerarquía eclesiástica, la mayor parte de los beneficiarios pertenecían al alto clero. Efectivamente, había un cardenal, un arzobispo, tres obispos —incluyendo a Alfonso Carrillo de Acuña y Lope de Olmedo, administradores de Sigüenza y Sevilla, respectivamente—, tres arcedianos, dos deanes y un canónigo. Por lo que respecta a los laicos, todos ellos eran o nobles o juristas. Se podría entrever una cierta división temática, de modo que los religiosos fueran enviados a resolver asuntos relacionados con la Iglesia —como, por ejemplo, el Concilio de Basilea o la recaudación de la décima de la Cámara Apostólica—, mientras que los laicos se reservaban para otras misiones más terrenales. Sin embargo, esta hipótesis tiene que confirmarse en otros trabajos y tras el estudio de una mayor cantidad de documentación.

En cambio, sí que puede afirmarse que muchos de los enviados, tanto laicos como eclesiásticos, ejercían otros oficios en las cortes reales o pontificia, lo que demuestra que se trataba de personas de la máxima confianza de los soberanos. Por parte del papa, además de enviar a familiares suyos a los territorios hispánicos, también intentaba que fueran oriundos del reino al que se dirigían. Esto, pero, no era impedimento para que encargaran misiones a personas de otros orí-

genes, como Giacomo degli Oratori, que estuvo unos dos años en Castilla. En todo caso, esto demuestra que no solo se planteaba qué asunto se tenía que tratar, sino que la elección del enviado era una cuestión nada baladí. Así, cuando Eugenio IV designó a Alfonso Carrillo de Albornoz como legado para Castilla, sabía perfectamente que nombraba a un representante que pertenecía a una de las familias más influyentes de Cuenca, con contactos entre los reyes castellanos⁷².

Para concluir, las *litterae passus* demuestran una presencia en la Curia Romana, dado que son documentos para circular libremente por los territorios papales. La conjunción de esta tipología documental con otras fuentes, pontificias o no, y con la bibliografía ayuda a completar la larga lista de personas que fueron y vinieron por el Mediterráneo. Roma era el centro neurálgico de la cristiandad y ello justificaba el viaje.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alcina, Lorenzo. “Fray Lope de Olmedo y su discutida obra monástica”. *Yermo* 2 (1964): 29-57.
- Barbiche, Bernard. “Les ‘diplomates’ pontificaux du Moyen Âge tardif à la première Modernité”. En *Offices et Papauté (XIV^e -XVII^e siècle). Charges, hommes, destins*, dir. por Armand Jamme y Olivier Poncet, 357-370. Roma: École Française de Rome, 2005.
- Beltrán de Heredia, Vicente. *Cartulario de la Universidad de Salamanca (1218-1600)*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1970.
- Caccamo, Domenico. “Eugenio IV e la crociata di Varna”. *Archivio della Società romana di Storia patria* 79 (1956): 35-87.
- Carceller Cerviño, María del Pilar (coord.). *Viajes y viajeros en la Edad Media*. Madrid: La Ergástula, 2021.
- Chilà, Roxane. “Une cour à l’épreuve de la conquête: la société curiale et Naples, capitale d’Alphonse le Magnanime (1416-1458)”. Tesis doctoral, Université Paul Valéry-Montpellier III y Università degli Studi di Napoli Federico II, 2014. <https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-01144965>
- Crouzet-Pavan, Élisabeth. “Migrants de la fin du Moyen Âge: le cas italien”. En *Ciutats mediterrànies: la mobilitat i el desplaçament de persones*, editado por Flocel Sabaté, 131-142. Barcelona: Institut d’Estudis Catalans, 2021.

72 Díaz Ibáñez, “El arzobispo Alfonso Carrillo de Acuña...”, 138-139.

- Decaluwé, Michiel. *A Successful Defeat. Eugene IV's Struggle with the Council of Basel for Ultimate Authority in the Church, 1431-1449*. Bruselas: Belgisch Historisch Instituut te Rome, 2009.
- Díaz Ibáñez, Jorge. "Carrera eclesiástica e inquietudes religiosas de un clérigo castellano del siglo XV: Nuño Álvarez de Fuente Encalada, chantre de la Iglesia de Cuenca". *En la España medieval* 36 (2013): 263-326. doi: 10.5209/rev_ELEM.2013.v36.41426
- Díaz Ibáñez, Jorge. "El arzobispo Alfonso Carrillo de Acuña (1412-1482). Una revisión historiográfica". *Medievalismo* 25 (2015): 135-196. doi: 10.6018/j/241351
- Drusi, Riccardo. "Umanisti titolati e di provincia. Biglietti in volgare tra Francesco Barbaro e Bartolomeo Baldana". En *Nuovi territori della lettera tra XV e XVI secolo. Atti del Convegno internazionale FIRB 2012 (Venezia, 11-12 novembre 2014)*, editado por Filippo Bognini, 27-46. Venecia: Edizioni Ca' Foscari, 2016.
- Eubel, Konrad. *Hierarchia Catholica Medii Aevii*. Münster: Sumptibus et Typis Librariae Regensbergianae, 1914.
- Fernández de Córdoba Miralles, Álvaro. "Diplomáticos y letrados en Roma al servicio de los Reyes Católicos: Francesco Vitale di Noya, Juan Ruiz de Medina y Francisco de Rojas". *Dicenda. Cuadernos de Filología Hispánica* 32 (2014): 113-154. doi: 10.5209/rev_DICE.2014.v32.47142
- Franklin, Kate. "Moving Subjects, Situated Memory: Thinking and Seeing Medieval Travel on the Silk Road". *International Journal of Historical Archaeology* 24/4 (2020): 852-876. doi: 10.1007/s10761-019-00528-5
- Gomes dos Santos, Domingo Mauricio. *Don Duarte e as responsabilidades de Tânger (1433-1438)*. Lisboa: Comissão Executiva do V Centenário da Morte do Infante D. Enrique, 1960.
- González Rolán, Tomás y Pilar Saquero Suárez-Somonte. "De las palabras a las manos: nuevos datos sobre el conflicto entre castellanos e ingleses por la precedencia de los asientos en el concilio de Basilea". *eHumanista* 29 (2015): 104-132. https://www.ehumanista.ucsb.edu/sites/secure.lsit.ucsb.edu.span.d7_eh/files/sitefiles/ehumanista/volume29/6%20ehum29.viv.glezrolan.pdf
- Goni Gaztambide, José. "Carrillo, Alfonso". En *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, dirigido por Quintín Aldea Vaquero, Tomás Marín Martínez y José Vives Gatell, Suplemento I, 111-113. Madrid: Instituto Enrique Flórez, 1987.
- Hernández Jiménez, Margarita. "Fuentes documentales del archivo de la catedral de Salamanca relacionadas con su universidad (1306-1556)". *Miscelánea Alfonso IX* sin número (2002): 195-232. url: <https://eusal.es/eusal/catalog/view/978-84-7481-994-6/4992/3601-1>
- Igual Úbeda, Antonio. *Vida de Alfonso el Magnánimo*. Barcelona: Seix y Barral, 1951.
- Jaspert, Nikolas. *Movilidad y religiosidad medieval en los reinos peninsulares, Alemania y Palestina*. Granada: Universidad de Granada, 2020.

- Lacarra y de Miguel, José María. *Historia política del Reino de Navarra. Desde sus orígenes hasta su incorporación a Castilla*. Pamplona: Aranzadi, 1973.
- López Mayán, Mercedes. “Alfonso Carrillo de Acuña, Archbishop of Toledo (1446-1482), and the Construction of His Cultural Personality: an Approach from His Liturgical Manuscripts”. En *Episcopal Power and Personality in Medieval Europe, 900-1480*, editado por Peter Cross, Chris Dennis, Melissa Julian-Jones y Angelo Silvestri, 101-118. Turnhout: Brepols, 2020.
- Madrid, Ignacio de. “Olmedo, Lope de”. En *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, dirigido por Quintín Aldea Vaquero, Tomás Marín Martínez y José Vives Gatell, III, 1807. Madrid: Instituto Enrique Flórez, 1972.
- Merlani, Giulio. “Riflessioni sul tema delle ‘crociate tardive’. La guerra al Turco tra Medioevo ed Età Moderna: ideologia e/o realtà politico-diplomatica”. *Études sur la Région Méditerranéenne* 31 (2021): 51-82. url: https://ojs.bibl.u-szeged.hu/index.php/mediterranean_tanulmanyok/article/view/34767
- Milián Boix, Manuel. “Nicolás Conill: un valenciano en la corte de tres papas (1403-1439)”. *Anthologica Annua* 17 (1970): 11-132.
- Morales Muñoz, Dolores Carmen y Jorge Díaz Ibáñez. “Alfonso de Carrillo de Albornoz”. En *Diccionario Biográfico Español*. Madrid: Real Academia de la Historia, 2009. <https://dbe.rah.es/biografias/15741/alfonso-de-carrillo-de-albornoz>
- Navarro Sorní, Miguel. *Alfonso de Borja, papa Calixto III. En la perspectiva de sus relaciones con Alfonso el Magnánimo*. Valencia: Institució Alfons el Magnànim, 2008.
- Oliva, Anna Maria. “*Cives Romani*, curiali e forenses tra accoglienza e conflitti nella Roma del Quattrocento”. En *Poblacions rebutjades, poblacions desplaçades (Europa medieval)*, editado por Flocel Sabaté, 161-176. Lérida: Pagès Editors, 2019.
- Oliva, Anna Maria Oliva. “I catalani a Roma nei XV-XVII secoli”. En *Ciutats mediterrànies: la mobilitat i el desplaçament de persones*, editado por Flocel Sabaté, 143-156. Barcelona: Institut d’Estudis Catalans, 2021.
- Paravicini-Bagliani, Agostino. *Il corpo del Papa*. Turin: Giulio Einaudi, 1994.
- Phillips, John R. S. *The Medieval Expansion of Europe*. Nueva York: Oxford University Press, 1988.
- Plebani, Eleonora. “Una fuga programmata. Eugenio IV e Firenze (1433-1434)”. *Archivio Storico Italiano* 170/2 (2012): 285-310. url: <https://www.jstor.org/stable/26220512>
- Pons Alós, Vicente. “Valencianos en la curia de Alejandro VI”. *Specula. Revista de humanidades y espiritualidad* 2 (2021): 191-227. uri: <http://hdl.handle.net/20.500.12466/1862>
- Pons Alós, Vicente y María Milagros Cárcel Ortí. “Los canónigos de la catedral de Valencia (1375-1520). Aproximación a su prosopografía”. *Anuario de Estudios Medievales* 35/2 (2005): 907-950. doi: 10.3989/aem.2005.v35.i2.158

- Ramírez Vaquero, Eloísa. “La reina Blanca y Navarra”. *Príncipe de Viana* 217 (1999), 323-340. url: <https://www.culturanaavarra.es/uploads/files/PV217-pagina0323.pdf>
- Respaldiza Lama, Pedro J. “El monasterio cisterciense de San Isidoro del Campo”, *Laboratorio de Arte* 9 (1996): 23-47. doi: 10.12795/LA.1996.i09.03
- Respaldiza Lama, Pedro J. “Pinturas murales del siglo XV en el monasterio de San Isidoro del Campo”. *Laboratorio de Arte* 11 (1998): 69-99. doi: 10.12795/LA.1998.i11.05
- Rius Serra, José. “Catalanes y aragoneses en la corte de Calixto III”. *Analecta Sacra Tarraconensia* 3 (1927): 193-330. url: http://www.icatm.net/bibliotecabalmes/sites/default/files/public/analecta/AST_3/AST_3_193.pdf
- Rucquoi, Adeline. “Los franciscanos en el Reino de Castilla”. En *VI Semana de Estudios Medievales. Nájera, 31 de julio al 4 de agosto de 1995*, coordinado por José Ignacio de la Iglesia Duarte, Francisco Javier García Turza y José Ángel García de Cortázar, 65-86. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 1996.
- Sanfilippo, Matteo. “Roma nel Rinascimento: una città di immigranti”. En *Le forme del testo e l'immaginario della metropoli*, coordinado por Benedetta Bini y Valerio Vivinai, 73-85. Viterbo: Sette Città, 2009.
- Senatore, Francesco. “Natale 1437. Alfonso II Magnanimo a Giugliano”. *Meridione. Sud e nord nel mondo* 18/1 (2018): 17-40. url: <https://www.iris.unina.it/retrieve/handle/11588/734984/222059>
- Soler Molina, Abel. *La cort napolitana d'Alfons el Magnànim: el context de Curial e Güelfa. Volum I: Enyego d'Àvalos i el Nàpols alfonsí*. Valencia: Institutió Alfons el Magnànim y Universitat de València, 2017.
- Stieber, Joachim W. *Pope Eugenius IV, the Council of Basel and the Secular and Ecclesiastical Authorities in the Empire. The Conflict over Supreme Authority and Power in the Church*. Leiden: Brill, 1978.
- Suárez Fernández, Luis. *Castilla, el Cisma y la crisis conciliar (1378-1440)*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1960.
- Torres Amat, Félix. *Memorias para ayudar a formar un diccionario critico de los escritores catalanes y dar alguna idea de la Antigua y moderna literatura de Cataluña*. Barcelona: Imprenta de J. Verdaguer, 1836.
- Vaquero Piñeiro, Manuel. “Valencianos en Roma durante el siglo XV: una presencia en torno a los Borja”. En *El hogar de los Borja*, coordinado por Mariano González Baldoví y Vicente Pons Alòs, 185-198. Valencia: Consorci de Museus de la Comunitat Valenciana, 2000.
- Vicens Vives, Jaume. *Els Trastàmars (segle XV)*. Barcelona: Vicens Vives, 1956.
- Villanueva Morte, Concepción. “Permisos y concesiones de tránsito entre la Península Ibérica y el Ducado de Milán registrados en el período sforzesco (segunda mitad del siglo XV)”. *eHumanista* 38 (2018): 163-185. url: https://www.ehumanista.ucsb.edu/sites/secure.lsit.ucsb.edu.span.d7_eh/files/sitefiles/ehumanista/volume38/11%20ehum38.rg.cor.villanueva.pdf

- Villarroel González, Óscar. “Eclesiásticos en la diplomacia castellana en el siglo XV”. *Anuario de Estudios Medievales* 40/2 (2010): 791-819. doi: 10.3989/aem.2010.v40.i2.324
- Villarroel González, Óscar. *El rey y la Iglesia castellana. Relaciones de poder con Juan II (1406-1454)*. Madrid: Fundación Ramón Areces, 2011.
- Villarroel González, Óscar. “Juan Martínez Contreras: el ascenso de un clérigo menor y el servicio regio”. En *Ecclesiastical and Political State Building in the Iberian Monarchies 13th-15th centuries*, dirigido por Hermínia Vasconcelos Vilar y Maria João Branco, 183-201. Évora: Publicações do Cidehus, 2016.
- Whalen, Brett E. *The Medieval Papacy*. Nueva York: Palgrave Macmillan, 2014.

Albert Cassanyes Roig
Facultad de Filosofía y Letras
Universitat de les Illes Balears
Edificio Ramon Llull, Carretera de Valldemossa, km. 7,5
07122 Palma (España)
<http://orcid.org/0000-0002-6046-9201>



**EL *TIANZHU SHIYI* (VERDADERO SIGNIFICADO DEL SEÑOR
DEL CIELO) DE MATTEO RICCI Y SU REFUTACIÓN
DEL MONISMO ONTOLÓGICO**

***MATTEO RICCI'S TIANZHU SHIYI (THE TRUE MEANING OF
THE LORD OF HEAVEN) AND ITS REFUTATION OF
ONTOLOGICAL MONISM***

JOSÉ ANTONIO CERVERA JIMÉNEZ
El Colegio de México

Recibido: 10/09/2021

Aceptado: 26/01/2022

RESUMEN

Matteo Ricci (1552-1610) es considerado como el fundador de la misión jesuítica en China. La política de acomodación iniciada por Ricci permitió que los jesuitas fueran aceptados por los letrados de la dinastía Ming, iniciando un diálogo intercultural entre el cristianismo y el confucianismo. La obra filosófica más importante de Ricci fue el *Tianzhu Shiyi* (*Verdadero Significado del Señor del Cielo*), publicada en 1603. En ella, Ricci intenta mostrar los elementos más importantes del cristianismo, buscando conexiones con la ética confuciana y, al mismo tiempo, refutando algunos aspectos filosóficos budistas y neoconfucianos incompatibles con la fe cristiana. Una de las doctrinas filosóficas que fueron criticadas con mayor firmeza fue el monismo ontológico, presente en la corriente filosófica más influyente en China en tiempos de Ricci: el neoconfucianismo. En este artículo se analizan algunos fragmentos del *Tianzhu Shiyi* y se introducen los elementos más importantes de la escuela Cheng-Zhu del

neoconfucianismo, para poder entender la acomodación filosófica que los jesuitas llevaron a cabo en China.

Palabras clave: China, Compañía de Jesús, Dinastía Ming, Matteo Ricci, monismo ontológico, neoconfucianismo, *Tianzhu Shiyi*.

ABSTRACT

Matteo Ricci (1552-1610) is considered the founder of the Jesuit mission in China. The accommodation policy initiated by Ricci allowed the Jesuits to be accepted by the *literati* of the Ming dynasty, initiating an intercultural dialogue between Christianity and Confucianism. Ricci's most important philosophical work was the *Tianzhu Shiyi* (*The True Meaning of the Lord of Heaven*), published in 1603. In this book, Ricci shows the most important elements of Christianity, looking for connections with Confucian ethics and, at the same time, refuting several Buddhist and Neo-Confucian philosophical aspects incompatible with Christian faith. One of the most criticized philosophical ideas was ontological monism, present in the most influential philosophical doctrine in China in Ricci's time: Neo-Confucianism. In this paper, some fragments of the *Tianzhu Shiyi* are analyzed and the most important elements of the Cheng-Zhu school of Neo-Confucianism are introduced, in order to understand the philosophical accommodation of the Jesuits in China.

Keywords: China, Society of Jesus, Ming Dynasty, Matteo Ricci, ontological monism, Neo-Confucianism, *Tianzhu Shiyi*.

I. INTRODUCCIÓN

Los miembros de la Compañía de Jesús llegaron a la China del imperio Ming a finales del siglo XVI. La acomodación de los jesuitas a la civilización china y la adaptación del mensaje cristiano al ambiente intelectual de la época, con el confucianismo como corriente filosófica dominante, constituyeron un puente entre Asia y Europa en los planos científico, filosófico y teológico.¹

¹ La inculturación de los misioneros católicos en China entre los siglos XVI y XVIII, particularmente de los miembros de la Compañía de Jesús, ha sido objeto de numerosos estudios por parte de los especialistas. Entre la gran cantidad de obras que estudian la historia de los jesuitas en China, algunos de los que tratan el período en su conjunto son los de Andrew C. Ross, *A Vision Betrayed. The Jesuits in Japan and China. 1542-1742* (New York: Orbis Books, 1994); Liam M. Brockey,

El jesuita al que se suele acreditar como fundador de la misión jesuítica en China fue el italiano Matteo Ricci (1552-1610). Ricci adaptó las verdades esenciales del cristianismo al ambiente intelectual del imperio Ming y fue capaz de adoptar una forma de vida acorde a las costumbres sociales chinas, llegando a ser aceptado por las élites de la Corte. La vida y la obra de Ricci han sido ampliamente investigadas por los especialistas.² Entre sus numerosas obras, una de las más destacadas es el *Tianzhu Shiyi* 天主實義 (*Verdadero Significado del Señor del Cielo*).³ Este libro representa la principal aportación de Ricci en el campo de la filosofía y la teología. El presente artículo se centra en el *Tianzhu Shiyi*, obra donde, además de exponerse elementos científicos, filosóficos y religiosos europeos, se ponen en diálogo con las grandes corrientes filosóficas chinas, particularmente el confucianismo, el daoísmo y el budismo.⁴

Journey to the East. The Jesuit Mission to China, 1579-1724 (Cambridge, Mass., London: Harvard University Press, 2007); o Florence C. Hsia, *Sojourners in a strange land. Jesuits and their scientific missions in late imperial China* (Chicago: University of Chicago Press, 2009). Una obra que, de forma sistemática, analiza la historia del cristianismo en China y donde el tema de los jesuitas en China está ampliamente tratado es la de Nicolas Standaert (ed.), *Handbook of Christianity in China. Volume One: 635-1800* (Leiden, Boston, Koln: Brill, 2001).

2 Existen muchos trabajos académicos sobre la vida y la obra de Ricci. Además de numerosas cartas, Ricci escribió unas memorias de sus vivencias en China, escritos originalmente en italiano, y que no fueron publicados en tiempos del propio Ricci. La obra fue publicada por primera vez por Pietro Tacchi Venturi (ed.), *Opere storiche del P. Matteo Ricci, S. J.* (Macerata: Stabilimento Tipografico de F. Giorgetti, 2 vols., 1911-1913), y posteriormente por Pasquale D'Elia (ed.) *Fonti Ricciane. Storia dell'Introduzione del Cristianesimo in Cina* (Roma: La Libreria dello Stato, 3 vols., 1942-1949). A principios del siglo XXI se realizó una nueva edición: Piero Corradini (ed.), *Della entrata della Compagnia di Gesù e Christianità nella Cina* (Macerata: Quodlibet, 2006). Henri Bernard es el autor de varias obras de la década de 1930 en torno a la vida y la obra de Ricci: *Aux portes de la Chine. Les Missionnaires du Seizième Siècle. 1514-1588* (Tianjin: Hautes Études, 1933); *L'apport scientifique du Père Matthieu Ricci à la Chine* (Tianjin: Hautes Études, 1935); *Le Père Matthieu Ricci et la Société Chinoise de son temps (1552-1610)* (Tianjin: Hautes Études, 1937). Otros libros sobre Ricci y su obra son los de Vincent Cronin, *The Wise Man from the West* (London: Soho Square, 1955), y más recientemente, Jonathan Spence, *The memory palace of Matteo Ricci* (New York: Viking, 1984), y Mary Laven, *Mission to China. Matteo Ricci and the Jesuit Encounter with the East* (London: Faber and Faber, 2012). Gracias a estos y otros libros, la vida y la obra de Ricci son suficientemente conocidas entre los académicos, siendo considerado el más famoso e influyente de los jesuitas en China.

3 Hasta la actualidad, *Tianzhu* 天主 es la forma más común y más ortodoxa para llamar en chino moderno al Dios cristiano católico. La religión cristiana católica se dice en chino moderno *Tianzhu jiao* 天主教, es decir, la “religión del Señor del Cielo”. Es por eso que el *Tianzhu Shiyi* se podría traducir también como *Verdadero Significado de Dios*.

4 Este trabajo es fruto de una investigación realizada durante los últimos años, y que ha sido presentada parcialmente en varias reuniones científicas. En noviembre de 2019, tuvo lugar en la Universidad de Costa Rica el “I Congreso Internacional Latino (e Hispano) Americanista de Estudios sobre China: Encuentros con el mundo chino”. Como resultado de ese congreso, se publicará próximamente el libro de Lai Sai Acón y Ricardo Martínez, eds., *Encuentros con el mundo chino. Lecturas desde la sinología hispanoamericana contemporánea* (Puntarenas: Universidad de Costa Rica). En ese libro aparecerá una versión previa de esta investigación. Este artículo es una versión

II. EL *TIANZHU SHIYI*

El *Verdadero Significado del Señor del Cielo* de Ricci expone las verdades fundamentales de la religión cristiana en el ámbito cultural chino. Esta obra también se suele designar en numerosas obras como el *Catecismo de Ricci*. Sin embargo, esta denominación puede ser equívoca. El libro no fue escrito para educar en la fe católica a los ya bautizados, sino para convencer a los no creyentes.⁵

Esta obra de Ricci está basada en el *Tianzhu Shilu* 天主實錄 (*Verdadero Registro del Señor del Cielo*), a menudo conocido también como *Catecismo de Ruggieri*. El italiano Michele Ruggieri (1543-1607) fue el primer jesuita que penetró en China, antes incluso que Ricci, y fue por este motivo pionero en las relaciones que la Compañía de Jesús estableció con el imperio de la dinastía Ming. El *Tianzhu Shilu*, publicado en 1584, es el primer libro publicado en chino por un occidental, y es también la primera obra que utiliza el término *Tianzhu* 天主, el *Señor del Cielo*, para designar al Dios cristiano católico.⁶ El *Tianzhu Shiyi* de Ricci está fuertemente influido por la obra de Ruggieri. Los títulos de los capítulos y muchos fragmentos son casi idénticos en ambas obras. En el *Tianzhu Shiyi* se eliminan algunas consideraciones sobre la revelación de Dios, mientras que se profundiza ampliamente en los contenidos filosóficos. Ricci expone el pensamiento católico con apoyo de la herencia cultural de China. Desde este punto de vista, el *Tianzhu Shiyi* no es propiamente un catecismo sino, en palabras de Lancashire y Hu Kuo-Chen, un “diálogo pre-evangélico”.⁷

El primer manuscrito de la obra se completó en 1596. Fue revisado y modificado por Ricci y por las autoridades eclesiásticas durante varios años, durante los que se esperó el permiso para su publicación, mientras Ricci continuaba añadiendo nuevo material. Tras ser aceptado por las autoridades de Goa, el *Tianzhu Shiyi* se imprimió en 1603 en Beijing mediante el método xilográfico.

mejorada, más enfocada y centrada específicamente en la presencia de los conceptos fundamentales de la escuela Cheng-Zhu de la filosofía neoconfuciana en la obra de Ricci.

⁵ Existe una versión moderna del *Tianzhu Shiyi*, con el original chino y la traducción al inglés: Matteo Ricci, *The True Meaning of the Lord of Heaven (T'ien-chu Shih-i)* (St. Louis: The Institute of Jesuit Sources, 1985, Edward J. Malatesta, ed.; trad., introd. y notas de Douglas Lancashire y Peter Hu Kuo-Chen). Esta versión es la utilizada para escribir este artículo.

⁶ Hay un estudio del *Tianzhu Shilu* de Ruggieri, muy reciente, con una edición crítica de los textos en chino y en latín y una traducción al inglés: Daniel Canaris (ed. y trad.), *Michele Ruggieri's Tianzhu shilu (The True Record of the Lord of Heaven, 1584)* (Leiden: Brill, 2021).

⁷ Ricci, *The True Meaning*, introducción, 15.

En su acercamiento a la civilización china, en un primer momento, durante la década de 1580, Ruggieri y Ricci utilizaron vestimentas budistas. Pero Ricci se dio cuenta de la confusión que podía causar entre los chinos, hasta el punto de que el cristianismo podría llegar a ser considerado como una secta budista. Hacia 1594 hubo un cambio de actitud y de vestimenta. Los jesuitas pasaron de vestirse y considerarse como bonzos budistas, a vestirse como letrados confucianos.⁸ Ese cambio de orientación del budismo hacia el confucianismo es clave para entender por qué Ricci escribió el *Tianzhu Shiyi*, obra pensada para ser leída por los letrados, y donde se eliminaron los elementos que podían resultar desagradables para ellos, tales como el sufrimiento y la muerte de Cristo en la cruz.⁹ El *Tianzhu Shiyi* tuvo un gran éxito desde la fecha de su publicación, ya que a finales de la dinastía Ming existía un ambiente intelectual propicio entre los letrados confucianos, muchos de los cuales se oponían al budismo y deseaban volver al confucianismo de la época clásica.¹⁰

La obra se estructura como un diálogo entre un letrado confuciano chino, que expone sus creencias y hace preguntas, y un letrado occidental (el propio Ricci), quien responde a las dudas del primero. El libro, que se divide en ocho capítulos, comienza hablando sobre Dios y la creación del mundo. Después trata el tema del alma inmortal de los humanos, diferente de la de los animales, que llevará posteriormente a la negación de la reencarnación budista. Un punto central de la obra es que los fenómenos del mundo no pueden ser descritos como una unidad orgánica, como sugerían muchos filósofos neoconfucianos. El presente artículo se enfoca en esa cuestión. Además de la crítica de la reencarnación, también explica que tras la muerte hay cielo e infierno. De esta manera trata de diferenciarse claramente del budismo. El libro trata después el tema de la naturaleza humana, a la que considera esencialmente buena, siguiendo las ideas del filósofo confuciano Mencio (372 a.C.-289 a.C.). Finalmente se explican algunos aspectos de la religión cristiana que eran criticados por los letrados chinos, como el hecho de que Dios se hubiera encarnado en el oeste, y no en China, o la razón por la que los misioneros guardaban el celibato, en una sociedad donde tener hijos era fundamental para la realización de los ritos a los antepasados.

En definitiva, el *Tianzhu Shiyi* intenta acercar el cristianismo al ambiente de los letrados chinos. Un punto central era demostrar la existencia de un Dios personal, creador de todo, algo ajeno a las corrientes filosóficas y religiosas en

8 Brockey, *Journey to the East*, 43.

9 Ricci, *The True Meaning*, introducción, 23.

10 Jacques Gernet, *Primeras reacciones chinas al cristianismo* (México D.F.: FCE, 1989), 35.

China durante milenios. Para ello, el jesuita utilizaría los conocimientos sobre la filosofía confuciana que había adquirido durante años.

Antes de analizar en profundidad algunos fragmentos de la obra de Ricci, es necesario explicar algunos de los conceptos fundamentales de la filosofía neoconfuciana, sin los cuales no se puede entender el acercamiento del jesuita italiano a la filosofía china y su intento para “confucianizar” el cristianismo.

III. LOS CONCEPTOS FUNDAMENTALES DEL NEOCONFUCIANISMO: *QI, TAIJI, YIN-YANG Y LI*

Empezaré con el *qi* 氣. Este es uno de los conceptos más importantes y a la vez difíciles de entender de la filosofía china. Tal como fue entendido por los daoístas al menos desde la dinastía Han (206 a.C.-220 d.C.) y establecido en la ontología confuciana tras Zhang Zai 張載 (1020-1078) y Zhu Xi 朱熹 (1130-1200), *qi* es aquello que anima todo lo que hay en el universo de manera dinámica y eternamente transformadora. Se puede considerar que el *qi* es materia, ya que es de lo que están constituidas las cosas. Al mismo tiempo, es energía. El *qi* es la materia o energía que hay en todo el universo, que forma las cosas, y también la energía que anima a los seres vivos. Precisamente varios especialistas en filosofía china traducen el concepto como energía vital.¹¹ En definitiva, *qi* a la vez materia y energía.¹² Otra posible traducción es fuerza.¹³ Todos esos términos son fundamentales en la física de Newton, particularmente en su mecánica (estudio del movimiento). Esto no es casual, ya que la concepción de un universo en constante movimiento ha sido hegemónica en el pensamiento chino durante milenios.

El filósofo neoconfuciano que dio más importancia al *qi* fue Zhang Zai. ¿Cómo se genera todo lo que hay? ¿Por qué las cosas aparecen y desaparecen? ¿Por qué hay nacimiento y muerte? El *qi* tiene la capacidad de agregarse y disgregarse. Cuando el *qi* se agrega, se forma la cosa, y cuando se dispersa,

11 Anne Cheng, *Historia del pensamiento chino* (Barcelona: Bellaterra, 2002), 389; Robin R. Wang y Ding Weixiang, “Zhang Zai’s theory of vital energy”, en *Dao Companion to Neo-Confucian Philosophy*, editado por John Makeham (Dordrecht, Heidelberg, London, New York: Springer, 2010), 39.

12 Joseph Needham traduce *qi* precisamente como materia-energía (“matter-energy”), Joseph Needham, *Science and Civilisation in China*, vol. 2, *History of Scientific Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1956), 472.

13 Wing-Tsit Chan, *Chu Hsi, Life and Thought* (New York: St. Martin’s, 1987), 106, traduce *qi* como fuerza material (“material force”).

desaparece.¹⁴ Zhang Zai pone al *qi* en el centro de su ontología. Según él, el *qi* es el único elemento que forma todo lo que hay en el mundo. Por eso, este filósofo es considerado monista.

El *qi* muchas veces se relaciona con el *yin* y el *yang*, los dos principios opuestos y complementarios a partir de los cuales tiene lugar la formación de todo lo que existe. La dualidad del *yin* 陰 y el *yang* 陽 es uno de los elementos culturales chinos que más ha permeado a Occidente. Entre los neoconfucianos, el principio dual del *yin* y el *yang* fue utilizado por Zhou Dunyi para su explicación sobre la formación de las cosas del mundo.

Zhou Dunyi 周敦頤 (1017-1073) tuvo una gran influencia en la filosofía china. Sus ideas sobre cómo se forman las cosas, tras ser adoptadas por Zhu Xi, se convertirían en la teoría cosmológica preponderante en el confucianismo hasta el siglo XX. Para explicar el proceso de generación de todo cuanto existe, desarrolló un *Diagrama del taiji* (*Taijitu* 太極圖), basado en un diagrama anterior de origen daoísta. Zhou Dunyi escribió un breve texto en el que explica ese diagrama, el *Taijitu shuo* 太極圖說 (*Comentario sobre el diagrama del taiji*), en el que describe la eterna transformación de los fenómenos del mundo. El *Taijitu shuo* comienza así:

El vacío último es el supremo último [*taiji*]. El supremo último se mueve (*dong*) y de esta forma genera *yang*, cuando el movimiento alcanza su extremo, genera el reposo (*jing*). El reposo genera *yin*. Cuando el reposo alcanza su extremo, vuelve el movimiento. El movimiento (*dong*) y el reposo (*jing*) se alternan y se convierte cada uno en la raíz del otro. Entonces se hace la distinción entre *yin* y *yang* y se establecen las dos formas (*liangyi*). La transformación del *yang* y la unidad del *yin* generan el agua, el fuego, la madera, el metal y la tierra. Conforme estas cinco fuerzas (*wuqi*) se difunden armoniosamente, las cuatro estaciones siguen su curso. Los cinco elementos (*wuxing*) son *yinyang*. *Yinyang* es el supremo último; el supremo último se basa en el vacío último. Los cinco elementos se generan con su propio carácter. La verdadera cualidad inherente del vacío último es el núcleo del *er* (dos, *yinyang*) y del *wu* (cinco elementos); su profunda unidad hace que emerjan todas las cosas. El camino del *qian* (cielo) produce al hombre y el camino del *kun* (tierra) produce a la mujer, la interacción de estos dos *qi* genera y transforma la miríada de cosas (las diez mil cosas). La

14 Filippo Costantini, “La armonía suprema. Análisis del concepto de armonía en el pensamiento cosmológico, ético y social de Zhang Zai 張載 (1020-1078)”, *Estudios de Asia y África* XLIX, n. 153 (2014): 15.

miríada de cosas engendran y se renuevan, hay cambios sin límite e infinitas transformaciones.¹⁵

Ese breve fragmento resume la cosmología dominante en China durante los últimos mil años. El concepto fundamental de Zhou Dunyi es el *taiji* 太極, el *supremo último* o *culmen supremo*, considerado el principio ontológico fundamental, principio generador que cuando se mueve produce el *yang* y cuando queda en reposo produce el *yin*. *Yin* y *yang* generan a su vez los *cinco elementos* o *cinco procesos* (*wuxing* 五行): agua, fuego, madera, metal y tierra. Los cinco elementos, a su vez, producen *las diez mil cosas* (*wanwu* 萬物), esto es, toda la variedad de las cosas y los fenómenos del mundo.

Esta cosmovisión, esta explicación sobre el surgimiento de las cosas del mundo, es incompatible con la creencia cristiana en un Dios personal creador de todas las cosas. La formación del mundo a partir del *taiji* es un proceso continuo, dinámico, que determina toda la evolución del universo. No hay ningún acto intencional, no hay lugar para el Dios judeo-cristiano.

Otro término fundamental de la filosofía neoconfuciana es el *li* 理. Este es el concepto filosófico más importante del neoconfucianismo, según la escuela de Zhu Xi o escuela Cheng-Zhu. El primer filósofo que le dio la mayor importancia al *li* fue Cheng Yi 程頤 (1033-1107). La traducción más común para ese término, tal como es entendido por Cheng Yi y el resto de los filósofos neoconfucianos, es principio. Otras traducciones podrían ser patrón, forma, modelo, razón... Hay autores para los que *li* sería equivalente a las leyes de la naturaleza.¹⁶ Por ejemplo, la ley newtoniana de gravitación universal, que relaciona todas las masas del universo, se podría entender como un *li* cósmico. Cheng Yi y su hermano Cheng Hao 程顥 (1032-1087) hablan a menudo de *Tianli* 天理, esto es, el *li del Cielo*, que se podría identificar con la Ley Natural.¹⁷ Cada cosa individual tiene un *li*, pero también hay un *li* de todo el universo. Las leyes naturales, como la gravitación de Newton, actúan a nivel local (una manzana cae atraída por la Tierra) y al mismo tiempo son universales. Si las leyes naturales, para la ciencia occidental, son los principios que organizan y dan coherencia al mundo, el *li* también puede ser entendido como un gran

15 Traducción del chino al inglés de Robin R. Wang, "Zhou Dunyi's *Diagram of the Supreme Ultimate Explained (Taijitu shuo)*: A Construction of the Confucian Metaphysics", *Journal of the History of Ideas* 66, n. 3 (2005): 314-315. Traducción propia del inglés al español.

16 Jeeloo Liu, "The status of cosmic principle (LI) in Neo-Confucian Metaphysics", *Journal of Chinese Philosophy* 32, n. 3 (2005): 398.

17 Wing-Tsit Chan, *A source book in Chinese Philosophy* (Princeton: Princeton University Press, 1969), 519.

principio organizador. Según Needham, la mejor traducción para *li* es organización o principio de organización.¹⁸

Este principio, el *li*, origen de todas las cosas del mundo, es lo que se entendió durante siglos como *Dao*, otro concepto fundamental de la filosofía china. El destacado historiador de la filosofía china Angus Graham considera que, si la pregunta esencial para los filósofos griegos (y, en general, para los europeos), fue: “¿Qué es verdad?”, para los filósofos chinos la pregunta crucial fue: “¿Dónde está el Camino?”.¹⁹ Ese Camino es la manera de actuar en la vida y, a la vez, de gobernar el Estado, y es lo que se conoce como *Dao* 道. Los daoístas hicieron del *Dao* el principio ontológico de todo cuanto existe.

Influídos por el Daoísmo, a finales de la dinastía Tang (618-907) y en la dinastía Song (960-1279), los filósofos neoconfucianos expandieron el significado del *Dao*. Si para los confucianos de la época clásica, como Confucio, el *Dao* significaba el Camino del hombre, el *rendao* 人道 (cómo actuar en la vida, cómo relacionarse con los demás seres humanos), para los neoconfucianos el *Dao* adquirió un significado ontológico, similar al que desde hacía siglos tenía entre los daoístas. El *Dao* o *Tiandao* 天道 (*Camino del Cielo*) se convirtió en un principio ontológico del que procede todo lo existente. Los neoconfucianos se consideraron a sí mismos buscadores del *Dao*, y por eso llamaron a su movimiento la “Escuela del *Dao*” (*Daoxue* 道學), que es una de las formas como se llama en chino a la escuela neoconfuciana en su conjunto.

Ese principio universal del que todo procede es lo que Zhou Dunyi llamó *taiji*. Ese es el *li* de Cheng Yi, quien llamó de igual forma al principio de cada cosa individual y al principio ontológico fundamental o *Dao*. Zhu Xi, que vivió a principios de la dinastía Song del Sur (1127-1279), realizó una síntesis entre la conceptualización del *qi* de Zhang Zai y el *li* de Cheng Yi. Llamó *taiji* al *li* de todo el universo, integrando de esta manera también la teoría cosmológica de Zhou Dunyi. Dio más importancia al *li* que al *qi*, y por eso se llama a su corriente filosófica *lixue* 理學, esto es, “escuela del *li*”, o también “escuela Cheng-Zhu”, ya que los filósofos que más desarrollaron el concepto del *li* fueron Cheng Yi y Zhu Xi. A partir de la dinastía Yuan (1279-1368), la escuela Cheng-Zhu se convirtió en la conceptualización ortodoxa del pensamiento confuciano, y por eso el neoconfucianismo en su conjunto se conoce en chino como “la escuela del *li* de [las dinastías] Song y Ming”: *Song Ming lixue* 宋明理學.

18 Needham, *Science and Civilisation in China*, vol. 2, 472-475.

19 Angus C. Graham, *El Dao en disputa. La argumentación filosófica en la China antigua* (México D.F.: FCE, 2012), 20.

IV. DISCUSIÓN ONTOLÓGICA EN EL *TIANZHU SHIYI*

Entre los distintos temas que trata el *Tianzhu Shiyi*, en este artículo me enfoco en la refutación del monismo ontológico. Este aspecto es tratado en el cuarto capítulo de la obra, titulado “Una discusión sobre los seres espirituales y el alma humana, y una explicación sobre por qué los fenómenos del mundo no se pueden describir como formando una unidad orgánica”.²⁰ El debate inicia tras el siguiente fragmento del letrado chino:

Aunque se dice que el cielo, la tierra, y todos los fenómenos comparten una energía material, las formas e imágenes de las cosas son, sin embargo, diferentes, y por esta razón se dividen en una variedad de categorías. El cuerpo humano puede aparecer como un cuerpo físico simplemente, pero tanto dentro de él como fuera de él hay energía material del *Yin* y el *Yang* que llena el cielo y la tierra. A través de la creación, la energía material se transforma en todas las cosas, y debido a la existencia de categorías, las cosas se convierten en diferentes unas de otras.²¹

Este fragmento sintetiza la concepción cosmológica y ontológica del neoconfucianismo. El original en chino comienza diciendo: “*Tiandi wanwu gong yi qi* 天地萬物共一氣”.²² Los dos primeros caracteres, *Tiandi* 天地, significan “Cielo y tierra”, los dos ámbitos fundamentales del cosmos chino. *Wanwu* 萬物 significa literalmente “las diez mil cosas”, y es la forma tradicional para designar la multiplicidad de todo cuanto existe. Lo que afirma el texto es que el Cielo, la tierra, todos los fenómenos del mundo, están constituidos por una única sustancia: el *qi* 氣, traducido por Lancashire y Hu como “energía material”.²³ También se habla de “la energía material [el *qi*] del *Yin* y el *Yang* que llena el Cielo y la tierra”: “*Tiandi yin yang zhi qi* 天地陰陽之氣”.²⁴ Es decir, el texto considera que el sustrato fundamental de todo cuanto existe es una única sustancia, el *qi*, que actúa por medio del principio dual del *yin* y el *yang* (que

20 Para traducir el título del capítulo, me baso en la versión ya citada del *Tianzhu Shiyi* (Ricci, *The True Meaning*), que cuenta con el texto original en chino y la traducción al inglés de Douglas Lancashire y Peter Hu Kuo-chen. En otros fragmentos del *Tianzhu Shiyi* que cito en este artículo, utilizaré también la traducción del chino al inglés de Lancashire y Hu, con traducción propia del inglés al español. En ciertos casos, cuando lo considere importante para la argumentación, echaré mano del original en chino, intercalando algunos caracteres en la traducción al español o reproduciendo algunos fragmentos relevantes para la discusión filosófica.

21 Ricci, *The true meaning*, 199.

22 Ricci, *The true meaning*, 198.

23 Así lo traducen Lancashire y Hu en la edición bilingüe de 1985, “material energy” (Ricci, *The True Meaning*, 199 y siguientes).

24 Ricci, *The true meaning*, 198.

aparece, como se vio, a partir del movimiento del *taiji*). Así lo afirma al final del texto citado el letrado chino: “*Qi yi zao wu, wu yi lei yi* 氣以造物，物以類異”²⁵, fragmento que se puede traducir, más literalmente, como “el *qi* [energía material], a través de la creación, [produce] las cosas; las cosas, a través de las categorías, son diferentes [unas de otras]”.

¿Cómo responde el letrado occidental, esto es, el propio Ricci, a esta exposición de las concepciones cosmológicas neoconfucianas?

Si la energía material es considerada como el espíritu y la base de la vida, ¿cómo podrían morir las cosas vivas? Si, después de morir las cosas vivas, continúan empapadas con y rodeadas de energía vital, ¿dónde pueden ir para escapar de la energía material? ¿Cómo puede uno morir de un desastre que no es material en carácter? Por tanto, la energía material no es la base de la vida.²⁶

Ricci es muy categórico en su afirmación: “el *qi* no es la base de la vida” (en el original chino, “*qi fei shenghuo zhi ben ye* 氣非生活之本也”).²⁷ El jesuita no comparte la idea del *qi* en la cosmovisión china. Incluso da la sensación de que se niega a entender el concepto. Utilizando la física aristotélica, Ricci identifica el *qi* con el aire, uno de los cuatro elementos de Empédocles, adoptados por Aristóteles. El letrado occidental dice:

Los hombres no son conscientes de que la energía material es uno de los cuatro elementos, y que no merece ser equiparado a los seres espirituales y al alma. (...) La energía material [*qi* 氣] junto con los tres elementos: agua, fuego y tierra, produce las formas corpóreas de todas las cosas, y el alma es un constituyente interno del hombre.²⁸

El letrado chino continúa hablando, exponiendo más claramente la cosmovisión monista de la filosofía neoconfuciana:

El letrado chino dice: Nuestros sabios en la antigua China eran claramente conscientes de que las naturalezas del cielo, la tierra y todas las cosas son buenas y todas abrazan el gran principio inmutable de modo que, si las cosas son grandes o pequeñas, sus naturalezas básicas son orgánicamente una. Por tanto, es posible decir que el Señor del Cielo que es el Soberano en lo Alto está dentro de todas las cosas, y que forma una unidad con todas las cosas. Nuestros sabios (...) también dicen que, aunque los hombres y las criaturas mueren y se

25 Ricci, *The true meaning*, 198.

26 Ricci, *The true meaning*, 201.

27 Ricci, *The true meaning*, 200.

28 Ricci, *The true meaning*, 201.

destruyen, sus naturalezas básicas no se extinguen, sino que se entregan al Señor del Cielo. Esta es otra forma de decir que el alma humana no se extingue; pero quizás haya alguna diferencia entre esto y sus enseñanzas sobre el Señor del Cielo, señor.²⁹

Una vez más, este fragmento resume algunas de las concepciones fundamentales del pensamiento neoconfuciano. La parte inicial dice: “*Tiandi wanwu ben xing jie shan, ju you hong li, bu ke geng yi* 天地萬物本性皆善, 俱有宏理, 不可更易”,³⁰ traducido por Lancashire y Hu como “las naturalezas del cielo, la tierra y todas las cosas son buenas y todas abrazan el gran principio inmutable”.³¹ El carácter clave es *li* 理, el principio o patrón o ley de todas las cosas del mundo, que como se ha visto, es probablemente el concepto más importante de la filosofía neoconfuciana, incluso dando nombre a esta corriente filosófica en chino.

En el fragmento también se dice que “si las cosas son grandes o pequeñas, sus naturalezas básicas son orgánicamente una”,³² en chino, “*yi wei wu you ju wei, qi xing yiti* 以為物有巨微, 其性一體”,³³ que se podría también traducir como “la naturaleza de todas las cosas, sean grandes o pequeñas, es una sola”. La concepción de la unidad de todas las cosas (*yiti* 一體, literalmente “un cuerpo”, “una entidad”, una unidad orgánica), es una de las características principales de la ontología neoconfuciana. El organicismo es fundamental no solo en la filosofía, sino también en el desarrollo científico de China. Más tarde volveré a este punto.

Además de nombrar el *li*, el fragmento anterior también habla del Dios cristiano (*Tianzhu* 天主, el Señor del Cielo). El letrado chino se pregunta si hay posibilidades de encontrar un compromiso con la doctrina cristiana. ¿Podría tener cabida el Dios cristiano en una concepción ontológica donde todas las cosas forman una unidad? La respuesta de Ricci no permite ningún compromiso posible:

El letrado occidental dice: El error en lo que acaba de decir es mayor que cualquier otra cosa que haya oído de usted hasta ahora. ¿Cómo me atrevería a mantener un punto de vista similar? ¿Cómo podría yo disminuir la dignidad de nuestro Soberano en lo Alto de esta forma? (...) Decir que lo que es creado está

29 Ricci, *The true meaning*, 203-205.

30 Ricci, *The true meaning*, 202.

31 Ricci, *The true meaning*, 203. En este caso, como en el resto de los fragmentos citados y traducidos del chino al inglés por Lancashire y Hu, la traducción del inglés al español es mía.

32 Ricci, *The true meaning*, 203.

33 Ricci, *The true meaning*, 202.

al mismo nivel que el creador es usar las arrogantes palabras del demonio, Lucifer. ¿Quién se atreve a hablar de esta manera?³⁴

Ricci critica el monismo con firmeza. Según la concepción judeo-cristiana, Dios es de una naturaleza radicalmente diferente de sus criaturas. Sin embargo, la crítica del letrado occidental no se lanza contra el confucianismo, sino contra el budismo. Inmediatamente después, asevera:

Como la gente no prohíbe los escritos canónicos mentirosos del Buda, han sido infectados involuntariamente con sus palabras venenosas. ¿Dónde en las enseñanzas del Duque de Zhou y Confucio o en los antiguos escritos canónicos de tu noble país, hay una persona que muestre falta de respeto al soberano o emperador o que diga que está a su mismo nivel? Si un hombre ordinario afirma que es tan noble como el emperador, ¿puede evitar ser culpable de un crimen? Si a la gente de este mundo no se le permite compararse con los reyes del mundo, ¿cómo pueden considerarse iguales al Soberano Celeste que está en lo Alto? La gente dice: “Tú eres tú y yo soy yo”; pero ahora un insecto en una zanja dice al Soberano en lo Alto: “Tú eres yo y yo soy tú”. ¿No es eso oponerse a la verdad hasta el límite?³⁵

Tras estudiar la filosofía confuciana durante años, Ricci utiliza en su argumentación a Confucio y al Duque de Zhou (S. XI a.C.), considerado este último como paradigma de gobernante virtuoso entre los seguidores de la escuela confuciana.³⁶ También hace referencia a la piedad filial o *xiao* 孝, una de las virtudes confucianas fundamentales, que implica respeto y obediencia a los padres y que, en el imperio chino, se extendió a la relación entre el súbdito y el emperador. Por eso el jesuita señala en su obra que sería impensable que un hombre común se quisiera igualar al emperador. ¿Cómo aceptar que no solo un ser humano, sino incluso “un insecto en una zanja”, pueda ser igualado a Dios?

Aunque el letrado occidental haga referencia al budismo, la unidad de todos los seres es también un punto central del neoconfucianismo. Es claro que la concepción del universo en el cristianismo no es monista. Dios es esencialmente diferente de sus criaturas. Pero, ¿se puede afirmar que el monismo fue imperante en la filosofía neoconfuciana?

34 Ricci, *The true meaning*, 205.

35 Ricci, *The true meaning*, 205.

36 Bryan W. Van Norden, *Introduction to Classical Chinese Philosophy* (Indianapolis, Cambridge: Hackett Publishing Company, 2011), 9. Confucio nunca se consideró a sí mismo como un innovador, sino como un maestro que deseaba volver a las enseñanzas de la antigüedad. Por eso consideraba a los antiguos reyes sabios y al Duque de Zhou como paradigma de virtud, Albert Galvany, “La dinastía Zhou (1045-221 a.C.)”, en *Historia mínima de China*, ed. por Flora Botton (México D.F.: El Colegio de México, 2010), 64.

La cuestión ha sido discutida por los especialistas. Todos los pensadores neoconfucianos consideraban que el mundo es real y que el *qi* es el único constituyente material de todas las cosas. El punto de discusión era si el *qi* es lo único que existe o si hay “algo más”. Como ya se señalaba, Zhang Zai puede ser considerado monista, ya que para él el *qi* es lo único que existe. Sin embargo, Cheng Yi, al separar radicalmente *li* y *qi* y al colocar aquel por encima de este, podría ser interpretado como dualista. ¿Y qué ocurre con el sistema filosófico de Zhu Xi, que se impondría como la ortodoxia en el pensamiento chino? Algunos autores afirman que Zhu Xi, influido por Cheng Yi, también era dualista.³⁷ Pero no todos los especialistas coinciden con esta posición. Es cierto que, para Zhu Xi, el *li* podría ser considerado como trascendente, ya que existe “antes de” o “por encima de” la forma física. Pero al mismo tiempo, el *li* no es totalmente ajeno al *qi*; no hay *qi* sin *li*, pero tampoco hay *li* sin *qi*, ambos van siempre unidos. Uno de los mayores especialistas en la filosofía neoconfuciana, Wing-Tsit Chan, concluye que el *li*, de acuerdo a Zhu Xi, es al mismo tiempo immanente y trascendente.³⁸ De la misma opinión es Allen Wittenborn, que se opone a la consideración de que el *li* sea estrictamente metafísico y que el *qi* sea físico, ya que ambos conceptos están íntimamente relacionados y no se pueden separar en la visión ontológica del neoconfucianismo.³⁹

Aunque el *li* pueda ser considerado como un principio trascendente, eso no implica la existencia real de una esfera metafísica o del “más allá”. En definitiva, en la cosmovisión neoconfuciana no hay transcendencia, no hay dualismo estricto, como en el caso de la visión cristiana del mundo. Para los pensadores neoconfucianos, todo es inmanente. Hay una sola sustancia material en el universo, el *qi*. El monismo del que habla el letrado chino y que escandaliza a Ricci (aunque lo atribuya al budismo), en realidad es la mejor explicación de la concepción neoconfuciana del mundo.

V. REFUTACIÓN DE LA UNIDAD DE TODAS LAS COSAS

Este cuarto capítulo del *Tianzhu Shiyi* continúa argumentando para refutar la idea de que los seres humanos formamos una unidad con Dios. El letrado

37 Por ejemplo, Chai Ch'u, “Neo-Confucianism of the Sung-Ming periods”, *Social Research* 18, n. 3 (1951): 377.

38 Wing-Tsit Chan, “The Evolution of the Neo-Confucian Concept *Li* 理 as Principle”, *The Tsing Hua Journal of Chinese Studies*, New Series IV, n. 2 (1964): 142.

39 Allen Wittenborn (ed. y trad.), *Further reflections on things at hand: a reader*, Chu Hsi (New York: University Press of America, 1991), 12.

occidental afirma la diferencia fundamental entre Dios y sus criaturas, negando de esta manera la ontología monista, independientemente de las distintas interpretaciones que se pueda dar a ese monismo:

Afirmar que el Señor del Cielo y todas las cosas son lo mismo; o que el Señor del Cielo es todas las cosas, y que aparte del Señor del Cielo no hay nada; o que el Señor del Cielo está en todas las cosas, y es un constituyente interno de todas las cosas; o que todas las cosas están ahí para que el Señor del Cielo las use de igual forma que los instrumentos y las herramientas están ahí para que los artesanos las usen, es distorsionar la verdad.⁴⁰

Para refutar que los seres humanos son parte de la divinidad, Ricci vuelve a exponer la naturaleza del Señor del Cielo (Dios), ya desarrollada al principio del libro. Según la cosmovisión cristiana en la que Dios creador es omnipotente y omnisciente, no tiene sentido considerar que los seres humanos sean iguales a Dios: “[En la primera sección de esta obra] probé que el Señor del Cielo es el creador y controlador de todas las cosas; que Su naturaleza es perfecta y no le falta nada; y que Él no puede ser medido por las cosas de este mundo. ¡No se puede decir, entonces, que todas las cosas compartan un cuerpo común con Él!”.⁴¹

Tras la larga argumentación, el letrado chino parece convencido de que no es posible que las cosas del mundo, incluyendo los seres humanos, sean de la misma naturaleza que Dios. Sin embargo, el filósofo chino todavía tiene una duda: “hay algunas personas que dicen que el hombre es una unidad orgánica con todas las cosas en el mundo. ¿Qué dice a eso?”.⁴² El letrado occidental responde lo siguiente:

Considerar al hombre como igual al Señor del Cielo es estimarlo demasiado alto; pero considerar que el hombre es uno con todas las cosas es decir que es lo mismo que el barro y la piedra, en cuyo caso está siendo rebajado. Si la anterior opinión considera al hombre demasiado alto, me temo que algunos desean tratarlo como un animal. Como [esas personas] exageran la pequeñez del hombre, imagino que algunos se sienten nerviosos al no considerarlo como barro o piedra. Señor, ¿usted estaría de acuerdo en que la humanidad sea considerada en la categoría del barro y la piedra? No es difícil demostrar que ese tipo de argumento no es sostenible.⁴³

40 Ricci, *The true meaning*, 215.

41 Ricci, *The true meaning*, 221.

42 Ricci, *The true meaning*, 225.

43 Ricci, *The true meaning*, 225.

Hasta ahora, Ricci había refutado el monismo puro, es decir, que Dios forme una unidad con todas las cosas, incluyendo los seres humanos. Pero una vez que ha quedado clara la diferencia intrínseca entre Dios y sus criaturas, queda la duda de si toda la creación forma una unidad. ¿Tienen los seres humanos la misma naturaleza que las plantas, los animales, las piedras? Para refutar esta idea, Ricci pregunta al letrado chino qué quiere decir exactamente cuando afirma que “Todas las cosas del mundo son iguales” (*Tianxia wanwu jie tong* 天下萬物皆同).⁴⁴ La respuesta es la siguiente:

La “similaridad” a la que pertenece ese enunciado es la “similaridad de pertenecer a un cuerpo” [*wei tong ti zhi tong* 為同體之同]. El hombre superior [*junzi* 君子] ve todas las cosas en el mundo [*Tianxia wanwu* 天下萬物] como orgánicamente una [*yiti* 一體]. El hombre inferior [*xiaoren* 小人] distingue entre formas corpóreas y divide entre tú y yo. Cuando un hombre superior afirma que todas las cosas son orgánicamente una, no piensa en términos de creación; lo que quiere decir es que muestra consideración hacia todas las cosas con su sentido de humanidad [*ren* 仁].⁴⁵

Este fragmento también se basa en ciertos puntos esenciales para el confucianismo. En primer lugar, separa entre el hombre moralmente superior (*junzi* 君子) y el hombre común, moralmente inferior (*xiaoren* 小人, literalmente “hombre pequeño”). Esos conceptos fueron utilizados por los confucianos durante siglos y aparecen muchas veces en las *Analectas* de Confucio (*Lunyu* 論語).⁴⁶ El letrado chino también hace referencia a *ren* 仁 (benevolencia, verdadera humanidad), considerada como la virtud más importante del pensamiento confuciano y a la cual Confucio le dedica una gran atención. La benevolencia o humanidad es “la cualidad misma de *ser* humano y de querer a los demás seres humanos, y todo *junzi* debería tratar de alcanzar el *ren* a través del autoperfeccionamiento”.⁴⁷ Ricci conoce y utiliza esos conceptos confucianos en boca del letrado chino. Sin embargo, aunque use los términos *junzi*, *xiaoren* o *ren*, presentes desde la época clásica, el texto trata de cuestiones que nunca preocuparon a Confucio. Los filósofos de la dinastía Song fueron los primeros confucianos que, bajo la influencia del budismo y el daoísmo, se

44 Ricci, *The true meaning*, 226.

45 Ricci, *The true meaning*, 227.

46 Una versión en español de las *Analectas* es la de Joaquín Pérez Arroyo (ed. y trad.), *Confucio. Los cuatro libros* (Barcelona: Paidós, 2002), 63-211.

47 Flora Botton, *China, su historia y cultura hasta 1800* (México D.F.: El Colegio de México, 2000), 85.

preocuparon de la ontología, llegando a afirmar que todas las cosas del mundo son una unidad, “*yiti* 一體” (“un cuerpo”, una unidad orgánica).

Para entender la diferencia fundamental entre la cosmovisión occidental y la china, hay que acudir a la ciencia. El historiador de la ciencia china más reconocido, Joseph Needham, expone en sus obras que el organicismo fue el fundamento del pensamiento filosófico en China y determinó su desarrollo científico:

Puede demostrarse que la *philosophia perennis* de China ha sido un materialismo orgánico. Esto puede verse claramente en los manifiestos de los filósofos y pensadores científicos de todas las épocas. La concepción mecánica del mundo no se desarrolló en el pensamiento chino y, por el contrario, la idea organicista según la cual cada fenómeno se encuentra conectado con todos y cada uno de los demás, según un orden jerárquico, fue universal entre los pensadores chinos”.⁴⁸

Para los neoconfucianos, existe una relación entre unidad y multiplicidad (el *li* total, o *taiji*, se vincula con los principios o *li* de cada cosa).⁴⁹ Se podría formular diciendo que “todo se relaciona con todo”. Todas las cosas (seres humanos, animales, plantas, rocas...) forman una unidad orgánica. Esa unidad orgánica incluye al principio ontológico de todo, el *taiji*, o más bien, es justamente el *taiji*. Este concepto, probablemente el más parecido a Dios en el neoconfucianismo, implica un monismo muy alejado del dualismo cristiano.

En el *Tianzhu Shiyi*, el letrado chino matiza el significado de la unidad de todas las cosas al señalar, en el fragmento anteriormente citado, que “Cuando un hombre superior afirma que todas las cosas son orgánicamente una, no piensa en términos de creación; lo que quiere decir es que está mostrando consideración hacia todas las cosas con un sentido de humanidad”. La respuesta del letrado occidental no deja lugar a dudas:

El letrado occidental dice: Los confucianos de tiempos antiguos hacían uso de la aseveración de que todas las cosas son orgánicamente una para motivar a la gente común a poner en práctica la humanidad [*ren* 仁]. Lo que querían decir cuando utilizaban la expresión “orgánicamente uno” [*yiti* 一體] era simplemente que las cosas emergen de una fuente. Pero, si usted cree que realmente todas las cosas son orgánicamente una, esto tendría como resultado la destrucción del gran

48 Joseph Needham, La gran titulación. Ciencia y sociedad en Oriente y Occidente (Madrid: Alianza, 1977), 21-22.

49 Chan, A source book in Chinese Philosophy, 544.

Camino de la humanidad y la rectitud. ¿Y por qué debería ser así? Porque para que puedan operar la humanidad y la rectitud debe haber al menos dos personas. Si todas las cosas son consideradas como orgánicamente una, entonces se trata a las cosas como si fueran realmente una cosa, y se dice que las diferencias entre ellas son meramente imágenes vacías. Si son solo imágenes vacías, ¿cómo puede haber amor y respeto mutuo? Por ello se dice que aquel que sigue el camino de la humanidad lo extiende desde él mismo a los otros.⁵⁰

Ricci justifica la dualidad ontológica, la diferencia entre el tú y el yo (y por tanto entre todas las cosas) utilizando los conceptos básicos del confucianismo. Por eso comienza ese fragmento aseverando que esas ideas las tenían “los confucianos de tiempos antiguos”, ya que los confucianos de la época de Ricci (los neoconfucianos) entendían la unidad de todas las cosas de manera más literal. Para ellos la unidad orgánica era real, ontológica, no un simple artificio para que los seres humanos practicaran la benevolencia hacia los demás.

El letrado occidental continúa su argumento:

Pero solo los hombres superiores [*junzi* 君子] de la máxima humanidad [*ren* 仁] pueden extender su amor a lugares distantes para abrazar a todas las naciones en el mundo y llegar a todas partes. ¿Cómo podría un hombre superior no saber que tiene un cuerpo y que otro hombre tiene otro cuerpo, y que esta es mi familia, mi nación, y que aquella es la familia de otro y la nación de otro, mientras, al mismo tiempo, reconoce que todos son hombres y cosas producidas y nutridas por el Señor del Cielo que es el Soberano en lo Alto, y que por tanto tiene el deber de amar y tener compasión de todos los hombres? ¿Cómo podría ser como el hombre inferior [*xiaoren* 小人] que ama solamente a su propia familia?⁵¹

Aunque la concepción ontológica del cristianismo es diferente de la del neoconfucianismo, las conclusiones éticas son semejantes. Uno de los textos más famosos de la filosofía neoconfuciana es la *Inscripción del Oeste* (*Ximing* 西銘), de Zhang Zai, considerado su escrito más importante, donde resume su concepción cosmológica, ontológica, ética y social. Un fragmento del *Ximing* dice:

Todos los hombres son mis hermanos, y todas las cosas son mis compañeras. El gran emperador es el hijo mayor de mis padres, los grandes oficiales son sus servidores. Respetad a los antiguos para tratar a los mayores como es debido; amad a huérfanos y débiles, para tratar a los jóvenes como es debido. El poder moral del sabio es conforme al del Cielo, el hombre virtuoso es el más excelente

50 Ricci, *The true meaning*, 229.

51 Ricci, *The true meaning*, 231.

[entre los hombres]. Todos los ancianos, los enfermos, los deformes, los mutilados, los que no tienen hermanos, hermanas, esposos y esposas, todos los que en el mundo están en peligro y no tienen nadie para preguntar, son mis hermanos. Cuidar de ellos en estos tiempos es el deber de un hijo.⁵²

Este texto tan bello, compuesto por uno de los filósofos neoconfucianos más importantes, no contradice las enseñanzas del confucianismo clásico de Confucio, ni tampoco la ética cristiana. Podría haber sido escrito por cualquier místico cristiano. Textos como este muestran que el intento de Ricci para introducir el cristianismo católico en la sociedad confuciana tenía sentido.

VI. CONCLUSIÓN

La experiencia de los jesuitas en China es considerada por la mayoría de los investigadores como uno de los más ricos procesos de intercambio cultural entre las civilizaciones.⁵³ El fundador de la misión jesuítica en el imperio Ming, Matteo Ricci, no solo fue capaz de aculturarse a las costumbres del país y se vistió como los letrados chinos, sino que intentó una verdadera inculturación del cristianismo en el ámbito filosófico prevaleciente en China, es decir, el confucianismo. Su obra cumbre de tipo teológico y filosófico fue el *Tianzhu Shiyi*. En ella se establece un diálogo intercultural entre confucianismo y cristianismo, poniendo las bases de lo que sería la misión católica en China durante la modernidad temprana.

¿Tuvo éxito el intento de inculturar el cristianismo en China? Este asunto ha sido estudiado durante décadas por los historiadores y está fuera de los propósitos de este artículo.⁵⁴ Sin embargo, pocos pueden negar que no se

52 Traducción de Filippo Costantini, “La armonía suprema”, 27.

53 Así lo afirma, por ejemplo, Joseph Needham, *Science and Civilisation in China*, vol. 3, *Mathematics and the Sciences of the Heavens and the Earth* (Cambridge: Cambridge University Press, 1959), 437.

54 Casi todas las obras citadas en la nota a pie de página 1 (sobre la historia de los jesuitas en China en general) y en la nota a pie de página 2 (sobre Matteo Ricci en particular) tienen en mayor o menor medida información sobre la acomodación del cristianismo al ámbito cultural chino. Hay obras más específicas sobre el tema, como las de John D. Young, *Confucianism and Christianity, the First Encounter* (Hong Kong: Hong Kong University Press, 1983); Paul A. Rule, *K'ung-tzu or Confucius? The Jesuit Interpretation of Confucianism* (Sydney, London, Boston: Allen & Unwin, 1986); David Mungello, *Curious Land: Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1989); David Mungello, *The Great Encounter of China and the West, 1500-1800* (Lanham: Rowman & Littlefield, 2009); o Paulos Huang, *Confronting Confucian Understandings of the Christian Doctrine of Salvation. A Systematic Theological Analysis of the Basic Problems in the Confucian-Christian Dialogue* (Leiden: Brill, 2009).

consiguió la evangelización del imperio chino tal como la soñaron los jesuitas. Sin duda algunos eventos como la controversia de los ritos chinos jugaron un papel importante para este “fracaso” de los misioneros católicos.⁵⁵ Para entender esos procesos que tuvieron lugar durante todo el siglo XVII y parte del XVIII, hay que ir al inicio de la misión. El *Tianzhu Shiyi* es un documento valiosísimo para entender el trabajo de los jesuitas en China, ya que puede dar claves para interpretar ese intento de implantar el cristianismo en una civilización con una filosofía y una cosmovisión totalmente diferentes de las europeas.

En este artículo se ha estudiado la refutación por parte de Ricci del monismo presente en la filosofía neoconfuciana. A partir de ese tema específico se pueden obtener conclusiones mucho más amplias, que van desde el ejemplo concreto del intento de evangelización en China hasta la posibilidad real de diálogo intercultural entre distintas civilizaciones. El cristianismo y el confucianismo compartían visiones sobre el comportamiento humano y sobre la ética en general que permitían ese puente. Sin embargo, si se quería conseguir un vínculo más profundo, que incluyera la cosmovisión de europeos y chinos, el diálogo se hacía mucho más complicado. Tal como se ha visto, las concepciones ontológicas del neoconfucianismo parecen totalmente incompatibles con la idea de un Dios creador de todo lo existente, presente en la cosmovisión cristiana. Todavía queda mucho por hacer. Sin embargo, poco a poco, podemos ir entendiendo mejor cómo el cristianismo ha dialogado con culturas no europeas a lo largo de la historia.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bernard, Henri. *Aux portes de la Chine. Les Missionnaires du Seizième Siècle. 1514-1588*. Tianjin: Hautes Études, 1933.
- Bernard, Henri. *L'apport scientifique du Père Matthieu Ricci à la Chine*. Tianjin: Hautes Études. 1935.
- Bernard, Henri. *Le Père Matthieu Ricci et la Société Chinoise de son temps (1552-1610)*. Tianjin: Hautes Études, 1937.
- Botton, Flora. *China, su historia y cultura hasta 1800*. México D.F.: El Colegio de México, 2000.

55 La controversia de los ritos chinos es un tema amplísimo del que se ha escrito mucho, y cuyo estudio también está fuera del alcance de este artículo. Un libro que abarca toda la historia de la controversia es el de George Minamiki, *The Chinese Rites Controversy from Its Beginning to Modern Times* (Chicago: Loyola University Press, 1985). Otra obra también centrada en el tema es la de David Mungello (ed.), *The Chinese Rites Controversy. Its History and Meaning* (Nettetal: Steyler Verlag, 1994). También es interesante el libro de Gernet, *Primeras reacciones chinas*, que analiza la controversia desde el punto de vista de los letrados chinos.

- Brockey, Liam M. *Journey to the East. The Jesuit Mission to China, 1579-1724*. Cambridge, Mass., London: Harvard University Press, 2007.
- Canaris, Daniel (ed. y trad.). *Michele Ruggieri's Tianzhu shilu (The True Record of the Lord of Heaven, 1584)*. Leiden: Brill, 2021.
- Chan, Wing-Tsit. "The Evolution of the Neo-Confucian Concept *Li* 理 as Principle". *The Tsing Hua Journal of Chinese Studies*, New Series IV, n. 2 (1964): 123-148.
- Chan, Wing-Tsit. *A source book in Chinese Philosophy*. Princeton: Princeton University Press, 1969.
- Chan, Wing-Tsit. *Chu Hsi, Life and Thought*. New York: St. Martin's, 1987.
- Cheng, Anne. *Historia del pensamiento chino*. Barcelona: Bellaterra, 2002.
- Ch'u Chai. "Neo-Confucianism of the Sung-Ming periods". *Social Research* 18, n. 3 (1951): 370-392.
- Corradini, Piero (ed.). *Della entrata della Compagnia di Giesù e Christianità nella Cina*. Macerata: Quodlibet, 2006.
- Costantini, Filippo. "La armonía suprema. Análisis del concepto de armonía en el pensamiento cosmológico, ético y social de Zhang Zai 張載 (1020-1078)". *Estudios de Asia y África* XLIX, n. 153 (2014): 9-30.
- Cronin, Vincent. *The Wise Man from the West*. London: Soho Square, 1955.
- D'Elia, Pasquale (ed.). *Fonti Ricciane. Storia dell'Introduzione del Cristianesimo in Cina*. Roma: La Libreria dello Stato, 3 vols., 1942-1949.
- Galvany, Albert. "La dinastía Zhou (1045-221 a.C.)". En *Historia mínima de China*, editado por Flora Botton, 53-78. México D.F.: El Colegio de México, 2010.
- Gernet, Jacques. *Primeras reacciones chinas al cristianismo*. México D.F.: FCE, 1989.
- Graham, Angus C. *El Dao en disputa. La argumentación filosófica en la China antigua*. México D.F.: FCE, 2012.
- Hsia, Florence C. *Sojourners in a strange land. Jesuits and their scientific missions in late imperial China*. Chicago: University of Chicago Press, 2009.
- Huang, Paulos. *Confronting Confucian Understandings of the Christian Doctrine of Salvation. A Systematic Theological Analysis of the Basic Problems in the Confucian-Christian Dialogue*. Leiden: Brill, 2009.
- Laven, Mary. *Mission to China. Matteo Ricci and the Jesuit Encounter with the East*. London: Faber and Faber, 2012.
- Liu, Jeeloo. "The status of cosmic principle (LI) in Neo-Confucian Metaphysics". *Journal of Chinese Philosophy* 32, n. 3 (2005): 391-407.
- Minamiki, George. *The Chinese Rites Controversy from Its Beginning to Modern Times*. Chicago: Loyola University Press, 1985.
- Mungello, David. *Curious Land: Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1989.
- Mungello, David (ed.). *The Chinese Rites Controversy. Its History and Meaning*. Nettetal: Steyler Verlag, 1994.
- Mungello, David. *The Great Encounter of China and the West, 1500-1800*. Lanham:

- Rowman & Littlefield, 2009.
- Needham, Joseph. *Science and Civilisation in China*, vol. 2, *History of Scientific Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1956.
- Needham, Joseph. *Science and Civilisation in China*, vol. 3, *Mathematics and the Sciences of the Heavens and the Earth*. Cambridge: Cambridge University Press, 1959.
- Needham, Joseph. *La gran titulación. Ciencia y sociedad en Oriente y Occidente*. Madrid: Alianza, 1977.
- Pérez Arroyo, Joaquín (ed. y trad.). *Confucio. Los cuatro libros*. Barcelona: Paidós, 2002.
- Ricci, Matteo. *The True Meaning of the Lord of Heaven (T'ien-chu Shih-i)*. St. Louis: The Institute of Jesuit Sources, 1985. Reedición del original chino de 1603 con traducción al inglés, editado por Edward J. Malatesta, traducción, introducción y notas de Douglas Lancashire y Peter Hu Kuo-Chen.
- Ross, Andrew C. *A Vision Betrayed. The Jesuits in Japan and China. 1542-1742*. New York: Orbis Books, 1994.
- Rule, Paul A. *K'ung-tzu or Confucius? The Jesuit Interpretation of Confucianism*. Sydney, London, Boston: Allen & Unwin, 1986.
- Spence, Jonathan. *The memory palace of Matteo Ricci*. New York: Viking, 1984.
- Standaert, Nicolas (ed.). *Handbook of Christianity in China. Volume One: 635-1800*. Leiden, Boston, Koln: Brill, 2001.
- Tacchi Venturi, Pietro (ed.). *Opere storiche del P. Matteo Ricci, S.J.* Macerata: Stabilimento Tipografico de F. Giorgetti, 2 vols., 1911-1913.
- Van Norden, Bryan W. *Introduction to Classical Chinese Philosophy*. Indianapolis, Cambridge: Hackett Publishing Company, 2011.
- Wang, Robin R. "Zhou Dunyi's *Diagram of the Supreme Ultimate Explained (Taijitu shuo)*: A Construction of the Confucian Metaphysics". *Journal of the History of Ideas* 66, n. 3 (2005): 307-323.
- Wang, Robin R. y Ding Weixiang. "Zhang Zai's theory of vital energy". En *Dao Companion to Neo-Confucian Philosophy*, editado por John Makeham, 33-57. Dordrecht, Heidelberg, London, New York: Springer, 2010.
- Wittenborn, Allen (ed. y trad.). *Further reflections on things at hand: a reader, Chu Hsi*. New York: University Press of America, 1991.
- Young, John D. *Confucianism and Christianity, the First Encounter*. Hong Kong: Hong Kong University Press, 1983.

José Antonio Cervera
 Centro de Estudios de Asia y África
 El Colegio de México
 Carretera Picacho Ajusco 20, Col. Ampliación Fuentes del Pedregal,
 4110 Tlalpan, Ciudad de México (México)
 Orcid: <http://orcid.org/0000-0001-6972-3897>



A “ESTÉTICA DO LIMITE” EM EUGENIO TRÍAS

THE "AESTHETICS OF THE LIMIT" IN EUGENIO TRÍAS

SAMUEL DIMAS

*CEFH - Centro de Estudos Filosóficos e Humanísticos da
Universidade Católica Portuguesa
CEG – Centro de Estudos Globais da Universidade Aberta*

Recibido: 06/04/2022

Aceptado: 22/06/2022

RESUMEN

La escisión que presenta la "filosofía del límite" de Eugenio Trías nos remite a un movimiento triádico de influencia hegeliana, en el que el hombre aparece como un ser en la frontera (realidad límite) exiliado de su fundamento espiritual. La manifestación del Misterio del Espíritu en la realidad sensible e histórica se realiza a través de la mediación de la razón simbólica de dos maneras: en la configuración estética del mundo, realizada por el arte; en la revelación de lo sagrado, realizada por la religión.

Palabras clave: límite, estética, religión, misterio, símbolo.

RESUMO

A cisão apresentada pela “filosofia do limite” de Eugenio Trías remete-nos para um movimento triádico de influência hegeliana, em que o homem aparece como um ser de fronteira (realidade limítrofe) em exílio do seu fundamento espiritual. A manifestação

do Mistério do Espírito na realidade sensível e histórica realiza-se através da mediação da razão simbólica por duas vias: na configuração estética do mundo, realizada pela arte; na revelação do sagrado, realizada pela religião.

Palavras-chave: limite, estética, religião, mistério, símbolo.

ABSTRACT

The split presented by Eugenio Trías's "philosophy of the limit" leads us to a triadic movement of Hegelian influence, in which man appears as a frontier being (borderline reality) in exile from his spiritual foundation. The manifestation of the Mystery of the Spirit in the sensitive and historical reality takes place through the mediation of symbolic reason in two ways: in the aesthetic configuration of the world, carried out by art; in the revelation of the sacred, carried out by religion.

Keywords: limit, aesthetics, religion, mystery, symbol.

I. O CARÁCTER RACIONAL E IRRACIONAL DA REALIDADE QUE SE MANIFESTA NA CRIAÇÃO FILOSÓFICA DE ORDEM ESTÉTICA, LÓGICA E RELIGIOSA

A reflexão estética do pensador catalão Eugenio Trías¹ pressupõe que a filosofia é um ato de criação (*poesis*), que se fundamenta na emoção prévia da *vertigem* entre o Ser e o nada e na expressão escrita que procura o conhecimento do sentido da realidade. O filósofo é concebido como um compositor e um intérprete dos símbolos do seu tempo, na procura da máxima lucidez e autoesclarecimento crítico, servindo-se, para tal, de um determinado estilo, de

1 Eugenio Trías Sagnier nasceu em Barcelona em 31 de Agosto de 1942. Em 1960 dá início aos seus estudos de Filosofia na Universidade de Barcelona, prosseguindo-os depois em Pamplona, Madrid e Colónia. Em 1964 apresenta a sua tese de licenciatura "Alma y Bien según Platón", o que lhe permite aceder, entre 1965 e 1970, às categorias de professor ajudante e adjunto de Filosofia nas Universidades Central e Autónoma de Barcelona. De 1972 a 1973 passa a sua vida académica entre o Brasil e a Argentina organizando e proferindo em Buenos Aires vários cursos e conferências. Em 1976 é professor de Estética e Composição na Escola Técnica Superior de Arquitectura de Barcelona onde obtém a categoria de catedrático em 1986. Permanece nessa faculdade até 1992, ano em que é nomeado professor de filosofia na Faculdade de Humanidades da Universidad Pompeu-Fabra de Barcelona, vindo a morrer em 2013. José Manuel Martínez-Pulet, *Variaciones del límite, La filosofía de Eugenio Trías* (Madrid, Editorial Noesis, 2003), 17-22.

uma certa imagética e de um apropriado ritmo ou musicalidade. O carácter simbólico e metafórico dessa criação encerra um excesso que o reenvia para um âmbito que não pode ser reduzido à forma racional semiológica e retórica, nem pode ser tratado através de uma ciência ou de uma técnica interpretativa e metodológica, porque implica uma interceção entre o visível do *phainómenon* e o oculto do *noumenon*².

A razão que está subjacente a este labor conceptual e trans-conceptual, na procura de sentido para as aporias cosmológicas, antropológicas, ontológicas e teológicas, reconhece-se como fronteira. De modo distinto da ciência, esta gestação conceptual, mediada pela criação literária, desenvolve-se no limite do encontro com o Mistério e na fronteira daquilo que pode ser expresso e dito. Desse modo, Eugenio Trias concebe uma metafísica que tem por objetivo elevar o discurso ao espaço simbólico do limite em que, de forma estética e religiosa, se manifesta de maneira sensível e sacramental o que está para além da experiência deste mundo: “El símbolo muestra y demuestra el carácter indisoluble de la estética y la religión: todo verdadero arte es religioso, en tanto logra salvar un objeto, un ente, al transfigurarlo simbólicamente mediante su alzado al espacio fronterizo que comunica con el cerco de lo sagrado. Y por lo mismo toda la religión verdadera há de ser sensible, sensual, estética, abierta a la aisthesis, al universo audiovisual de la percepción, y a las dimensiones de habitar y del sentir”³.

II. A REFLEXÃO LÓGICA E CLARIFICADORA DA FILOSOFIA É PRECEDIDA PELA EMOÇÃO ESTÉTICA DA EXISTÊNCIA

Na linha de autores como Nietzsche, Heidegger, Gadamer, Benjamin, Adorno, Derrida, Deleuze e Lyotard, contra o positivismo e a filosofia analítica, para Eugenio Trias as melhores propostas filosóficas são aquelas em que o labor racional da procura da verdade é antecedido por uma profunda emoção espiritual e estética, no reconhecimento de que a inteligência não é apenas uma faculdade de domínio, mas também uma demanda épica de desafio em torno do Mistério do Ser que nos fundamenta e envolve. A primeira realidade de que nos damos

2 Eugenio Trias, “Pensar la Religión” in *Creaciones filosóficas II - Eugenio Trias, Filosofía y Religión* (Barcelona: Círculo de Lectores, 2009), 654. Este signo opõe-se radicalmente a outros da modernidade que conduzem à “ameaça da alienação”, como refere Vicente Llamas. Vicente Llamas Roig, “Sendas rotas: la metafísica como fuga metafórica hacia el ser de fenómeno”, *Cauriensia* 14 (2019): 95

3 Trias, “Pensar la Religión”, 656.

conta é que existe algo e a emoção espiritual que acompanha esse *dado inaugural do começo ou existência* é a emoção de *espanto* ou *admiração*. Nós diríamos que é a emoção espiritual da saudade, enquanto sintoma doloroso da nossa vida contingente e enquanto desejo e esperança alegre da plenitude e divinização desta vida. O espanto que eu sinto por viver dá-se nessa tensão entre a *dor* da finitude e a *alegria* desejosa da infinitude, na esperança misteriosa de que a *graça* satisfaça essa expectativa. Nesta perspectiva, o dado inaugural do começo não é algo que se encontre na razão, mas é algo que a antecede e no qual esta desponta. O Mistério não é uma consequência da insuficiência da razão, mas é a origem da própria razão. Esta deriva do espanto e da interrogação originária que o estremecimento misterioso da existência provoca. Em oposição ao racionalismo cartesiano, considera o autor que toda a filosofia que pretende evitar a “abstracção vazia e inane” tem início nesta experiência misteriosa do dado, que é encontrado e não se infere ou deduz da produtividade do pensamento⁴.

A constatação de que se existe produz os sentimentos de *admiração*, *espanto* e *vertigem*, não havendo aparentemente nenhuma causa ontológica que permita dar razão desse simples estar no ser ou sentir-se sendo, que se constitui como uma desnuda existência cujo fundamento se traduz na sensação de falta ou na forma de ausência⁵. Um ser e um existir que se regista como dado empírico inquestionável e que não pode ser localizado nem especificado em mim ou fora de mim, neste ou naquele ente, mas em geral, na mais nítida universalidade⁶. Uma emoção que é anterior às distinções da filosofia em relação à emergência de um objeto perante o sujeito e que é anterior à distinção cartesiana entre “eu mesmo” e as “coisas”. A evidência desta experiência de estar no ser é prévia às perguntas “Quem sou eu?”, “O que é o mundo?” e “como se dá a relação entre o sujeito e o seu mundo?”.

Esta emoção ou paixão inicial de espanto pela evidência do Ser provoca a primeira manifestação da *actividade racional* ou do *logos*, que é a interrogação, e proporciona a interrogação filosófica “Por que é que se está no ser e não no nada?”⁷. Implica que se assuma como um facto empírico irrefutável que se está no ser, realidade que se impõe como dado de partida, ou como dado inaugural de começo de toda a reflexão filosófica, mas que carece de um nítido

4 Eugenio Triás, *La razón fronteriza* (Barcelona: Ediciones Destino S.A., 1999), 32.

5 Triás, *La razón fronteriza* 41-42.

6 Triás, *La razón fronteriza* 260.

7 Eugenio Triás, *Ciudad sobre ciudad* (Barcelona: Ediciones Destino S.A., 2001), 59.

fundamento que permita explicá-lo⁸. Por isso, a sua filosofia da arte é autónoma e irreduzível aos condicionamentos histórico-sociais, tem um carácter metafísico no sentido de conter uma forma privilegiada de conhecimento e uma ação salvífica ou redentora⁹.

A realidade, concebida metaforicamente na região fronteira do limite, participa ao mesmo tempo do racional e do irracional, não se esgotando no projeto racionalista encerrado na imanência do logos, nem no projeto irracional que procura dispersar definitivamente o legado iluminista. Através desta ontologia do limite e da metáfora do horizonte, procura-se uma nova inteligibilidade que não se reduza à conceptualização abstrata e estéril, à intuição ontologista, ou à crença dogmática, mas que inclua a criatividade do discurso metafórico transconceptual e o alcance infinito do dinamismo analógico do real.

III. OS GRANDES HORIZONTES CULTURAIS EM QUE O SER SE MANIFESTA AO HOMEM

O projeto da *filosofia do limite*, que tem por objetivo compreender a nossa condição humana e erguer a cidade ideal que lhe corresponde¹⁰, fundamenta-se, para tal, não apenas na inteligibilidade lógico-analítica, mas também simbólica e emocional, como já verificámos acima¹¹.

No confronto com a experiência da vida, a filosofia possui um duplo ritmo de contração e expansão, entre a unidade da sua ideia primigénia do ser mesmo (*autó to on*) e a recriação e variação na dispersão de âmbitos diversos. Estes, pelos quais a razão acede à realidade determinada, são traduzidos pelo autor através de quatro grandes bairros estruturantes, distintos, mas entrecruzados: 1) o bairro ontológico-epistemológico, descrito em obras como *Filosofia del Límite*, de 1985, e *La razón fronteriza*, de 1999; 2) o bairro ético-prático, apresentado em obras como *Ética, y condición humana*¹², de 2000, que expõe a natureza humana na sua vertente prática e cívico-política; 3) o bairro simbólico-

8 Trias, *La razón fronteriza* (Barcelona, Ediciones Destino S.A., 1999), 261.

9 Gerard Vilar, “La aporía estética: arte, límite y verdad en E. Trias”. *Estudios Filosóficos*, Vol. 64, n.º 185 (2015): 10.

10 Trias, *Ciudad sobre ciudad*, 14.

11 A sua construção filosófica é marcada por três emoções filosóficas fundamentais: o *espanto* ou *admiração*, a *vertigem*, e o *amor-paixão*. Eugenio Trias, *Tratado de la pasión* (Barcelona: Grijalbo Mondadori, 1988).

12 Eugenio Trias, *Ética y condición humana* (Barcelona: Península, 2003).

religioso, caracterizado por obras como *La edad del espíritu*¹³, de 1994, e *Pensar la religión*, de 1997, que apresentam a correspondência entre o ser de limite, oculto e manifesto, e o logos simbólico, na qual se revela Deus pessoal como simultaneamente transcendente e imanente; 4) o bairro simbólico-artístico, concebido em obras como *Lo bello y lo siniestro*, de 1982, e *Lógica del limite*¹⁴, de 1991, que propõem uma *estética do limite*, em que se dá a íntima relação entre a natureza, a moralidade e a afetividade.

IV. A IDENTIFICAÇÃO DIFERENCIADA ENTRE O SER DA FILOSOFIA E O DEUS DA RELIGIÃO QUE PERMITE A SUPERAÇÃO DA CISÃO ENTRE A TRANSCENDÊNCIA E A IMANÊNCIA

O autor parte do diálogo com as instâncias limítrofes e hermenêuticas de Platão, como as de *éros*, *poiésis*, *anamnésis* e *logos*; de Kant como a de limite do conhecer; de Heidegger como a de limite do mundo; e de Wittgenstein, como a de limite da linguagem. No entanto, procura refundar a compreensão da condição do homem na polis e no mundo através de uma filosofia que descreve de “ideal/realismo” e supera os racionalismos críticos¹⁵. Não podemos esquecer que, ao contrário de Kant e de Wittgenstein a noção de limite significa para Trías, não uma barreira absoluta para o conhecimento, mas sim um lugar fronteiro e liminar que pode transcender-se¹⁶.

Assim, afasta-se do projeto *a priori* e imanente de origem cartesiana e kantiana, que conduzirá ao niilismo de Nietzsche, concebendo uma realidade que se manifesta ou põe na existência pela mediação do território fronteiro em que a razão lógica dialoga com as dimensões extravasantes de si mesma, que, por um lado, lhe resistem e, por outro lado, a fecundam. Nesta dimensão limítrofe, o Ser, enquanto fundamento divino de tudo o que existe, revela-se pela dialética da presença-ausência e da imanência-transcendência, no reconhecimento de que “Ser y Dios son lo mismo en su diferenciabilidad manifesta: ser posee género neutro impersonal; Dios sólo existe como término de la correlación personal yo-tú, nosotros-vosotros”¹⁷.

13 Eugenio Trías, *La edad del espíritu* (Barcelona: Ediciones Destino S. A., 2000).

14 Eugenio Trías, *Lógica del Limite* (Barcelona: Ediciones Destino S. A. Destino, 1991).

15 *Ibid.*, 18.

16 Gerard Vilar, “La aporía estética: arte, límite y verdad en E. Trías”. *Estudios Filosóficos*, Vol. 64, n.º 185 (2015): 12

17 Trías, “Pensar la Religión”, 691.

Em diálogo com a distinção apresentada por Schelling entre o fundamento do ser divino e a sua revelação na existência, o projeto ontoteológico (*onto-teo-logia*) do filósofo catalão consiste no reconhecimento de uma idade contemporânea do espírito em que se dá a conjugação simbólica (*sim-bólica*) entre o sagrado oculto e o testemunho racional da sua manifestação, entre o ser divino transcendente e inefável e o ser imanente do mundo objetivável. Ou seja, a sua filosofia consiste em suturar a cisão diabólica (*dia-bólica*) que na Idade Moderna legitimou a infinita distância entre o homem e o absoluto divino, pela noção de ser de limite, realidade fronteiriça em que é possível esse encontro, mediado pela razão simbólica ou mistérica, entre o que é presente pelo oculto do mito e o que é testemunhado pela clareza do logos:¹⁸ “El testigo humano es esse limite o frontera divina que permite a Dios salir de su condición de “Dios del abismo y del silencio” y darse a sí mismo forma e idea inteligible, palabra, verbo y presencia”¹⁹.

V. A SUPERAÇÃO DA CISÃO DIABÓLICA ENTRE O MITO E O LOGOS, O NÚMENO E O FENÓMENO, PELA UNIDADE SIMBÓLICA DA RAZÃO MISTÉRICA FRONTEIRIÇA QUE REVELA O CARÁCTER PESSOAL E RELACIONAL DO SER DIVINO

A cisão da dualidade extrema entre o *mithos* e o *logos* é suturada pela unidade da razão simbólica ou da razão mistérica²⁰, porque o símbolo é a forma do logos ou da inteligibilidade que corresponde a esse Ser do limite ou a esse Mistério do Ser. Para o pensador catalão, a clarificação ou revelação da unidade simbólica entre o cerco da manifestação e o cerco do oculto ser em si, entre o espaço do fenómeno e o espaço do numénico ou do mistério do sagrado, dá-se no romantismo alemão de Schelling através dos órgãos gnosiológicos da imaginação transcendental criadora e da intuição intelectual, por meio de relatos religiosos e míticos que se constituem como formas de exegese ou interpretação. O relato mítico teogónico ou cosmogónico é concebido como uma interpretação desses núcleos intuitivo-intelectuais latentes que se objetivavam em símbolos,

18 Trias, “Pensar la Religión”, 677.

19 Trias, “Pensar la Religión”, 685.

20 Samuel Dimas, “Mythos, Logos e Mysterion: três mundividências distintas de o homem configurar a realidade e se abeirar de Deus”, in *Verba Volant? Oralidade Escrita e memória* (Braga: Axioma, Publicações da Faculdade de Filosofia, 2018), pp. 247-261.

ou seja, é concebido como manifestação através da qual o logos simbólico do ser se torna patente²¹.

Mas considera Eugenio Trías que esta posição é uma exceção na Modernidade, para quem o símbolo perde esta dimensão sagrada e ontológica e fica reduzido a signo ou metáfora, pelo que propõe um retorno à visão anterior, no reconhecimento de que o símbolo abre a história à eternidade e remete para uma instância que não está limitada ao curso e discurso do fluir existencial do mundo, tudo excedendo na sua infinitude: “(...) interrompe esse fluir temporal e histórico al abrir el signo, el trazo y la metáfora a un ámbito que desborda y excede los limites de lo que constituye el cerco en el cual aparece lo que, a través del language y de la escritura, llega a ser figurado e configurado”²². Através da noção de “razão simbólica”, o pensador catalão desenvolve uma filosofia que procura superar a cisão moderna fideísta, de origem kantiana, entre filosofia e religião, reunindo o conhecido e o desconhecido. Ao contrário da separação diabólica da tradição maniqueísta, o símbolo da sua metafísica estético-mística une e separa, ao mesmo tempo a evidência da realidade fenoménica e o mistério da realidade sagrada²³.

Concordamos com o filósofo catalão de que a unidade simbólica sensível, estética e religiosa no cerco do limite ou do território fronteiro, dessa condição de trans-objetividade ou de trans-predicação, remete para o cerco hermético e transcendente do sagrado inominado, não no sentido de fuga gnóstica do sensível, mas no sentido de plenificação e espiritual encontro com o divino. Concordamos que esta razão simbólica é síntese do logos e da paixão, é síntese do cerco do aparecer e do cerco hermético, que não significa a indiferenciação hegeliana no *Absolutus*, mas significa uma misteriosa unidade diferenciada que tende para a plena Comunhão.

Por isso consideramos que a clarificação desta unidade simbólica entre o sagrado divino e a sua manifestação existencial não se dá através dos relatos religiosos da razão mítica, como defendia Schelling, porque encerram uma indiferenciação que não preserva o carácter dialógico e pessoal da relação entre o Criador e as suas criaturas, mas dá-se através do discurso religioso e estético que constitui a metafísica desenvolvida pela razão mistérica. A experiência atemática e dialógica do Mistério transcendente e imanente, realizada na vivência indubitável e dramática de existir, através do sentimento da saudade e

21 Trías, “Pensar la Religión”, 654.

22 Trías, “Pensar la Religión”, 656.

23 Vilarrojo Martín, *De la filosofía del límite al hombre como habitante de la frontera*, 136.

do estremecimento admirado de viver, oculta-se no discurso pré-predicativo e noturno da razão mítica e oculta-se no discurso predicativo e meridiano da razão lógica, mas manifesta-se no discurso crepuscular transpredicativo e simbólico da razão que denominamos de mistérica e Trías denomina de simbólica e fronteira: “(...) el símbolo se da a la revelación en la inteligencia y en la sensibilidad, pero remiete siempre, en última instancia, al misterio que esse límite mayor preserva”²⁴.

VI. A DIMENSÃO NEUTRA E IMPESSOAL DO SER E A DIMENSÃO DIALÓGICA E PESSOAL DE DEUS

Creemos que também o filósofo catalão se afasta da posição monista de tendência panteísta, ou pelo menos panenteísta, de Schelling, pois introduz uma distinção entre o Ser e Deus que remete para o carácter pessoal e dialógico da sua relação com o mundo. No seu entender, a noção de Deus acrescenta à noção de Ser esse carácter relacional de alteridade que o institui, não como o Oculto e abstrato indeterminado de Plotino ou como o *Absolutus* de Hegel, mas como o Mistério pessoal de Santo Agostinho acessível à inteligência humana de forma analógica e simbólica, porque excede a sua manifestação na existência histórica e cultural e excede a sua revelação na palavra: “Esse Dios del limite posee carácter positivo: excede y desborda el concepto que de él podamos formar”²⁵. O Deus da religião judaico-cristã acrescenta à ideia abstrata do Ser grego a realidade amorosa e relacional da vida existencial: “El dios aristotélico, que ni se digna moverse ni amar en relación con los que lo desean y se mueven hacia él (por atracción), lo mismo que los perezosos dioses epicúreos, abundaron en esa idealidad que es pre-pictórica”²⁶.

Enquanto o Ser ou o Absoluto assume uma forma neutra e impessoal, como acontece no Ocidente de Parménides e de Heraclito e no Oriente dos Upanishad e do nirvana budista, o Deus da tradição profética de Ahura Mazda, Yaveh, Alá e Cristo, assume uma forma pessoal e dialógica que se centra na relação de um eu com um tu. Ora, o ser de limite que Eugenio Trías apresenta na sua metafísica, que propõe um nexo de necessidade entre filosofia e religião, identifica-se com este Deus de limite pessoal, que para se apresentar e manifestar convoca a presença de um testemunho humano: “El Dios de limite sólo es imaginable en

24 Trías, “Pensar la Religión”, 690.

25 Trías, “Pensar la Religión”, 681-682.

26 Trías, “Pensar la Religión”, 300.

correlación al hombre. Éste le pregunta o le responde, le implora o le da gracias, le pide perdón o le ofrece plegarias y sacrificios”²⁷.

VII. A ONTOLOGIA DO *SER DO LIMITE* E A ANTROPOLOGIA DA *RAZÃO FRONTEIRIÇA* EM QUE DEUS SE REVELA NA FORMA DE AUSÊNCIA E SILÊNCIO

Assim, Eugenio Trías propõe uma reflexão antropológica e ontológica na qual se concebe o homem como habitante de fronteira e concebe a razão fronteiriça como o instrumento humano para desvelar o sentido da existência e da realidade, ao mesmo tempo cindida e unida, que o precede. Se o carácter instrumental e técnico-científico da razão é útil para transformar o mundo, só a razão poética e vivente e a intuição intelectual podem aceder às regiões enigmáticas e misteriosas do sagrado que se manifestam na experiência religiosa e estética²⁸. É recuperada a noção de beleza como forma de aceder à compreensão do mistério sagrado²⁹.

O Ser divino, que transcende toda a manifestação religiosa e toda a determinação racional e alegórica, revela-se, paradoxalmente no testemunho humano, como invisível e inominado, como Deus do silêncio que se comunica através dele e como Deus da luz que se comunica em trevas e obscuridade³⁰. Este Deus do limite, que se identifica com a filosofia do ser de limite, é Mistério que se manifesta como unidade pessoal transcendente e imanente, e que, por isso, exige testemunhos místicos desse encontro, exige reflexões ontoteológicas sobre a sua misteriosa ação criadora e relação providencial, não se satisfazendo com relatos míticos que interpretem a sua natureza ou ideia abstrata: “En la identidad dialéctica del ser del limite y del Dios del limite hallan filosofía e religión su nexo de necesidad. Ambas se refieren a lo mismo: una en el modo neutro y apofántico de ser de limite, la otra en la forma de una relación personal del hombre, o sujeto fronterizo, con su Dios”³¹.

Também na estética da idade contemporânea, que o autor designa ser a idade do espírito após o racionalismo ilustrado da modernidade, se torna possível esta consumação simbólica que remete para o mistério e institui a harmonia entre a razão e a emoção. A arquitetura deve abandonar a sua obsessão

27 Trías, “Pensar la Religión”, 684.

28 Trías, *La razón fronteriza*, 330.

29 Vilarroig Martín, *De la filosofía del limite al hombre como habitante de la frontera*, 140.

30 Trías, “Pensar la Religión”, 694.

31 Trías, “Pensar la Religión”, 684.

pela forma e pela função ou utilidade e abrir-se à figuração simbólica, através da qual se pode manifestar na ordem do sensível a realidade numérica e misteriosa do sagrado ou do ser divino³², naquilo que o autor define como uma interceção entre a arte, a religião e a metafísica. Como vimos anteriormente, em diálogo com Kant e com Schelling, considera Eugenio Trias que o símbolo, específico da arte e da religião, é o lugar lógico de manifestação do ser em si, que é um ser de limite: “(...) lugar estético por excelência en donde las dicotomias de la naturaleza y de la orden moral, o del mundo emocional y el mundo racional, podrían hallar su articulación de significación y sentido”³³.

Esta noção do ser de limite, e da razão fronteira em que se diz, é recolhida pelo autor da imagem proporcionada pela estratégia militar do Império Romano. Mais concretamente, da ideia de sector fronteiro do exército romano que acampava no limite do território imperial e aí se dedicava à sua defesa e cultivo, num duplo trabalho militar e agrícola que encerrava uma constante precariedade e mudança. Além desse território havia o espaço imenso da constante ameaça dos bárbaros, que se sentiam atraídos por essa franja de terra habitada e cultivada, que lhes abria o acesso à civilização. Por outro lado, o centro do poder do Império, do lado de cá, também temia a oposição de algum general vitorioso e habitante desse território que, com esse poder, procurasse investir-se da condição de imperador. *Para cá* ficava o mundo da razão, do direito, da linguagem e da cultura e *para lá* o mundo sem-razão e sem lei de trevas e obscuridade.

Assim, esse território limítrofe participava ao mesmo tempo do racional e do irracional, do civilizado e do selvagem, num espaço de mediação e conflito. A metáfora do limite tem, pois, o objetivo de caracterizar uma investigação filosófica que se situa no esgotamento da forma de pensar moderna, procurando evitar, por um lado, o projeto racionalista e iluminista encerrado na imanência do logos e, por outro lado, o projeto irracionalista do idealismo romântico: “A través de esta lógica u ontología del limite se pretende abrir el espacio de reflexión ajustado a una condición histórica nueva, distinta de la condición moderna y posmoderna”³⁴.

A novidade desta proposta consiste no facto de o ser passar a ser pensado como limite ou fronteira e como território que é habitado e cultivado, numa significação mais radical que a simples ocupação de um espaço abstrato. O ser

32 Trias, “Pensar la Religión”, 650.

33 Trias, “Pensar la Religión”, 653-654.

34 Eugenio Trias, “Lógica del limite”, in *Creaciones filosófica I - Eugenio Trias, Ética y Estética* (Barcelona, Círculo de Lectores: 2009), 213

de limite impõe limites à razão e é no símbolo que se descobre um possível acesso analógico à realidade misteriosa que o excede³⁵. Nesse intervalo limítrofe entre o nosso mundo conhecido e o mundo misterioso, a inteligência humana provê-se de símbolos para ultrapassar, embora precariamente, esse limite, e para expor analógica e indiretamente o que o transcende.

Como ilustra o autor, as provas da existência de Deus de S. Tomás de Aquino são específicas deste ser fronteiro que não é o ser meramente lógico da ordem categorial, mas que se considera de forma *sym-bólica* no modo da analogia. Os símbolos da configuração estética e religiosa do real, que é tecida pela *razão mistérica* e fronteira, expressam em figuras do nosso mundo (metafóricas, metonímicas) o que nos excede e transborda e se encontra além do limite. No discurso simbólico da razão fronteira, que produz sentido e significação, conota-se o Mistério do Mundo invisível e transcendente.

Assim, a argumentação tomista situa-se no espaço intermédio e fronteiro, no qual o divino se torna ato de apresentação através de símbolos que permitem deduzir a sua realidade. Esse espaço é hermenêutico, na medida em que comunica com a região do aparecer e propõe vias de acesso deste mundo existente para o mundo invisível, deduzindo a partir da realidade terrena, por analogia, a realidade divina. Por via da *razão analógica* ou *fronteira* podemos inferir de certos *fenómenos* do nosso mundo, como o movimento, a contingência, a ordem cósmica e os vestígios de bondade e de beleza, a realidade e existência *noumenal* do ser de Deus³⁶.

VIII. O *LOGOS* MATRICIAL E FRONTEIRO DA MÚSICA E DA ARQUITECTURA COMO PRESSUPOSTO DO *LOGOS* APOFÂNTICO DAS ARTES LITERÁRIAS

A estética do limite procura recriar um velho projeto de conceber uma génese lógica ou ideal das artes que dão forma ao âmbito sensível, procurando especificar o que têm de próprio e de comum. O objetivo de eugenio Trías nesta obra *De Lógica del límite* não é apenas abordar os conceitos de mimesis, criação, beleza, expressão ou símbolo, mas sim desenvolver uma lógica das formas sensíveis que dão sentido através das formas artísticas e estabelecer uma classificação e divisão das artes no contexto da sua estrutura ontológica. A arte é definida como um modo de produção (*poiein*) que procura manifestar o que

35 Trías, *Ciudad sobre ciudad*, 36.

36 Trías, *La edad del espíritu*, 270.

fica subtraído a toda a revelação e nesse paradoxo constitui as suas formas. Entre o que se pode revelar e o que permanece oculto, resplandece o limite em que a arte tem a sua raiz vital, pelo que só uma exposição simbólica pode dar forma lógica a esse substrato que é aqui descrito como cerco hermético ou oculto³⁷.

A análise dos conceitos estéticos decorre da identificação fenomenológica das práticas específicas de cada uma das artes e, é nesse âmbito, que Eugenio Trias estabelece a distinção entre as formas do *belo* que se apresentam como ideais (no céu estrelado do limite) da produção artística desencadeada pela erótica, e as formas do sinistro e monstruoso, que comparecem no mundo quando se pretende tornar absolutamente revelado o que está para além do limite: ao tornar-se patente o infinito revela-se como desmedido, colossal e sinistro. Entre o belo e o sinistro fica o sublime, que ainda se mantém dentro do limite mas apontando sempre para mais além do universo das formas belas³⁸. Em dialogo com Schelling na crítica à estética do sublime de Kant, o pensador catalão considera que a vontade de absoluta revelação ou superação de todo o limite e do logos figurativo-simbólico, que pretende tornar patente o que deve permanecer oculto e procura reduzir a enigma o que é mistério, é uma das características do espírito moderno e do seu movimento de secularização³⁹.

A cada um destes mundos ou cercos, em que o Ser se revela, corresponde um tipo de arte diferente e no caso do território fronteiro às artes que manifestam esse mundo são a Música e a Arquitetura. A partir dele, tornam possível que se desvele como é, no sentido de poder ser habitado. Ao contrário das artes iconico-figurativas, que usam signos linguísticos ou imagens, estas artes são abstratas e assemânticas, instalando-se de imediato no meio-ambiente, naquilo que o autor denomina de algo prévio ao que se pode chamar de mundo. Antes de produzir significação, o logos produz formas sensíveis que dão sentido ou cultivam o mundo ambiente que antecede essa configuração de significados. As formas artísticas produzem emoções e o *eros*, que se encaminha para o belo, desperta determinado simbolismo sem horizonte explícito de significação. Assim, estas artes fronteiriças e hermenêuticas, como a Arquitetura e a Música, preservam o carácter simbólico associado à manifestação daquilo que não se pode manifestar. Mas há outras artes que procuram clarificar a obscuridade inerente ao simbólico, através da produção de imagens-íconos, como a pintura, ou através da conversão do símbolo em signo linguístico, como as artes

37 Trias, “Lógica del límite”, 268.

38 Trias, “Lógica del límite”, 262.

39 Trias, “Lógica del límite”, 270.

literárias, que o autor denomina de artes apofânticas que se instalam no ambiente enformado ou preparado pelas artes fronteiriças⁴⁰.

A música, que tem a sua racionalidade mimética no canto dos pássaros, dá forma ao ambiente material do território limitrofe, tornando possível a experiência do movimento e do tempo, e constituindo-se como a condição prévia que permite a palavra. A arquitetura, que tem a sua última racionalidade mimética nas escavações dos roedores e nas construções subterrâneas das formigas, dá forma ao ambiente que se desenvolve como espaço. A arquitetura, na sua forma pragmática de ação produtiva, prepara o habitat para a figuração icônica da pintura e da escultura, enquanto a música faz o mesmo para as artes da linguagem e do conceito:⁴¹ “Las artes de la frontera domesticar y civilizan lo salvaje, amansan el fuego hasta convertirlo en corazón de la casa, o en hogar; controlan y dominan el aire, dando orientación y sentido ao fluxo sonoro que en él circula y se expansiona (...) desvelando una dimensión de logos o de lo lógico prévia a la comparecencia del *logos* manifestativo (apofântico) que se da figura en la imagen-icono o en el signo”⁴².

Se a música se concebe num sentido de movimento, a partir do modelo metafórico fluvial que a descreve, a arquitetura é imaginada no sentido estático, a partir do modelo terreno de espaço e repouso. Uma e outra situam-se na fronteira entre natureza e cultura, matéria e forma, ou entre o pré-linguístico e o logos, dando forma espacial e temporal ao ambiente do mundo circundante em que se aposenta o homem que o habita: “Tanto el espacio sonoro, en su fluir temporal, como el habitar urbano-arquitectónico actúan de modo *sub limine* en relación com la conciencia y voluntad del fronterizo. (...) Música y arquitectura se revelan emparentadas en su mismo carácter arqueológico. Son arcaicas en sentido lógico. Son matriciales”⁴³.

Em diálogo com a imagem de Freud utilizada para caracterizar a região fronteiriça dos sonhos entre o inconsciente e o consciente, Eugenio Trias afirma que a arquitetura e a música se instalam de foma imediata nessa fronteira pré-consciente da relação entre corpo e território, em diálogo hermenêutico com o inconsciente e o seu obscuro simbolismo. Toda a construção arquitetônica artística encerra essa ressonância simbólica no mundo erótico e emocional, conduzindo, pela sugestão e alusão, a um inconsciente arcaico e limite indefinido, quer nas formas que elevam ao céu, quer naqueles que conotam a

40 Trias, “Lógica del límite”, 268.

41 Trias, “Lógica del límite”, 220.

42 Trias, “Lógica del límite”, 270.

43 Trias, “Lógica del límite”, 223.

comunicação com o reino dos mortos ⁴⁴. A música orienta o andar despreocupado do quotidiano para os mistérios radicais do existir nos ritmos intensos do amor e da morte: “La música afecta radicalmente los ritmos corporales y se inspira en ellos”⁴⁵.

A música e a arquitectura desvelam na sua condição fronteira e simbólica dos limites do mundo que são os limites da linguagem, como refere Wittgenstein, um logos anterior ao logos capaz de designar e declarar que estabelece a configuração apofântica do mundo centrada nas afirmações negativas ou positivas e nos enunciados verdadeiros e falsos. Dão forma ao mundo, convertendo o ruído em som musical e o território em habitaat: a casa, o templo, a rua, a praça e a cidade tornam possível o movimento e a ocupação do tempo. Esboçam os desenhos dos corpos e das almas, determinando as suas posturas e gestos. Essa forma é elevada ao nível artístico, enquanto sugere obscuras referências de quase-significação que exige e elaboração de formas simbólicas, pois tende para o limite que revela e esconde a realidade inacessível e oculta do belo em si e do sublime em si que pertence ao mundo hermético da “coisa em si”.

IX. O LOGOS DAS ARTES APOFÂNTICAS, QUE TEM POR OBJETIVO A EXPLICITAÇÃO E CLARIFICAÇÃO DA EXPERIÊNCIA EMOCIONAL ATEMÁTICA DA MANIFESTAÇÃO EXISTENCIAL DO SER

Trata-se de um logos matemático-sensível que determina a ideia como número, produzindo desenhos e esboços de figuras e formas, de modo prévio à determinação da coisa ou da substância apropriada através do nome ou do verbo segundo o *organon* de Aristóteles. O meio ambiente é preparado para ser habitado pelo habitante desse limite do mundo que, com o recurso ao olhar e à capacidade de nomear, vai dizer e significar através de denominações e designações verbais o que o mundo é: “Las artes de tendencia apofántica tienden a clarificar esse remanente oscuro, indecible e indícible en que se instalan las artes fronterizas: propenden a mostrar lo que las artes fronterizas tienden sustraer”⁴⁶.

É o que acontece com a pintura, que tende para a elaboração de figuras, e com a literatura com o recurso às figuras linguísticas. Com a pintura se celebra

44 Trias, “Lógica del límite”, 226.

45 Trias, “Lógica del límite”, 229.

46 Trias, “Lógica del límite”, 323.

a génese do sujeito enquanto consciente da alteridade e se dá início à revelação de sentido: a imagem como centelha de sentido arrancada do mistério. Na tradição judaico-cristã da pintura, Deus revela-se, instituindo-se o culto das imagens que se apresentam a partir do rosto divino manifestado.

Na condição de habitável, o mundo mostra-se e dá-se como mundo, pondo as bases do dizer enunciativo e significativo (*pensar-decir*). Antes de se dizer, oferece-se como imagem e como rosto, tal como antes da especulação das religiões sobre o nome de Yaveh temos a proliferação politeísta do mundo icónico: “El politeísmo del imaginario se adelanta siempre al monoteísmo apofántico del logos que, una vez lleno el mundo de imágenes y figuras, o de miradas disueltas en la atmósfera, puede disponerse a significarlo”⁴⁷.

No território poético e fronteiriço, o signo é remetido ao símbolo em que o cerco do mistério e do silêncio, fechado em si mesmo, se vai abrindo à palavra e à significação⁴⁸. A filosofia é uma das artes literárias que procura o sentido das coisas que é sempre instável, porque a realidade resiste a qualquer apropriação cognoscitiva, seja ela sensível através da criação artística, seja ela inteligível por via do conhecimento racional e do pensamento discursivo (*pensar-decir*) que se desenvolve como diálogo. O *logos* manifestação e declaração, que se traduz em soluções silogísticas, é precedido de forma radical pelo *logos* medida e proporção, de carácter pré-apofântico que se abre a uma expansão indefinida de formas abertas ao simbólico, e no qual se desenvolveram os conceitos estéticos da tradição clássica em que a beleza é associada à justiça, bondade e verdade: “Lo transcendental es categorizado mediante esta ecuación de *logos* como armonia y simetria, como acorde y *conmodulatio*, como razón proporcional que integra y resuelve lo disonante y disimétrico, o el número irracional, en el modo de una resolución potencial de carácter abierto y dinámico”⁴⁹.

Esta ordem de proporção proposta por Platão, sem a qual não pode haver comunicação entre emissor e receptor e a comunicação sensível da mensagem arquitetónica e musical, é um modelo racional prévio ao *logos* apofântico aristotélico que dá nome às coisas e diz o que elas são através dessa nomeação. Os desenhos arquitetónicos e musicais que se produzem no ar e no espaço são anteriores a toda denominação, mas também eles dão sentido às coisas encerradas em si mesmas, pela abertura ao simbólico que esses desenhos geram:

47 Trías, “Lógica del límite”, 295.

48 Héctor Sevilla Godénez, “Fronteras, lógica, cercos y arte. Hacia una ética-estética del límite y la tragedia en Trías y Lukács”. *Estudio*, n.º 19 (julio-diciembre 2014): 106.

49 Trías, “Lógica del límite”, 313.

“Esa apertura sólo es artística si mantiene el carácter indeterminado, oscuro y enigmático de lo simbólico”⁵⁰.

As artes apofânticas avançam desde esse marco simbólico relacional até ao pórtico ou limite da coisa, mas permanecem nessa aura que a cerca, porque esta oculta-se sempre que a razão perde o sentido do limite, isto é, sempre que procura aceder ao Ser, como se este fosse simplesmente enigmático e decifrável através da predicação lógica, e não, no reconhecimento do seu Mistério que só a transpredicação simbólica, analógica e metafórica pode enunciar por meio da imagem e do nome. A ação do discurso dialético da designação (logos) não é possível sem a ação das artes fronteiriças que antecipadamente preparam o habitat espacial e sonoro para a posse visual de concpetual do mundo: “La cosa es impenetrable pero se deja mostrar como piel, como pellejo, como aura. Y lo que esse pellejo desvela es, ciertamente, un rostro. Un rostro que, en el límite, se abre al mundo en forma de una posesión que es visual, al modo de rostro habitado por unos ojos”⁵¹.

As artes do signo, como a filosofia, dão forma ao que acontece, pela produção do pensamento e do dizer significativo que emerge do ambiente disposto pelas artes da edificação do espaço e do ar. A aproximação à verdade não é possível se a razão se situar fora do drama em que ela mesma se desenvolve no espaço dos habitantes de fronteira e se não reconhecer que entre a coisa em si e a designação que a diz há um limite misterioso, de ordem ontológica e linguística em que o ser se manifesta: “Por conseguinte, el lenguaje traza una barra, un signo de demarcación (/) entre la palabra y la cosa, entre el nombre y aquello que éste refiere ou significa”⁵².

As artes literárias procuram mostrar e clarificar, no cerco do aparecer através da imagem e do signo, o que as artes fronteiriças tendem a ocultar pelo símbolo no limite do cerco do mistério e do oculto. Mas apenas poderão dizer alguma coisa desse oculto, se ascenderem ao limite. Na luz crepuscular do cerco mediador de fronteira entre estes horizontes extremos da luz do racionalismo cientificista e da escuridão do irracionalismo fideísta, as artes literárias podem comunicar ambigualmente com o cerco hermético, transmitindo à condição da existência mortal as verdades da condição imortal divina. Numa alusão ao tempo kairológico do *aedo* grego e do *profeta* judaico-cristão e invocando o diálogo socrático *Ion*, Eugenio Trias diz que só no espaço simbólico e froteiriço da

50 Trias, “Lógica del límite”, 315.

51 Trias, “Lógica del límite”, 315.

52 Trias, “Lógica del límite”, 319.

racionalidade hermenêutica é possível comunicar com o Mistério do Ser em si: “Todos formam una única escena dentro del mundo, pero el conjunto se halla referido al límite y a la frontera, que es el espacio hermenêutico, o el servicio de correo de doble dirección entre mortales e inmortales”⁵³.

X. A RELAÇÃO ASSIMPTÓTICA DO PENSAR FILOSÓFICO COM O SER INDIZÍVEL E INEFÁVEL

Para Eugenio Trías, o tempo kairológico dessa condição fronteira, entre a eternidade do mundo divino e o tempo cronológico do mundo humano, traduz-se como tempo mítico que remete para um tempo de plenitude e para um lugar indeterminado, isto é, para um futuro perfeito. As artes apofânticas podem-se instalar nesse mundo, permitindo que se desenvolva a relação entre o habitante e o seu mundo, através da imagem ou da palavra, na relação com o limite. Mas, através da lógica do limite, as artes literárias não reduzem o seu labor à proposição silogística aristotélica que oculta o Ser em si, mas procuram retroceder da declaração proposicional e enunciativa do *logos* a usos fronteiros que esta pressupõe, os quais procedem do limite mesmo do *logos* e se revelam de forma simbólica nas práticas arquitetónicas, musicais, pictóricas: “Se retrocede del signo que sutituye a la cosa hasta la *facies* que muestra ante los ojos una figura icónica que mira. Y se retrocede de esse icono que ofrece el rostro y la mirada de la cosa al juego de formas (espaciales o temporales) que designan ésta de modo indireto, enigmático y simbólico”⁵⁴.

Porque só o símbolo sabe dizer o indizível ou explicar a radical inadequação entre o signo e a coisa significada⁵⁵, a filosofia não pode dizer o Ser se não retroceder do seu *logos* analítico e argumentativo para um *logos* simbólico e mistérico, o que não pode acontecer se não ascender do discurso de objetividade científica da visibilidade do mundo para o discurso simbólico-poético da invisibilidade do mundo: “Una verdadera construcción filosófica se instituy sobre uma trama implícita de carácter poético y simbólico”⁵⁶. Também o signo da filosofia se torna símbolo, quando o sujeito que a produz se encontra no limite do mundo no lugar do narrador, tal como acontece com o profeta ou o sujeito lírico⁵⁷, destacando o passado pela memória (protologia), o futuro pela previsão

53 Trías, “Lógica del límite”, 324.

54 Trías, “Lógica del límite”, 333.

55 Trías, “Lógica del límite”, 333.

56 Trías, “Lógica del límite”, 340.

57 Trías, “Lógica del límite”, 334.

(escatologia) e o presente pela transcrição do encontro entre o sujeito situado no limite e o seu mundo (ontologia e antropologia). O pensar-dizer do filósofo não é igual ao discurso narrativo do escritor, porque pretende clarificar a dimensão simbólica, mas a conceptualização usada deixa sempre algo de inconcebível, que é a coisa em si do cerco hermético, pelo que a sua ação encerra esse paradoxo de procurar dizer e explicitar o que não pode ser dito: “Pero la exigencia del filósofo cosiste en instalar-se en esa paradoja, la de construir un concepto que clarifica un núcleo del *logos* cuyo estatuto radical siempre es simbólico”⁵⁸.

A filosofia, de modo distinto da ciência, eleva-se do cerco do aparecer do mundo objetivo para o cerco limite e encontra a resistência de uma realidade que encerra algo que não pode ser conhecido nem pensado. Nessa região fronteira, confronta-se com ideias que Kant chamava de ideias-problema ou ideia limite: homem, Deus e mundo. Todos os conceitos que pretendam dar razão de ser, devem ser concebidos no contexto de uma ontologia do limite em que o ser se compreende como um ser em falta ou em silêncio: “Son conceptos abiertos, por consiguiente, a lo inconcebible e inconceptuable, o a lo impensable (referente de silencio)”⁵⁹. O conceito filosófico é crítico na medida em que se situa na charneira entre ele mesmo e a realidade que lhe resiste e não permite ser esclarecida de forma radical e absoluta. Mas é acrítico se ficar pelo cerco do aparecer ou se tentar reduzir o cerco do sagrado a nada. Cabe à filosofia dizer em que consiste esse núcleo resistente à clarificação, que apenas pode ser apreendido no âmbito da figura simbólica, e cabe à filosofia evidenciar o carácter paradoxal dessa evidência que não consiste no *fundamentum inconcusum* de absoluta firmeza de Descartes, mas consiste na experiência de inadequação entre o logos e a coisa concebível: “Debe, pues, decir qué es eso simbólico, qué es esse gozne liminar donde el logos se *aloja*, diciendo desde esse límite lo indecible y lo impensable”⁶⁰.

A evidência a que a filosofia chega é a da realidade paradoxal de um fundamento em falta, que é o fundamento do “ser de limite”, esse lugar simbólico da verdade e do sentido. A matriz da filosofia é dialógica, não se enclausurando em nenhum círculo especulativo ou silogístico, mas abrindo-se para o indeterminado e indefinido, método que pode ser traduzido pela imagem do módulo musical das variações cujo tema resiste, não apenas como “enigma

58 Trias, “Lógica del límite”, 339.

59 Trias, “Lógica del límite”, 341.

60 Trias, “Lógica del límite”, 341-342.

estrutural”, como refere Eugenio Trías⁶¹, mas como mistério ontológico que se manifesta na conceptualização assintótica⁶² que encerra o que não pode ser concebido: “En esa asíntota se halla, pues, el gozne que une-y-escinde el uso artístico del *logos* (literário) y el uso filosófico. Este destaca a clarificación conceptual (relativa) del núcleo simbólico del *logos*, mientras que la literatura se remite a esse núcleo simbólico (y conceptual) como trasfondo que le permite soportar y sostener una trama argumental narrativa o un uso figurativo (metafórico, metonímico) del lenguaje”⁶³.

A matriz da filosofia não é a da ciência demonstrativa, que vem de Aristóteles a Hegel, através de um raciocínio que se fundamenta numa premissa ou causa, mas é a da ciência que se expande em diálogo em torno das ideias-limite e em torno da coisa em si (Uno ou o Bem). Se a poesia deixa visível e revelado esse obscuro simbolismo que une paradoxalmente a palavra e o silêncio, o fenómeno e o númeno, a filosofia tem a tarefa de revelar de forma apofântica e conceptual esse núcleo simbólico fronteiro de todo o discurso reflexivo: “De esse núcleo (= x) procede todo o decir y todo o producir, tanto el filosófico como el poético y artístico, que se expande de modo dialéctico-dialógico según el módulo del principio de variación”⁶⁴.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Álvarez, Fernando Pérez-Borbujo. “El Dios del límite”. *Compendere – revista catalana de filosofia*, vol. 15, nº2 (2013): 67-87.
- Bozal, Valeriano. *El lenguaje artístico*. Barcelona: Península, 1970.
- Bozal, Valeriano. *Estudios sobre el arte contemporáneo*, 2 vols. Madrid: Machado, 2006.
- Bozal, Valeriano. *Historia de las ideas estética y de las teorías artísticas contemporáneas*, 2 vols. Madrid: Visor, 1996.
- Castro Flórez, Fernando, “Aforismo del sábado. Consideraciones sobre “La edad del espíritu” de Eugenio Trías”. *El Urogallo - Revista literaria y cultural*, n.º 103 (Diciembre 1994): 14-16.
- Castro Flórez, Fernando. “El límite y el simbolismo”, *Lateral*, n.º 3 (Enero 1995): 35-37.

61 Trías, “Lógica del límite”, 343.

62 Leonardo Coimbra, *A Razão Experimental: Lógica e Metafísica*, in *Obras Completas*, vol. V, tomo II (Lisboa: INCM, 2009), 176.

63 Trías, “Lógica del límite”, 339-340.

64 Trías, “Lógica del límite”, 344.

- Castro Flórez, Fernando. “La estética española en el siglo XX”. In *Historia de la estética*, editado por Sergio Givone, 215-267. Tecnos: Madrid, 1990.
- Coimbra, Leonardo. *A Razão Experimental: Lógica e Metafísica*, in *Obras Completas*, vol. V, tomo II. Lisboa: INCM, 2009.
- Dimas, Samuel. “*Mythos, Logos e Mysteron*: três mundividências distintas de o homem configurar a realidade e se abeirar de Deus”. In *Verba Volant? Oralidade Escrita e memória*, 247-261. Braga: Axioma, Publicações da Faculdade de Filosofia, 2018.
- Godínez, Héctor Sevilla. “Fronteras, lógica, cercos y arte. Hacia una ética-estética del límite y la tragedia en Triás y Lukács”. *Estudio*, n.º 19 (julio-diciembre 2014): 103-115.
- Guy, Alain, *Historia de la Filosofía Española*. Barcelona: Antropos Editorial del Hombre, 1985.
- Leal, José García. “El criterio artístico. En torno a la Estética de Eugenio Triás”. *Estudios Filosóficos*, vol. 64, n.º 185 (2015): 23-34.
- Llamas Roig, Vicente. “Sendas rotas: la metafísica como fuga metafórica hacia el ser de fenómeno”. *Cauriensa* 14 (2019): 81-106.
- Martín, Jaime Vilarroig. *De la filosofía del límite al hombre como habitante de la frontera. La antropología filosófica de Eugenio Triás*. SCIO. Revista de Filosofía, n.º 16, (Julio de 2019): 117-143
- Martínez-Pulet, José Manuel. *Variaciones del límite, La filosofía de Eugenio Triás*. Madrid: Editorial Noesis, 2003.
- Navas, David Fernández. “Eugenio Triás e Ibn ‘Arabī: una sombra de la filosofía del límite”. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 37 (2) (2020): 203-215.
- Oliveres, Antoni Comín. *La unidad perdida del ser y el pensar: sobre la razón fronteriza de Eugenio Triás*. Barcelona: Cristianisme i justícia, 2000.
- Pérez Borbujo, Fernando. *La otra orilla de la belleza: En torno al pensamiento de Eugenio Triás*. Barcelona: Herder Editorial, 2005.
- Rahner, Karl. “Para una teología del símbolo. *Escritos de Teología* IV. Madrid: Ediciones Taurus, 1965.
- Rosal, Fernando Infante del. “Las tres estéticas y el límite”. *Estudios Filosóficos*, vol. 64, n.º 185 (2015): 35-48.
- Ruiz de Samaniego, Alberto, “Eugenio Triás: La filosofía encarnada”, in *El Urogallo - Revista literaria y cultural*, n.º 103 (Diciembre 1994): 20-25.
- Segade, Carlos. “El ser limítrofe: una aproximación al concepto de persona en la filosofía de Eugenio Triás”. *Quién: revista de filosofía personalista*, n.º 6 (2017): 101-116.
- Triás, Eugenio. “Pensar la Religión”, *Creaciones filosófica II - Eugenio Triás, Filosofía y Religión*. Barcelona: Círculo de Lectores, 2009.
- Triás, Eugenio. “La existencia y la condición fronteriza”. *Revista de Occidente*, n.º 204, (1998): 89-101.

- Trías, Eugenio. “Lógica del límite”. *Creaciones filosófica I - Eugenio Trías, Ética y Estética*. Barcelona: Círculo de Lectores, 2009.
- Trías, Eugenio. *Ciudad sobre ciudad*. Barcelona: Ediciones Destino S. A., 2001.
- Trías, Eugenio. *Ética y condición humana*. Barcelona: Península, 2003.
- Trías, Eugenio. *Filosofía y Carnaval y otros textos afines*. Barcelona: Anagrama, 1984.
- Trías, Eugenio. *La filosofía y su sombra*. Barcelona: Seix-Barral, 1983.
- Trías, Eugenio. *La aventura filosófica*. Madrid: Mondori-España, 1988.
- Trías, Eugenio. *La edad del espíritu*. Barcelona: Ediciones Destino S. A., 2000.
- Trías, Eugenio. *La razón fronteriza*. Barcelona: Ediciones Destino S.A., 1999.
- Trías, Eugenio. *Lógica del Límite*. Barcelona, Ediciones Destino S. A., 1991.
- Trías, Eugenio. *Los límites del mundo*. Barcelona: Ediciones Destino S. A, 2000.
- Trías, Eugenio. *Metodología del pensamiento mágico*. Barcelona: Edhasa, 1970.
- Trías, Eugenio. *O belo e o sinistro*. Lisboa: Fim de Século, 2005.
- Trías, Eugenio. *Pensar la religión*. Barcelona: Ediciones Destino S. A., 1997.
- Trías, Eugenio. *Tratado de la pasión*. Barcelona: Grijalbo Mondadori, 1988.
- Vilar, Gerard, “La estética en España después de la transición”. *Revista Internacional de Filosofía*, nº 50, (2010): 179-189.
- Vilar, Gerard. “La aporía estética: arte, límite y verdad en E. Trías”. *Estudios Filosóficos*, Vol. 64, nº 185 (2015): 7-22.
- Zambrano, María. *El Hombre y lo Divino*. Madrid, Fundo de Cultura Económica, 2005.

Samuel Dimas
 Faculdade de Ciências Humanas
 Universidade Católica Portuguesa
 Palma de Cima
 1649-023, Lisboa (Portugal)
<https://orcid.org/0000-0002-0968-3616>



EL ENFRENTAMIENTO HEGELIANO CONTRA LA ESCISIÓN EN LA GÉNESIS JUVENIL DE LA DIALÉCTICA

THE HEGELIAN CONFRONTATION WITH SPLITTING IN THE YOUTHFUL GENESIS OF DIALECTICS

JOAQUÍN ESTEBAN ORTEGA
Universidad de Valladolid

Recibido: 03/01/2021

Aceptado: 23/06/2021

RESUMEN

El objetivo fundamental de este artículo es realizar un acercamiento al estudio de la presencia de la filosofía platónica en los escritos del joven Hegel, y en concreto en los significativos fragmentos del período de Frankfurt. La primera parte del trabajo se la dedicaremos a Hölderlin como interlocutor ineludible de estas primeras intenciones filosóficas de Hegel. Nos ayudará a constatar la importancia que este platonismo estético tuvo para la elaboración de su pensamiento poético y, en concreto, de la “filosofía de la unificación”. Posteriormente, analizaremos los textos hegelianos del período de Frankfurt en conexión con conceptos platónicos como los de Amor, Belleza y Anámnese, para terminar, recogiendo sintéticamente algunas conclusiones en las que se cuestiona que en esta etapa juvenil de Hegel estén ya perfiladas las claves especulativas de la dialéctica, aunque sí su germen.

Palabras clave: dialéctica, platonismo, Hegel, Hölderlin, *Vereinigungsphilosophie*.

ABSTRACT

The main aim of this article is to approach the study of the presence of Platonic philosophy in the writings of the young Hegel, and in particular in the significant fragments of the Frankfurt period. The first part of the paper will be devoted to Hölderlin as an inescapable interlocutor of Hegel's first philosophical intentions. It will help us to see the importance that this aesthetic Platonism had for the elaboration of his poetic thought and, in particular, of the "philosophy of unification". Subsequently, we will analyse the Hegelian texts of the Frankfurt period in connection with Platonic concepts such as Love, Beauty and Anamnesis, to conclude by summarising some conclusions which question whether the speculative keys of dialectics are already outlined in this juvenile stage of Hegel's life, although they do contain the germ of dialectics.

Keywords: dialectics, platonism, Hegel, Hölderlin, *Vereinigungsphilosophie*.

I. INTRODUCCIÓN

El objetivo fundamental de este artículo es realizar un acercamiento al estudio de la presencia de la filosofía platónica en los escritos del joven Hegel¹, y en concreto en los significativos fragmentos del período de Frankfurt. El estudio de este hecho podría permitirnos constatar cómo se sientan en Hegel algunas bases teóricas que le posibilitarán enfrentarse a la filosofía de Kant con otros criterios y desde otros puntos de vista diferentes a los que mantenía hasta aquel momento. Si ya Hegel se interesó en Tubinga, y sobre todo en Berna, por la filosofía kantiana encontrando en la razón práctica un fundamento ético para el cristianismo, el filtro platónico de Frankfurt y todo el contexto de la llamada

1 La investigación sobre esta etapa inicial del joven Hegel tiene en María del Carmen Paredes Martín una representación de primer nivel que nos sirve como referencia para el análisis que proponemos en el presente estudio. Entre los trabajos significativos al respecto pueden consultarse los siguientes: *Génesis del concepto de verdad en el joven Hegel*, (Salamanca: Universidad de Salamanca, 1987); "Mitología y religión en el joven Hegel", *Cuadernos salmantinos de Filosofía* 19 (1992) 127-167; "La dialéctica de la positividad en el joven Hegel". En *Política y religión en Hegel*, editado por María del Carmen Paredes Martín (Salamanca: Universidad de Salamanca, 1995), 125-142; "El joven Hegel". En *Guía Comares de Hegel*, editado por Gabriel Amengual i Coll (Granada: Comares, 2015), 1-32; "El concepto de infinitud en el joven Hegel", *Studia Hegeliana: revista de la Sociedad Española de Estudios sobre Hegel*, 1, 0 (2015) 123-138; "Comunidad y constitución en el joven Hegel", *Naturaleza y gracia: revista cuatrimestral de ciencias eclesiásticas* 2-3 (2000): 535-563.

“filosofía de la unificación” (*Vereinigungsphilosophie*) será un elemento decisivo para situarse con sólidos argumentos frente al problema de la escisión.

Este camino sin salida en el que Hegel se encontraba desde la reflexión teológica y que sin duda era paradigmáticamente expresado en la tensión kantiana entra naturaleza-libertad exigía un reencuentro con la divinidad; una necesidad de superar la regulación dogmática y positiva del encuentro con lo divino. Y esto ahora no se podía realizar desde la asepsia de la razón pura; era preciso constatar la presencia de Dios en la vida del hombre. Un proceso de imanentización que desde el sentimiento y desde conceptos de honda raíz clásica como o de “belleza” y “amor” permitieran delimitar una nueva cualidad en la experiencia religiosa.

De este modo también los deseos de totalidad y de integración que se encuentran presentes en Hölderlin sustentados desde la latencia de la filosofía platónica, junto con otras influencias como las de Rousseau, Spinoza y el neoplatonismo renacentista, es lo que le permiten a Hegel concretar en los fragmentos de Frankfurt, y casi con carácter biográfico, la importancia del Eros-Belleza platónico en todo el desarrollo genético de su filosofía.

Constatar este hecho, como decíamos, es el objeto de nuestro trabajo. De la crítica sistemática a la filosofía kantiana dará cuenta Hegel en un ámbito más estrictamente filosófico en obras posteriores. Aunque no obstante ya en el *Espíritu del cristianismo*, dentro del ámbito teológico y desde la necesidad de reunificación del hombre consigo mismo, se enfrenta Hegel abiertamente con el concepto de moralidad kantiano. De ello no nos ocuparemos aquí para centrarnos en una de las importantes lecturas motivadora de esas críticas; y lo haremos atendiendo a la siguiente estructura: en primer lugar, dedicaremos nuestra atención a la significativa importancia filosófica que se desprende del pensamiento poético de Hölderlin en lo referente a la “filosofía de la unificación”; y, posteriormente, realizaremos una lectura comentada de textos hegelianos del período de Frankfurt en conexión con conceptos platónicos como los de “Amor”, “Belleza” y “Anámnesis”, para terminar, recogiendo sintéticamente algunas conclusiones.

II. LA PRESENCIA DE PLATÓN EN EL JOVEN HÖLDERLIN

No resulta muy complejo el hecho de resaltar la gran importancia que llegó a tener la filosofía griega en la génesis del Idealismo y el Romanticismo alemán. De modo general, el mundo griego es evocado con nostalgia por estos hombres; bien sea a causa de aquella organización en la que el individuo se sentía

integrado en un proyecto político común basado en una dimensión moral definida (*Sittlichkeit*), o bien por el deseo de revitalizar los más altos valores humanos (estéticos, religiosos, etc.) dentro de una sociedad burguesa que cada vez era más deudora de intereses técnicos y económicos.

Lo cierto es que la posición de la filosofía kantiana, sin duda en los orígenes más remotos de esta corriente, no podía dar una respuesta contundente a los deseos de resentimentalización de la vida y del Absoluto desde la fuerte tendencia crítica de escisión epistemológica que supone el compromiso de la experiencia objetivante y del sujeto trascendental. En toda esta labor del pensamiento es de gran importancia destacar las fructíferas relaciones que mantuvieron la filosofía y la poesía. Los poetas hacían que su palabra arrancase parte del misterio que la filosofía kantiana ocultaba tras todo el proceso purificador de la experiencia. Así, Schiller, fue el primero que pretendió reducir ese abismo entre naturaleza y libertad, entre filosofía teórica y filosofía práctica, a partir del camino que el propio Kant ya había abierto necesariamente desde la dimensión estética de su filosofía. Con Schiller se radicalizará la exigencia del arte como el verdadero mediador pedagógico entre la sensibilidad y el ideal. Al mismo tiempo otro gran poeta también, Novalis, desde la potenciación de la fantasía dirigió sus esfuerzos de conquista hacia lo incondicionado, lo infinito, la dimensión nouménica del pensamiento que Kant había puesto tan distante.

Pero a su vez, y centrando ya nuestro interés concreto, vemos también cómo en Hölderlin se produce otro deseo sintético y asimilador de la totalidad. Y si en casi todos los pensadores y poetas de esta época el mundo griego antiguo era una referencia ineludible, en Hölderlin se llega a una de las más apasionadas reivindicaciones. De manera particular en lo referido a la figura de Platón, no sólo porque como el propio Hölderlin decía, el pensamiento platónico conducía un paso más allá de los límites kantianos², sino porque suponía abrir un diálogo enriquecedor con toda esa tradición platónica y neoplatónica cuyos contenidos no habían sido tenidos muy en cuenta con el racionalismo.

2.1. TEORÍA DEL EROS COMO REACCIÓN A LA FILOSOFÍA TRASCENDENTAL

Desde los primeros momentos y desde sus primeras inquietudes la presencia de Platón en Hölderlin se hace manifiesta. De hecho la base sustentadora del programa filosófico de Hölderlin durante la elaboración previa de su novela

2 Cf. O. Pöggeler, "Die Ausbildung der spekulativen Dialektik in Hegel Begegnung mit der Antike", en *Hegel und die antike Dialektik* (Frankfurt: Suhrkamp, 1990), 48.

Hiperión, tal y como se expresa en correspondencia con Neuffer (10.X.1794), se encuentra en el desarrollo de las “ideas estéticas” que surgen como comentario del *Fedro*.³ Sin embargo, también es fácil constatar cómo la significatividad de otros diálogos como el *Banquete* o el *Fedón* presuponen juntos toda la elaboración de un pensamiento poético dirigido hacia una: voluntad sintética y de unificación a partir de la asunción de la doctrina de las ideas. De modo particular está presente la dimensión estética de este platonismo. Así, será la teoría del Eros platónico y la intensa relación entre amor y belleza, a partir de la interpretación de esta última como la idea más originaria, la que consolide gran parte de esta primera respuesta crítica al dualismo kantiano. Ello se manifiesta claramente en los escritos de juventud tanto de Hölderlin como de Hegel y ha venido siendo expresado con el nombre de “filosofía de la unificación”.

Ahora bien, es preciso observar que el recurso a Platón, tanto en Hölderlin como en Hegel, no es directamente concebido a través de la gran tradición neoplatónico-renacentista, incluso siendo perfectamente conocida por ellos sobre todo en figuras como León Hebreo o Marsilio Ficino, sino, tal y como expone Düsing, desde la necesidad de oposición a Kant y a Fichte⁴. Según podemos constatar en diferentes lugares de la correspondencia entre Schelling, Hegel y Hölderlin la asistencia de éste en Jena a las lecciones de Fichte supusieron para él un verdadero acontecimiento intelectual. En este clima a Hölderlin le preocupaba el problema de la unificación entre el sujeto y el objeto. “Es el primero de los tres amigos de Tubinga -nos dice M.^a C. Paredes- que estudia a fondo la doctrina de la ciencia de Fichte y critica desde el principio su yo absoluto y la radicalización de todo el sistema de la filosofía práctica. Su intención, influido a su vez por Spinoza, es fundar una ontología basada en una unidad originaria como principio anterior al yo y a toda determinación subjetiva u objetiva”⁵. Pero tal y como le dice a Hegel en carta del 10 de julio de 1794⁶ se ocupa también intensamente en el estudio de la filosofía kantiana y sobre todo de analizar la posible productividad que se pueda desprender de su dimensión estética. Ahora bien, el proyecto de una ontología basada en una unidad originaria no puede pasar por aceptar las ideas estéticas como meros productos de la imaginación que no proporcionan nada determinado, sino por la constatación de verdadera entidad en estas ideas. Más aún, la idea más primordial, la idea de Belleza, tiene tanto para Hegel como para Hölderlin marcado carácter ontológico. No es

3 Cf. K. Düsing, “Aesthetischer Platonismus bei Holderlin und Hegel”, en *Homburg vor der Höhe in der deutschen Geistesgeschichte* (Stuttgart: Klett-Cotta, 1981), 103.

4 Cf. Düsing, “Aesthetischer Platonismus bei Holderlin und Hegel”, 103.

5 Paredes, *Génesis del concepto de verdad en el joven Hegel*, 97.

6 G. W. F. Hegel, *Escritos de juventud*, (México: FCE, 1984), 50. 6.

apariencia ni fenómeno, sino verdadera realidad en sí misma que puede reflejar el sentido del mundo. “La belleza -según M. C. Paredes- es manifestación del ser. Es presencia privilegiada del *Hen Kai Pan* que, en la multiplicidad de su despliegue, revela la unidad interna de la naturaleza”⁷. De este modo la teoría de la Belleza-Eros le sitúa a Hölderlin fuera de la órbita kantiana y por extensión de las reflexiones estéticas de Schiller. La reunificación no va a poder ser ni teórica ni práctica, sino estética. Pero dentro de todo éste contexto cabe preguntar ahora qué es lo que supone para Hölderlin esta idea de Belleza basada en el amor platónico.

2.2. LA BELLEZA COMO REUNIFICACIÓN

Como comprobaremos más tarde en Hegel, en Hölderlin también se da la experiencia de la escisión de la originaria vinculación con la dimensión divina del hombre. De este modo, el camino de Hiperión es un camino de liberación y de reencuentro; un sendero de superación de todo proceso de alienación al que las diferentes regulaciones morales y religiosas han sometido al hombre. Resulta necesario volver a experimentar ese olvido de la existencia, ese callar de nuestro ser en el que nos parece haberlo encontrado todo, para ser dueños de nuestro propio destino. Ese reencuentro originario con la divina naturaleza originaria, con la belleza, es donde se producirá la liberación. Es preciso sublimar la experiencia del amor porque en él se produce el fin de todas las escisiones y la reunificación deseada. Se trata de la síntesis unitaria con la totalidad. Tal y como nos dice Hölderlin: “Ser uno con el todo, ésa es la vida de la divinidad, ése es el cielo del hombre”⁸. Pero a la base de esa unificación se encuentra la más alta vivencia estética de la belleza. “He visto una vez lo único, lo que mi alma buscaba, y la perfección que situábamos lejos, más allá de las estrellas, que relegamos al final del tiempo, yo la he sentido presente. ¡Estaba aquí, lo más elevado estaba aquí, en el círculo de la naturaleza humana y de las cosas! ... ¿Sabéis su nombre?, ¿el nombre de lo que es uno y todo?; su nombre es belleza”⁹.

Ahora bien, en todo este proceso de reconquista que Hiperión emprende consigo mismo y que extiende a toda la humanidad, siguen sonando brillantes

7 Paredes, *Génesis del concepto de verdad en el joven Hegel*, 104.

8 F. Hölderlin, *Hyperión oder der Eremit in Griechenland*, (Stuttgart: Reclam, 1990), 9; (Tr. J. Munarriz, Madrid: Hiperión, 1990), 25.

9 Hölderlin, *Hyperión oder der Eremit in Griechenland*, 58. (Tr. esp., 80). Sobre este asunto del vínculo de la sublimidad del Eros nos ha resultado de interés el trabajo de P. García Castillo, “La locura divina de Eros en el Fedro de Platón”, *Cauriensia. Revista Anual De Ciencias Eclesiásticas*, 2, (2007) 93–119.

momentos de presencia platónica. En primer lugar, cabe destacar cómo Hölderlin a través de Hyperión manifiesta un camino o un proceso de reencuentro con la naturaleza originaria; es decir, un encuentro con algo que al hombre ya le ha sido dado en el momento más originario de inmanentización de la belleza divina. Por tanto, se trata de un proceso de reminiscencia, un proceso de anámnesis, en la que el individuo restablece su saber profundo más primordial sobre la naturaleza y las cosas, porque él mismo es naturaleza.

Resultaría equívoco ver en Diótima la belleza particular. Diótima es la sublimación de esa evocación última y divina para el ser humano. Por eso, el concepto de anámnesis platónico es usado por Hölderlin en *Hyperión* de forma parecida, es decir, como un elemento gnoseológico, pero a la vez también ontológico, a la hora de posibilitar la relación entre el hombre y la naturaleza, entre lo divino y lo humano. Como nos dice O. Piulats: “Hyperión realiza un ejercicio de recuerdo de toda su vida, y a través de este recordar surge un elemento nuevo en su mente, que le permite entender y superar sus contradicciones. En la gnoseología de Platón, tanto el amor como el conocimiento verdadero no contenido previamente en la experiencia, se obtiene por esta función de “anamnesia”, de recordar la unión original fantástica del alma con la idea de la Belleza, pierde su expresión mítica y se traduce por la categoría de la Totalidad de lo vivido”¹⁰.

Ahora bien, a nuestro modo de ver existe otra dimensión platónica latente en Hyperión que no desvincularía la relación del alma con la idea de Belleza. Se trata de la presencia de eternidad que verdaderamente subyace en esta idea suprema. Todo el esfuerzo de anamnesis que el hombre-Hyperión realiza a través de esta Totalidad de lo vivido termina en la evocación, el reencuentro y la integración íntima con esa Totalidad. Pero deja de ser vivida para ser soñada en el último salto cualitativo que supone el recuerdo del ser humano primordial y divino¹¹. Pues bien, todo este proceso de anamnesis, no puede realizarse sin que el alma del hombre-Hyperión sea inmortal, en clara referencia a las consecuencias últimas de la teoría de las ideas platónicas. Nos dice Hölderlin: “La belleza eterna, la naturaleza, no puede sufrir ninguna pérdida en sí misma, igual que no puede sufrir ningún añadido (...). ¡Creemos que somos eternos porque nuestra alma siente la belleza de la naturaleza!”¹².

10 O. Piulats, *Antígona y Platón en el joven Hegel*, (Barcelona: Integral, 1989), 117.

11 Recordemos que según Hölderlin “el hombre es un dios cuando sueña y un mendigo cuando reflexiona”, *Hyperión*, 10. (Tr. esp. 26).

12 Hölderlin, *Hyperión*, 64. (Tr. esp. 86).

2.3. EL AMOR DE *HYPERIÓN*

Por último, es preciso señalar que como hilo conductor de todas estas referencias sobre la presencia platónica en el joven Hölderlin destaca la teoría de Eros-Amor. El amor para Hölderlin-Hiperión está completamente cargado de los ecos de toda una tradición neoplatónica de referencia presocrática cuyo poder semántico se refleja en el simbolismo del odio como disgregación, multiplicidad de lo real y vinculación con el sensible, y amor como unificación, totalidad y espiritualización del ser humano. Para Platón tiene gran poder significativo, aunque de modo principal el amor supone un proceso ascensional paralelo al del conocimiento. En el Banquete cabría distinguir cuatro grados en este proceso: 1. El amor sensible hacia el cuerpo del amado que nos sitúa en una belleza particular y física; 2. La belleza moral; 3. El amor de los sentimientos y los pensamientos; 4. y El amor de la Belleza absoluta, trascendente y suprasensible. A nuestro modo de ver todo el proceso de sublimación que supone el amor de Hyperión por Diótima atraviesa estos cuatro momentos, si bien la referencia última la encontramos en la necesidad de diluir la Belleza absoluta y el reencuentro con la naturaleza genuina en la propia presencia de Diótima. Cuando Hyperión rememora aquel tiempo de inmensa felicidad en la que vio lo único, lo más elevado, el saber más profundo, y nos dice que su nombre es el de “Belleza”, inmediatamente después se apresura a exclamarnos dónde se encuentra la motivación última del reencuentro. “¡Y eres tú -nos dice-, tú quien me ha indicado el camino! Contigo empecé. No merecen palabras los días en que aún no te conocía ... ¡Oh Diótima, Diótima, ser celestial!”¹³. Y quizás no podía haber sido de otro modo. Es también Diótima, pero en aquél caso la extranjera de Mantinea, la que introduce a Sócrates en el saber sobre Eros, la que a través de él nos conduce a la verdadera virtud, expresión de la belleza en sí. Es preciso el reencuentro por amor con lo fenoménico para obtener la integridad originaria de nuestra antigua naturaleza tal y como nos muestra Platón en palabras de Aristófanes al referirnos el mito del andrógino (Cf. *Banquete*, 189d ss.).

Nos parece, pues, que la presencia de Platón en el joven Hölderlin es un elemento clave de estudio para comprender el impulso que supone su intuición crítica frente a la filosofía trascendental en los primeros momentos de gestación del período conocido representativamente como idealismo alemán. En la referencia al Eros platónico se da un deseo de liberación en distintos niveles. Ya no sólo de los límites del insalvable dualismo de la filosofía kantiana, sino una liberación ético-social que reintroduzca el espíritu de la *Sttlichkeit* clásica, y una

13 Hölderlin, *Hyperión*, 59. (Tr. esp. 80).

liberación religiosa al superar la alienación que suponen las regulaciones formales gracias a la inmanentización de lo divino en el hombre.

III. EL PLATONISMO HEGELIANO DE FRANKFURT

Con la primera parte dedicada a Hölderlin hemos pretendido constatar la importancia que este platonismo estético tuvo para la elaboración de su pensamiento poético. Pero, a su vez, hemos querido introducir el ámbito de reflexión en que se encontraba el joven Hegel en la intensa relación mantenida en estos años con su productivo amigo el poeta. Si bien la preocupación hegeliana era eminentemente teológica, no por ello se puede obviar la gran cantidad de influencias comunes y su admiración por el mundo griego clásico. Según la conocida referencia de K. Rosenkranz en su *Hegels Leben*, en los años del Stift de Tubinga los jóvenes Hölderlin y Hegel, junto con otros compañeros, leían intensamente a Platón, entre otros autores, e incluso intentaron traducir algunos diálogos¹⁴. No se sabe con exactitud a qué obras concretas se dedicaban con mayor interés¹⁵, sin embargo, si nos centramos en los escritos de esta época es fácil constatar que su preocupación principal estaba dedicada al Platón de la época intermedia; es decir, *Fedón*, *Banquete*, *Fedro*. Este apasionamiento de los años de Tubinga por el mundo clásico y por Platón volvió a revitalizarse más tarde en el reencuentro de ambos en Frankfurt tal y como lo demuestran los textos. Pero, a su vez, este encuentro necesariamente tuvo como protagonista la filosofía kantiana en la que Hegel estaba ocupado en su intento de encontrar un fundamento ético para la religión cristiana¹⁶.

Por tanto, el escollo que suponía para Hegel la filosofía kantiana desde su reflexión teológica encontrará en Platón, de la mano de Hölderlin, la posibilidad de ser reorientado desde la perspectiva de la “filosofía de la unificación”. Como comprobaremos, si en los escritos hegelianos de Tubinga y Berna la filosofía platónica no tiene una especial relevancia, en los fragmentos de Frankfurt aparece de forma explícita y decisiva. Y aparece desde el paralelismo temático establecido con la poesía de Hölderlin y, en especial, con su novela *Hyperión*. La

14 Cf. K. Rosenkranz, G. W. F. *Hegels Leben*, (Berlín, 1844. 1977 reimpression), 40.

15 Cf. M. Riedel, “Dialektik des Logos?”, en *Hegel und die antike Dialektik*, (Frankfurt, Suhrkamp, 1990), 23.

16 Tal y como nos dice O. Piulats, de este encuentro tenemos la referencia de un libro de versos de Isaak Sinclair que nos expresa en algunos poemas cómo la temática de la moralidad kantiana y la religión clásica griega constituían el centro de las discusiones de estos primeros momentos en Frankfurt. Cf. O. Piulats, *Antígona y Platón en el joven Hegel*, 7.

teoría del Eros, la importancia de la idea de Belleza absoluta y el concepto de “anámnesis” adquirirán de forma repentina un gran protagonismo en la génesis del pensamiento especulativo hegeliano. De este modo, tal y como expresa O. Piulats, “fueron los ensayos de la filosofía de la Unificación de Hölderlin, en cuyo germen se hallaba ya el pensamiento especulativo, los que llevaron al joven Hegel a revisar su kantismo y por extensión a abandonar el dualismo ontológico”¹⁷. En este sentido nuestro trabajo ahora será analizar mediante textos de Frankfurt los presupuestos que desde la presencia platónica darán pie a Hegel para comenzar a establecer los principios de su filosofía.

3.1. LA EXPERIENCIA DE ESCISIÓN EN HEGEL

De igual forma a como ocurre en Hölderlin, en todo el pensamiento del joven Hegel se patentiza una profunda experiencia de la escisión. Ya no sólo desde la referencia inmediata que supone la filosofía crítica kantiana, sino también desde la constatación de sus estudios histórico-teológicos.

Para Hegel el pueblo judío es el paradigma de esta ruptura con la unidad originaria. La patriarcal figura de Abraham sustituirá la unidad de totalidad por una unidad de dominio, y de este modo la necesidad de trascendencia es exclusivamente canalizada mediante el ámbito ético y práctico. La escisión verdadera es la referida al mundo y a la naturaleza. El hombre se sintió traicionado tras las experiencias del diluvio. Perdió su fe en la naturaleza y la consecuencia de esta escisión con el mundo, a partir de la cual comenzó la historia del pueblo judío, fue el origen del Estado¹⁸. No obstante, con la realización de la idea de Estado, el hombre no encontró ningún tipo de liberación política. Se mantenían las mismas estructuras del dominio religioso¹⁹. Un Dios dominador e impositivo, producto de una reflexión distanciadora que no expresaba la imagen correcta de la vivificación de lo divino. En Hegel lo divino se hace presente en la conciencia del hombre desde la libertad. Pero no una libertad únicamente ética o política, sino también religiosa. Y de igual modo a como vimos en Hölderlin, la referencia última de esta liberación se centra en el mundo griego. En gran parte de estos escritos teológicos frankfurtianos el mundo griego subyace como contrapunto de perfección a las limitaciones del pueblo judío. Y sobre todo como vía de salida a todo su proceso de alienación. Con la escisión Dios se distancia de la naturaleza, es ajeno al mundo, y los judíos como pueblo se distancian de los demás pueblos. Se trata de un

17 Piulats, *Antígona y Platón en el joven Hegel*, 71.

18 Cf. Hegel, *Escritos de juventud*, 223.

19 “El ‘hay un solo Dios’ encabeza sus leyes del estado”, nos dice Hegel, *Escritos de juventud*, 295.

proceso de “hostilidad universal” cuya “conciliación sólo es posible si el espíritu, que ha devenido destino para sí mismo aliena de sí la hostilidad que la constituye como tal para transformarse en espíritu de Belleza”²⁰. Y esta conciliación por la belleza se fundamenta en el mundo griego. “Hegel busca la manera de formular la conciliación de los opuestos en libertad, la armonía, por tanto, cuyo principio es la idea de belleza. Los griegos como inspiradores de esta idea y como portadores del espíritu de belleza concretaron en sus acciones la conciliación del hombre consigo mismo, con la naturaleza y con los dioses. Más aún, realizaron la unidad verdadera de la naturaleza y del espíritu”²¹.

3.2. EL PRINCIPIO DE UNIFICACIÓN ESTÉTICO

Por tanto, tenemos cómo la idea de belleza se destaca como principio unificador dentro de todo el proceso de escisión que se ha dado en el devenir histórico del pueblo judío. Pero este recurso de Hegel tiene muy clara resonancia en todo el proceso platónico a través de Hölderlin. Prescindiendo ahora de entrar a analizar la gran polémica sobre la autoría del “Primer programa del sistema del idealismo alemán” y afirmando con K. Düsing la originalidad hegeliana de este escrito²², observamos la fuerte presencia que hay en él de la filosofía platónica y, por extensión, de Hölderlin. Así las cosas, se constata allí cómo es la idea de belleza tomada en un “sentido platónico superior” la que unifica todas las demás. Ahora bien, hay una variante a considerar con respecto a las concepciones platónicas. Para Hegel este acto estético en el que la belleza hermana la verdad y la bondad es un “acto supremo de la razón” (*der höchste Akt der Vernunft*), con lo cual Hegel no estaría tan radicalmente situado en el ámbito hermenéutico de la sublimación irreflexiva y poética de Hyperión, sino más bien en la órbita de Kant y del propio Platón histórico, en la cual la razón es la facultad de las ideas. No obstante, la diferencia que Hegel plantea aquí con respecto a la filosofía ortodoxa es su interpretación estética del platonismo. Hasta el punto de que del mismo modo a como apuntaba Hölderlin en el *Hyperión*²³, para Hegel la fuerza estética del poeta es imprescindible para la filosofía del espíritu. Pero, sin embargo, nos parece imprescindible aclarar en qué descansan los fundamentos últimos de esta nueva dimensión estética de la filosofía del espíritu; cuáles son las bases sustentadoras de esta belleza unificadora. Ello, según los

20 Paredes, *Génesis del concepto de verdad en el joven Hegel*, 101.

21 Paredes, *Génesis del concepto de verdad en el joven Hegel*, 101.

22 Cf. Düsing, “Aesthetischer Platonismus bei Holderlin und Hegel”, 113 y ss.

23 “La poesía, dije seguro de lo que decía, es el principio y el fin de esa ciencia (La filosofía)”. Hölderlin, *Hyperión*, 90. (Tr. esp., 115).

diferentes fragmentos de Frankfurt puede hallarse en la teoría del Eros-Amor platónicos. Pero vayamos por partes.

3.3. EROS COMO SÍNTESIS

En la segunda parte del fragmento Moralidad, Amor, Religión, titulada “Religión, fundar una religión”, nos es posible detectar un cambio cualitativo con respecto a los análisis teológicos que Hegel realizaba en Berna. En este texto, según O. Piulats, “Hegel ya no sustentaba la tesis de una Idea de la Ciudad-Estado de carácter republicano y secularizada, como cima de toda la *Sittlichkeit* olímpica. En su lugar nos habla Hegel ahora de la 'Idea de los dioses nacionales' de la Ciudad-Estado. Una Idea en la cual el componente religioso de la *Sittlichkeit* ya no es como antes rechazado, sino que se halla integrado en su estructura como el elemento más relevante. Podríamos afirmar que en Frankfurt el joven Hegel ha redescubierto una connotación olvidada sobre lo divino”²⁴. En Berna se trataba de unos análisis cuya base epistemológica era eminentemente científica. Había un distanciamiento a partir de la reflexión en el que se objetivaba exteriormente por parte del sujeto dicho objeto de conocimiento. Sin embargo, “unificar los objetos”, “darles un alma”, “convertirlos en dioses”, tal y como expresa Hegel²⁵, supone una estrategia epistemológica diferente a la del aséptico análisis objetivo. Era preciso un acercamiento de sujeto y objeto, una unión de libertad-naturaleza, de lo real y lo posible. Con esta necesidad de síntesis se están anunciando ya los orígenes del pensamiento especulativo de la dialéctica; no obstante, aún no se dispone de las bases filosóficas precisas para llevarlo a cabo. Por eso no se trata todavía del principio del idealismo objetivo, sino del ámbito de pensamiento comúnmente compartido con Hölderlin de la *Vereinigungsphilosophie*. Con ella se supera la unidireccionalidad tanto objetiva como subjetiva en un orden ontológico superior; y únicamente puede ser en el amor donde se realiza esta unidad con el objeto. De esta forma, será la teoría del Amor derivada del Eros platónico la que posibilita la unificación entre sujeto y objeto. “Las síntesis teóricas -nos dice Hegel- se convierten enteramente en objetivas, en algo que se opone totalmente al sujeto. La actividad práctica destruye el objeto y es enteramente subjetiva; únicamente en el amor somos uno con el objeto: aquí el objeto no domina ni está dominado. Este amor, convertido por la imaginación en un ser, es la divinidad”²⁶.

24 Piulats, *Antígona y Platón en el joven Hegel*, 77.

25 Hegel, *Escritos de juventud*, 241.

26 Hegel, *Escritos de juventud*, 241.

Vemos, así, que tras esta recualificación de la unidad originaria por el amor no está ni el ámbito del entendimiento ni el de la razón, ni el ámbito teórico ni el práctico, sino una nueva dimensión ontológica posibilitada por la imaginación. Se trata de un sentimiento vital que se orienta hacia lo religioso y hacia lo divino con el objeto de establecer una culminación total de unidad; es decir, que Hegel se inscribe en la misma vía de pensamiento de Belleza-Amor-Diótima-Unidad, que Hölderlin toma de Platón con el fin de superar los límites que planteaba la filosofía trascendental. De hecho, en la segunda parte del fragmento “Amor y Religión”, Hegel, dentro del nivel ontológico alcanzado a través del Eros platónico y a partir de una interpretación del Ideal de corte eminentemente religioso, planteará también una crítica a las filosofías de Kant y Fichte para corroborar las posibilidades de síntesis a las que se ha llegado. “Al ideal -nos dice- no lo podemos poner fuera de nosotros; si lo pusiéramos sería un objeto. Y no lo podemos poner enteramente en nosotros, ya que entonces no sería un ideal”²⁷. No se puede dar preponderancia exclusiva a una de las dimensiones sobre la otra. Tal y como expone O. Piulats, Hegel aprendería de Platón a situar el Ideal dentro y fuera del hombre a la vez. Fuera, porque el hombre es un ser opuesto al mundo esencialmente y, en este sentido, la superación de las contradicciones que se le plantean las proyecta fuera de la conciencia como Ideal; y dentro, porque en el hombre existe la identidad consigo mismo a través de su vida, a través del momento de divinidad que está presente en él. “Aquí reside la superioridad del modelo filosófico platónico con respecto a la filosofía de Kant y de Fichte: a través de su teoría de la Belleza, Platón ha conseguido insertar el Ideal, o sea, lo divino, al mismo tiempo dentro y fuera del ser humano”²⁸. Y desde esta perspectiva, para Hegel, lo otro, lo amado, no está opuesto a nosotros, sino que es uno con nuestro ser. Es el amor como referencia última el que nos remite a ese momento de belleza originaria a la que pertenecemos todos, amado y amante. Ahora bien, nuestra única posibilidad de poder comenzar a comprender esta sorprendente identidad es introducida por Hegel desde el concepto de anámnesis tal y como se expresa mediante referencia platónica al texto del *Fedro*.

3.4. HEGEL Y LA ANÁMNESIS PLATÓNICA

Bien es cierto que con el texto platónico del *Fedro* que Hegel cita en el fragmento denominado “Amor y Religión” estamos ante la reivindicación de la Belleza como el único momento originario en el que a través del amor podemos

27 Hegel, *Escritos de juventud*, 243.

28 Piulats, *Antígona y Platón en el joven Hegel*, 101.

reconocer al amado como un único ser en nosotros; es decir, allí donde la carencia de Belleza que tiene el alma se canaliza mediante el amor para alcanzar la unidad primera. A ella también se refiere Platón en el *Banquete* cuando tras describir en boca de Aristófanes la perdida integridad natural original entre amado y amante, entre hombre y mujer, afirma que “Amor es, en consecuencia, el nombre para el deseo y persecución de esta integridad” (*Banquete*, 192e).

Ahora bien, también es cierto que con este apoyo textual Hegel está identificando la belleza eterna con la divinidad, y para ello, de forma no casual, se refiere a este pasaje en el que resuena de manera explícita la teoría platónica de la anámnesis. Como nos dice Platón, a todas las almas humanas por su propia naturaleza les ha sido dado la sublime contemplación de los seres verdaderos y de la belleza eterna. Únicamente el proceso de sensibilización hace que sean unos pocos los que forzando su recuerdo sean capaces de recibir el fulgor de aquel sagrado espectáculo ante alguna motivación sensible que imitativamente se le asemeje (Cf. *Fedro*, 250 a-b). Es por eso por lo que como nos dice Hegel: “El iniciado (Platón, Fedro) que antes gozaba de la visión completa de la belleza eterna, se sobrecoge inicialmente cuando ve un rostro casi divino que es una buena imitación de la belleza o de otra idea incorpórea, y le recorre un estremecimiento de los del principio; luego mira con más detención y venera (entonces) al amado como a un Dios”²⁹. Para Hegel, por tanto, la anámnesis platónica es entendida como un proceso espontáneo e inconsciente con el que se produce un momento de reconocimiento entre vivientes como copertenecientes a la unidad originaria. Será el amor pasional quien produzca este impulso innato que activa el mecanismo cognoscitivo de vivencia anamnémica y reunificadora. Y, en este sentido, debemos reconocer la importancia de la presencia de esta teoría de la anámnesis en la descripción de la filosofía unificadora de Hegel. O. Piulats, por su parte, interpreta esta presencia de la anámnesis platónica en Hegel como un elemento de vital importancia para entender el primer esbozo de filosofía especulativa. “En la anámnesis platónica -nos dice-, interpretada de forma pragmática, descubre Hegel por vez primera lo especulativo, es decir, la posibilidad de superar la división entre sujeto y objeto, a través de la integración de lo “negativo” en la síntesis y la aceptación de la contradicción”³⁰. A nuestro modo de ver, incluso pretendiendo, como hace Piulats, realizar una lectura pragmática y estructural del platonismo hegeliano, quizás sea arriesgado ver los primeros elementos básicos de toda la estructura dialéctica hegeliana en las consecuencias que se derivan de esta intuición intelectual que supone la rememoración innata de la realidad originaria por parte de los iniciados.

29 Hegel, *Escritos de juventud*, 243.

30 Piulats, *Antígona y Platón en el joven Hegel*, 92-93.

Nuestro propósito, bien es cierto, ha sido menos pretencioso. Hemos intentado, simplemente, constatar el significado y la importancia que para Hegel tiene esta presencia de Platón en Frankfurt. Y lo hemos querido hacer, creemos que ineludiblemente, describiendo el paralelismo temático existente con la obra de Hölderlin. A partir de aquí podría resultar un poco más fácil acceder a los presupuestos teóricos que fundamentan la crítica que Hegel dirige a la filosofía kantiana.

CONCLUSIÓN

Llegado el momento de establecer algunas conclusiones sobre el asunto que hemos tratado, una de las primeras cosas que hemos podido constatar es, sin duda, la importancia de la relación que Hölderlin mantuvo con Hegel en orden a comprender el platonismo de este último. Sobre todo, en su período frakfortiano de juventud. Hemos podido comprobar cómo el hilo conductor de la llamada “filosofía de la unificación” en tomo a la filosofía del Eros platónico, y por extensión la teoría de la Belleza, se vinculan a una lectura neoplatónica muy interesada por los *Diálogos* del período intermedio del filósofo ateniense.

Se trataba del ámbito contextual en el que discurrían las relaciones intelectuales y la común preocupación temática de los dos jóvenes teólogos y pensadores alemanes. En estos escritos primeros ya se constatan intuiciones aún no perfiladas y pulidas sobre lo que será, sobre todo en Hegel, todo un edificio sistemático de pensamiento dialéctico. Ejemplarmente podemos leer en *Hyperión*, dentro de este ámbito de la teoría del amor originario, textos así de representativos: “Como riñas entre amantes son las disonancias en el mundo. En la disputa está latente la reconciliación, y todo lo que se separa vuelve a encontrarse. Las arterias se dividen, pero vuelven al corazón y todo es una única, eterna y ardiente vida”³¹. Este tipo de textos nos van ayudando a comprender esta etapa pre-dialéctica y poética en la que la metáfora del espejo, de la identificación con lo otro (amante-amado), adquiere su carga semántica en el primer reconocimiento de la unidad originaria, para constatar la oposición propia y concluir posteriormente un proceso “especulativo” de reunificación.

No obstante, y, por otra parte, si bien es cierto que se constata, entre otras, esta presencia del Platón en la génesis del pensamiento dialéctico, es cierto también, que en esta tarea será de mayor ayuda el contenido de *Diálogos* de la última

31 Hölderlin, *Hyperión*, 178. (Tr. esp., 210).

época como por ejemplo *Parménides* y *Sofista*. Hölderlin, según Düssing³², no mantendrá esta posición extrema de platonismo estético y de panteísmo en escritos posteriores. Y a Hegel le ocurrirá algo similar, y de algún modo más determinante. Delimitaremos un poco la cuestión.

Inicialmente hay que observar que, incluso desde la influencia de Hölderlin, la lectura platónica de Hegel es eminentemente personal. En principio, el que el dualismo platónico pretendiera ser utilizado como estrategia de superación del dualismo que implicaba la filosofía de Kant pudiera resultar chocante. Por eso es preciso interpretar esta lectura hegeliana como no convencional, muy en el contexto de la “filosofía de la unificación” y muy marcada por la influencia neoplatónica. De ahí el hecho evidente de no centrar la reflexión en la dualidad de mundos en la que nos sitúa la dimensión sensible e inteligible, sino en la Idea más originaria de Belleza. Ahora bien, esta idea de Belleza hegeliana inspirada por Eros, tiene un diferente contenido ontológico al platónico. Lo bello en sí no está en el plano trascendente, sino que será objeto de lo viviente y concreción inmanente de la subjetividad³³. Esta misma idea de inmanentización es formulada por Manfred Baum para definir la distancia interpretativa en la que se sitúa Hegel. Nos dice Baum: “Sin embargo, la diferencia decisiva con las explicaciones del propio Hegel es que lo humano, el amor, se explica en Platón a través de lo divino, la idea de belleza, mientras que Hegel, por su parte, explica la relación con lo divino, la religión, a partir de la relación del hombre consigo mismo y con su igual, el amor”³⁴. Y es que en la estética reivindicación hegeliana de la divinidad originaria no estalla la subjetividad como pueda suceder en la mayor parte del Hyperión de Hölderlin. No se trata ciertamente de un sujeto trascendental cuya experiencia produzca la objetivación del mundo, pero sí que es la sólida intuición de una subjetividad generadora de la síntesis sujeto-objeto en los términos de una unificación totalizadora.

Esta lectura hegeliana del pensamiento platónico soporta diversas tomas de postura interpretativa. Por una parte, encontramos la postura mantenida por O. Piulats según la cual la importancia del platonismo del joven Hegel fue radicalmente decisiva, no sólo para poder llevar a término una ruptura intelectual con las filosofías de Kant y de Fichte, o para proporcionar una nueva base teórica de interpretación para la idea de lo divino, sino también para poder afirmar, de forma general, cómo lo helénico se encuentra como base estructuradora de toda la filosofía especulativa posterior. Hasta el punto de que sin la constatada no

32 Cf. Düssing, “Aesthetischer Platonismus bei Holderlin und Hegel”, 112.

33 Piulats, *Antígona y Platón en el joven Hegel*, 98.

34 M. Baum, *Die Entstehung der Hegelschen Dialektik*, (Bonn: Bouvier, 1986), 38.

ocupación en Frankfurt del Platón tardío, Piulats afirma que en este período ya encontramos la génesis de la filosofía dialéctica sobre todo al destacarse la aceptación e introducción del componente “negativo”³⁵.

Otras interpretaciones más moderadas, como por ejemplo la de K. Düsing, reconocen la importancia de esta influencia platónica en el joven Hegel, pero no como fundamento de los principios esenciales de la dialéctica hegeliana, cosa que se hará a partir del período de Jena y en contacto con los diálogos platónicos del período final. Tal y como se expresa Düsing: “Sin embargo, estas referencias de Hegel a Platón y al Nuevo Platonismo no son componentes esenciales de su afirmación. Sólo a partir de la época de Jena, Platón adquiere para Hegel un significado nuevo y fundamental. Pero ahora ya no toma a Platón en el marco interpretativo de un platonismo estético, sino que se ocupa sobre todo de los diálogos tardíos de Platón y se basa en ellos para su propia ontología y dialéctica puras, que desarrolló por primera vez en Jena”³⁶.

En nuestra opinión, si bien es cierto que intuiciones fundamentales de los principios hegelianos laten en estos textos iniciales de su desarrollo intelectual, nos parece que no se puede deducir una formulación perfilada y rigurosa de los conceptos lógicos y ontológicos que dan cuerpo sistemático a la Dialéctica. Entre otros motivos, uno que nos parece muy significativo, es que Hegel en Frankfurt aún se mantiene muy en la órbita de sus reflexiones teológicas. Serán escritos como *Creer y Saber* o *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, los que abran la necesidad de plantear estos problemas en el ámbito científico de la filosofía y de la metafísica³⁷. En cualquier caso, lo que resulta innegable es que, en Frankfurt, con ayuda del filtro platónico, Hegel conseguirá perfilar la solución de viejas cuentas intelectuales que mantenía con Kant en orden a establecer la crítica a la moralidad kantiana. Pero esta cuestión sería ya objeto de otro estudio.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aragüés Aliaga, Rafael. “Religión en el joven Hegel”. *Bajo palabra. Revista de filosofía*. 12 (2016) 59-68.
- Düsing, Klaus. “Aesthetischer Platonismus bei Holderlin und Hegel”. En *Homburg vor der Höhe in der deutschen Geistesgeschichte*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1981.

35 Cf. Piulats, *Antígona y Platón en el joven Hegel*, 99.

36 Düsing, “Aesthetischer Platonismus bei Holderlin und Hegel”, 117.

37 Cf. Paredes, *Génesis del concepto de verdad en el joven Hegel*, 160-161, y Baum, *Die Entstehung der Hegelschen Dialektik*, 31.

- García Castillo, Pablo. “La locura divina de Eros en el Fedro de Platón”. *Cauriensia. Revista Anual De Ciencias Eclesiásticas*. 2 (2007) 93–119.
- Hegel, G. W. F. *Escritos de juventud*. Traducción J.M. Ripalda. México: FCE, 1984.
- Hölderlin, Friedrich. *Hyperión oder der Eremit in Griechenland*. Stuttgart: Reclam, 1990. Traducción J. Munarriz, Madrid: Hyperión, 1990.
- Paredes Martín, M. Carmen. “Comunidad y constitución en el joven Hegel”. *Naturaleza y gracia: revista cuatrimestral de ciencias eclesásticas*, 2-3 (2000): 535-563.
- Paredes Martín, M. Carmen. “El concepto de infinitud en el joven Hegel”. *Studia Hegeliana: revista de la Sociedad Española de Estudios sobre Hegel*, 1, 0 (2015) 123-138.
- Paredes Martín, M. Carmen. “El joven Hegel”. En *Guía Comares de Hegel*, editado por Gabriel Amengual i Coll, 1-32. Granada: Comares, 2015.
- Paredes Martín, M. Carmen. “La dialéctica de la positividad en el joven Hegel”. En *Política y religión en Hegel*, editado por María del Carmen Paredes Martín, 125-142. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1995.
- Paredes Martín, M. Carmen. “Mitología y religión en el joven Hegel”. *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*. 19 (1992) 127-167.
- Paredes Martín, M. Carmen. *Génesis del concepto de verdad en el joven Hegel*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1987.
- Piulats, Octavi. *Antígona y Platón en el joven Hegel*. Barcelona: Integral, 1989.
- Pöggeler, Otto. “Die Ausbildung der spekulativen Dialektik in Hegel Begegnung mit der Antike”. En *Hegel und die antike Dialektik*. Frankfurt: Suhrkamp, 1990.
- Riedel, Manfred. “Dialektik des Logos”. En *Hegel und die antike Dialektik*. Frankfurt: Suhrkamp, 1990.
- Rosenkranz, K. G. W F. *Hegels Leben*. Berlín, 1844. 1977 reimpresión.

Joaquín Esteban Ortega
 Facultad de Filosofía y Letras
 Universidad de Valladolid
 Plaza del Campus s/n
 47011 Valladolid (España)
<https://orcid.org/0000-0001-5414-1878>



LAS CATEGORÍAS DE INTER-RELACIÓN Y DE KÉNOSIS EN EL ASCENSO EVOLUTIVO DE LA CREACIÓN

THE CATEGORIES OF INTER-RELATIONSHIP AND KENOSIS IN THE EVOLUTIONARY ASCENT OF CREATION

MARTA M^a GARRE GARRE
Universidad Católica de Murcia

Recibido: 22/06/2022

Aceptado: 21/09/2022

RESUMEN

El universo que conocemos es una realidad abierta y evolutiva. Y, por tanto, auto-trascendente. Describiremos cómo esta autotrascendencia tiene su origen en el primer acto creador y, posteriormente, en la interacción continua que el Creador mantiene con la creación actuando en cada una de las Personas divinas.

La interrelación es categoría ontológica tanto en Dios como en nosotros, que somos seres orientados hacia la comunión porque la comunión pertenece a la esencia de Dios.

Respecto de la categoría de kénosis, nuestro objetivo es mostrar la relación directa que existe entre el diseño kenótico creador que nos conduce hacia un diseño creador orientado para la libertad y la Kénosis del Verbo en Cristo que apunta a la liberación final de la historia porque, esta y no otra, es, en nuestra opinión, la razón de que la categoría de kénosis sea también un componente necesario en nuestro ascenso evolutivo hacia ese “ser más” que es la meta de todo cuanto existe.

Palabras clave: Autotrascendente, autotrascendencia activa, creatio ex nihilo, creatio continua, emergencia evolutiva, evolución, kénosis.

ABSTRACT

The universe as we know it is an open and evolving reality. And, therefore, self-transcending. We will describe how this self-transcendence has its origin in the first creative act and, subsequently, in the continuous interaction that the Creator maintains with creation by acting in each of the divine Persons.

Interrelatedness is an ontological category both in God and in us, who are communion-oriented beings because communion belongs to the essence of God.

With regard to the category of kenosis, our aim is to show the direct relationship that exists between the creative kenotic design that leads us towards a freedom-oriented creative design and the kenosis of the Word in Christ that aims at the final liberation of history because, in our opinion, this and no other is the reason why kenosis is also a necessary component in our evolutionary ascent towards that "being more" that is the goal of all that exists.

Keywords: Self-transcendent, active self-transcendence, creatio ex nihilo, creatio continua, evolutionary emergence, evolution, kenosis.

INTRODUCCIÓN

La estructura de la evolución en el universo es un tema que ha sido ampliamente tratado-y, lo sigue siendo-, en gran medida, por la ciencia pero, en cambio, se ha hablado muy poco del mismo, en los últimos años, desde un punto de vista teológico. Y, sin embargo, es interesante observar cómo existe un gran paralelismo en la forma de desarrollarse este proceso en ambos sentidos. Prueba de ello, es que las categorías de interrelación y de kénosis son comunes en ambos procesos evolutivos si partimos de la existencia de un Dios creador que es trascendente y, al mismo tiempo, immanente en todos los procesos de evolución de la materia de los seres creados, tanto inanimados como seres vivos.

Este Dios trascendente, al interaccionar con las causas eficientes que modelan el universo, posibilita la existencia de todas las realidades posibles y "tira" de ellas hacia su mayor perfección. Y este dato es fundamental para entender

desde un punto de vista científico-teológico tanto el origen cósmico de todo cuanto existe como su desarrollo y transformación posterior, es decir, la meta hacia la que todo ente creado está llamado y de cuyo cumplimiento, depende el sentido de la historia y, en consecuencia, el sentido de nuestra propia existencia.

Dada la importancia de la afirmación anterior, trataremos de adentrarnos en este proceso partiendo, en el primer apartado, del modelo panenteísta que considera a “Dios como base ontológica del universo”; continuando en los apartados segundo y tercero, con “La interacción de Dios en el primer acto creador” (*creatio ex nihilo*) y “La interacción de Dios en la creación continua” (*creatio continua*); el cuarto apartado, “La interrelación como categoría ontológica en Dios y en las creaturas”, viene a ser un corolario de los dos anteriores -pero necesario en nuestra exposición,- cuya razón de ser radica en la estructura filial de la creación con respecto a la relación que el Padre mantiene con el Hijo (primera y segunda Personas de la Trinidad); finalmente, el apartado quinto, “Evolución en sentido teológico”, se desdobra en dos subapartados: “Toda la realidad creada está orientada hacia Cristo. Doctrina franciscana de la primacía de Cristo”, lo cual nos sugiere que este universo tiene un sentido y un propósito que es Cristo y “Eslabones costosos en el camino hacia la plenitud. Ascenso kenótico” que, desde el mundo científico cristiano, descansa en la afirmación de que el despliegue de la creación lo comparte kenóticamente Dios con sus creaturas con las importantes consecuencias que esto tiene para la teodicea.

I. DIOS COMO BASE ONTOLÓGICA DEL UNIVERSO

Partimos de que Dios es la base ontológica del universo, no el creador del mismo, -como dice el profesor Martínez Baigorri¹-, sino que, como sostiene el panenteísmo, modelo que seguimos, es principio que sostiene y fundamenta todas las demás causas que actúan en la creación². El tomismo dirá que es la verdadera fuente de toda causa formal³.

Esto quiere decir que en su movimiento creador Dios tiene algún tipo de relación con las causas eficientes que modelan el universo. Ahora bien, antes de estudiar este tipo de relación, preguntémonos de dónde nace este impulso creador. ¿Por qué

1 Javier Martínez Baigorri, “De la ausencia a la kénosis. La ausencia como elemento clave para explicar la acción creadora de Dios”. *Carthaginensia* 37, n° 71 (2021): 99.

2 Javier Martínez Baigorri, “El papel causa de la ausencia: ¿Qué significa que Dios actúa de manera análoga a la causalidad descendente?”. *Carthaginensia* 36, n° 69 (2020): 104.

3 Mariusz Tabaczek, “Emergence and Downward causation reconsidered in terms of the aristotelian-thomistic view of causation and Divine action”. *Scientia et Fides* 4, n° 1 (2016): 138.

Dios necesita manifestarse, “creando”? Entendiendo el verbo crear en el sentido que hemos apuntado anteriormente, es decir, a un modo concreto de relación.

Este movimiento o impulso creador es parte intrínseca de la misma esencia divina que, siendo Uno, se despliega como relación entre tres personas divinas que se comunican entre sí.

La relación es, pues, categoría ontológica que pertenece al ser de Dios, pues como explica Xabier Picaza:

“Las hipóstasis–personas se expresan y formulan de manera triádica, de manera que no existe cada una por aislado, sino las tres juntas participando de una misma substancia. Esto significa que las personas no pueden entenderse de forma unitaria o absoluta, cada una en sí misma, sino relacional, un tema que será definitivo para entender la realidad de Dios y de los hombres [...]”⁴.

Este despliegue interior de Dios en que consiste la relación intradivina o el ser trinitario de Dios es la autocomunicación de Dios que se nos da creando. Porque cada una de las tres Personas divinas es Dios mismo con una función específica en la economía de la salvación y por tanto, en la totalidad de lo creado comunicándose entre sí las tres: El Padre, como *fuentes eterna* que se despliega *expresándose constantemente* en el Hijo, llegando a culminar y actualizarse como *plenitud* en el Espíritu⁵.

Crear, por lo tanto, pertenece también a la esencia de Dios, como dice J. Moltmann: “En su actividad creadora, Dios no hace sino expresar su misma vida interior. Dios no crea porque se haya decidido a crear sino porque es Dios”⁶.

Más adelante, desarrollaremos cómo actúan el Hijo y el Espíritu en la creación pero, centrémonos ahora en el Padre: ¿Qué tipo de relación establece el Padre como fuente eterna de toda causa formal de lo existente en el universo?

II. INTERACCIÓN DE DIOS EN EL PRIMER ACTO CREADOR

J. Moltmann habla de autodelimitación de Dios en el caso de la *creatio ex nihilo*⁷ pues si mantenemos que Dios es omnipotente y omnipresente en todas sus creaturas, para crear un mundo “fuera” de sí mismo, Dios infinito ha tenido

4 Xabier Pikaza, *Trinidad. Itinerario de Dios al hombre*, 1º ed. (Salamanca: Sígueme, 2015), 438.

5 Pikaza, *Trinidad. Itinerario de la mente a Dios*, ..., 453-54.

6 Jürgen Moltmann, *Dios en la creación*, 2ª ed. (Salamanca: Sígueme, 1987), 95.

7 Moltmann, *Dios en la creación*, ..., 101.

previamente que replegarse sobre sí mismo para dejar espacio a otra realidad, distinta de Él, como puede ser el universo, que aún así, lo engloba y se constituye en su causa formal por el tipo de interacción que, necesariamente, ha de ejercer sobre el mismo.

Este tipo de interacción Rahner lo denomina autocomunicación de Dios al mundo que produce en lo creado un auto-movimiento o un movimiento de autotranscendencia activa⁸. Este automovimiento se produjo tanto en el primer acto creador como también se está produciendo constantemente en las creaturas en la llamada creación continua, pues la autocomunicación de Dios a lo creado forma parte de su propio ser. Esto nos lleva a afirmar que si la interacción de Dios con el mundo es contante, necesariamente, la totalidad de lo creado tiene que ser una realidad abierta y evolutiva como consecuencia de la continua interacción de Dios con las leyes causales que rigen el universo.

Hemos de añadir, además que, este poder divino que libremente se autolimita y deja espacio para que lo otro, distinto de él, pueda “ser”, coincide con el poder kenótico divino, -que es el poder del amor- que se revela en Jesús, alcanzando su máxima expresión en la cruz-, y que se hace presente, además, en las criaturas por medio del Espíritu en la creación continua porque, como dice Denis Edwards, es un poder definido por el amor que deja espacio tanto para la libertad humana como para la integridad de las leyes de la naturaleza⁹. Y esto, como afirma muy bien Patricia Fox, es la redefinición de la omnipotencia divina: “la libre e ilimitada capacidad de dejar espacio en uno mismo para el otro”¹⁰.

III. INTERACCIÓN DE DIOS EN LA CREACIÓN CONTINUA

Dando un paso más, dejamos el primer acto creador y nos detenemos en la actuación de Dios en lo creado, con lo cual, siguiendo el despliegue interior de Dios, es el Padre comunicándose ahora en el Hijo y en el Espíritu.

Antes, es necesario precisar lo siguiente: la razón por la que Rahner denomina la interacción de Dios con el mundo movimiento de auto-transcendencia activa, radica en que si Dios es plenitud absoluta de ser, la fuerza que ejerce al

⁸ Karl Rhaner, Curso fundamental sobre la fe: Introducción al concepto de cristianismo, 1º ed. (Barcelona: Herder, 1984), 150.

⁹ Denis Edwards, *Aliento de vida. Una teología del espíritu creador*, 1ª ed. (Estella: Verbo Divino, 2008), 179.

¹⁰ Patricia Fox, God as Communion: John Zizioulas, Elizabeth Johnson, and the Symbol of the Triune God, 1ª ed. (Collegeville: Liturgical Press 2001), 244.

comunicarse, necesariamente, ha de ser un acontecer en el otro que lo orienta hacia su plenitud¹¹, es decir, lo que le provoca es un llegar a ser más¹².

Lo anterior se comprueba fácilmente en la biología evolutiva: por el criterio de la selección natural, la muerte de unas especies va dejando paso a otras con una mayor capacidad de adaptarse a las mutaciones ambientales y, por tanto, con mayores posibilidades de futuro.

El proceso de evolución de los sistemas de la materia orgánica, es lo más parecido a un entramado de partículas elementales y de estructuras que crecen y se expanden. Cada realidad concreta es solo la realización de una de las numerosas posibilidades y con cada realización de una de esas posibilidades, nace un entramado más complejo que encierra nuevos márgenes de posibilidad. A esto se suma que, a mayor abundancia de formas o de posibilidades, crece la indeterminación del comportamiento, lo cual hace que aumente también el grado de vulnerabilidad y de posibilidad de destrucción. Si esto ocurre en todos los sistemas de materia, de los más simples a los más complejos, habremos de concebir, -con Moltmann-, el cosmos de la evolución como un sistema irreversible (nunca va hacia atrás sin hacia delante) que mantiene una comunicación creciente y que está abierto al futuro, es decir, se autotrasciende a sí mismo, porque en virtud de su desequilibrio no puede perseverar en ningún estado dado¹³.

Tenemos en este punto la mejor prueba, apoyándonos en la ciencia, de cómo si la estructura de la evolución en el universo responde a un sistema abierto, esto es, orientado de forma permanente hacia el futuro y que, además, necesariamente, es autotrascendente, la razón última que justifique esto no puede ser otra que la existencia de una *trascendencia* que, de forma permanente, posibilita todas las realidades posibles y tira de ellas hacia su mayor perfección, es decir, hacia su plenitud.

En el caso de los seres humanos, somos los sistemas más complejos de cuantos conocemos, por lo tanto, la indeterminación del comportamiento es mayor.

La autotrascendencia, en nuestro caso, depende de nuestra respuesta al Dios trinitario, Quien, de forma permanente, nos está lanzando la oferta de la comunión con Él. Como dice Moltmann, es un proceso histórico que entraña un cometido (don y tarea) y, a la vez, una esperanza con un desenlace escatológico¹⁴.

11 Rahner, Curso fundamental sobre la fe: Introducción al concepto de cristianismo, ..., 223.

12 Martínez Baigorri, "De la ausencia a la kenosis", 111.

13 Moltman, *Dios en la creación*,..., 219.

14 Moltman, *Dios en la creación*,..., 240.

En el caso del cosmos estamos hablando de “los nuevos cielos y la nueva tierra” (Ap 21,1; 2pe 3,13), en el caso del ser humano, “la nueva Jerusalén” (Ap 3,12; 21,2) o la encarnación mesiánica del ser humano ya que, siguiendo a san Pablo, el mesías Jesús resucitado y transfigurado es la verdadera imagen de Dios (2Cor 4.6) y en la comunión con Él alcanzan los hombres la meta a la que están destinados¹⁵.

Por esta razón, la identidad de la creación y humanidad “nuevas” es de estructura filial: depende de Dios Padre, que crea y redime pensando y obrando en su Hijo. La prueba la tenemos en estos textos bíblicos:

Jesucristo, presente en el universo- “primogénito de toda la creación, porque en él fueron creadas todas las cosas” (Col 1,15-16; cf. Jn 1,3; Heb 1,2) y en la humanidad-“La palabra se hizo carne y acampó entre nosotros” (Jn 1,14)-, logra la filiación y pertenencia divina de toda la realidad existente:”[...] la prueba de que sois hijos es que Dios ha enviado a nuestros corazones el Espíritu de su Hijo que clama: ¡Abba, Padre!” (Gál 4,6; cf. Rom 8, 19-21; Col 1,20)¹⁶.

IV. LA INTERRELACIÓN COMO CATEGORÍA ONTOLÓGICA EN DIOS Y EN LAS CRIATURAS

Ya hemos dicho que la relación entre las tres Personas divinas es la forma de expresarse Dios y, por lo tanto, es la fuente de su acción creadora. Hemos apuntado también que tanto la creación como la humanidad son de estructura filial; luego, ello nos sugiere que si el ser de Dios es radicalmente relacional, la realidad es también esencialmente relacional¹⁷. De hecho, Stoeger señala que un rasgo universal del mundo desvelado por las ciencias naturales y sociales es que las entidades están constituidas por relaciones, desde el nivel de las partículas más elementales a los átomos, moléculas, células, órganos, de manera que un nivel de realidad se articula sobre otro¹⁸ y debe su existencia a las interconexiones que se producen en el anterior, por eso John Zizioulas afirma que “es la comunión lo que hace *ser* a los seres: nada existe sin ella, ni siquiera Dios”¹⁹. Y,

15 Moltman, *Dios en la creación*,..., 238.

16 Francisco Martínez Fresneda, “La filiación divina de la historia humana”. *Antoniano* 84, n° 2 (2009): 373.

17 Edward, *Aliento de Vida*,..., 212.

18 William Stoeger, *Evolución y emergencia: Sistemas, organismos, personas*. (Oxford: Oxford University Press 2007), 136-137.

19 John Zizioulas, *El ser eclesial: persona, comunión, Iglesia*. 1ª ed. (Salamanca: Sígueme, 2003), 31.

efectivamente, cualquier ser en el que pensemos, todos existen dentro de una red de relaciones (árboles, plantas, animales, insectos), también, -aunque por razones diferentes-, los que no son seres vivos (mares, montañas, ríos, lagos, planetas, luna, sol, estrellas). La conclusión es que todo ente creado existe solo dentro de una red de relaciones y al mismo tiempo, posee su propia integridad individual²⁰.

La categoría de relación también está íntimamente unida al concepto de persona: somos esencialmente relación porque antes de llegar a la existencia, hemos sido pensados y queridos por Dios para poder relacionarnos con Él, de ahí que la relación teológica sea causa, no consecuencia de nuestro ser persona. La segunda implicación de esta ecuación es que somos seres orientados hacia la comunión porque la comunión pertenece a la esencia de Dios. Y en la comunión, es donde esculpimos al Dios uno y trino en nuestras vidas. Ilia Delio dice que es ahí donde vive Cristo: en Dios y en nosotros²¹.

E. Johnson ve la interconexión como el sello distintivo del Espíritu²². El Espíritu es presencia personal interior a cada criatura (Sab 11,24; 12,1) que las capacita para interactuar unas con otras de acuerdo con las pautas propias de la relación entre ellas. Es Él quien hace posible todo el dinamismo y fecundidad de la naturaleza y, al mismo tiempo, por ser el Espíritu la Persona que se relaciona con cada criatura, pone a estas en relación con la Trinidad²³.

V. EVOLUCIÓN EN SENTIDO TEOLÓGICO

5.1. TODA LA REALIDAD CREADA ESTÁ ORIENTADA HACIA CRISTO. DOCTRINA FRANCISCANA DE LA PRIMACÍA DE CRISTO

En atención a los textos bíblicos la estructura filial de la creación (y, dentro de ella, de la humanidad) es desarrollada ampliamente por la escuela franciscana en la doctrina de la primacía de Cristo o de Cristo como centro de la encarnación.

20 Edward, *Aliento de Vida*, ..., 214; "Todo el ecosistema es una red de relaciones y el ser humano, imagen del Dios trinitario, es un ser dialógico y relacional": Martín Carbajo Nuñez, "Everything is connected. Communication and integral ecology in the light of the encyclical Laudato Si". *Carthaginiensia* 35, n° 68 (2019).

21 Delio, *Cristo en Evolución*, 1ª ed. (Santander: Sal Terrae, 2014), 237.

22 Elizabeth Johnson, *La que es: El Misterio de Dios en el discurso teológico feminista*. (Barcelona: Herder, 2002), 181.

23 Cf. Edwards, *Aliento de Vida*, ..., 194-5.

Dun Escoto habla del primado absoluto de Cristo: Cristo se encuentra intrínsecamente incrustado en la estructura de la realidad temporal y de la realidad histórica del ser humano en particular. En este sentido, no sólo es principio de realidad con respecto a nuestro mundo, sino que sería principio de realidad de todo el mundo (principio de realidad absoluto). De ahí que, una creación sin Cristo encarnado, no tiene sentido²⁴.

Con Zachary Hayes podemos afirmar que la íntima conexión existente entre creación y misterio de la encarnación nos sugiere que este universo tiene un sentido y un propósito que es Cristo, es decir, el mundo en su totalidad está estructurado cristológicamente²⁵, tal y como supo verlo san Francisco de Asís.

Si tal y como sostienen los maestros franciscanos, Dios, cuando creó, pensaba en Cristo, de ahí deducimos que Cristo es el fundamento ontológico de la creación y su meta²⁶.

Esta afirmación tiene dos implicaciones que vienen a ser complementarias. Por un lado, si Cristo es fundamento ontológico de la creación, toda la realidad creada lleva en sí misma el sello de la filiación. Este sería el “potencial crístico” del que habla el teólogo español Juan Alfaro²⁷, que no es exclusivo del hombre, a diferencia del “existencial sobrenatural” de Rahner²⁸ que explicaría el dinamismo evolutivo del universo hacia su transformación final en Cristo.

Esta es, precisamente, la lectura teológica del Cántico de san Francisco: “de Ti, Altísimo, lleva significación” que, más tarde, desarrollará san Buenaventura quien, inspirándose en la actitud contemplativa de su fundador, crea toda una cosmología en la que la creación entera está puesta al servicio del ser humano²⁹, para que este, a través de ella, como si de un espejo se tratara, pueda descubrir el “rostro de Dios” que hay en los seres creados y esto por medio de la gracia que viene de Cristo, el cual, por su naturaleza encarnada, dota de sentido a la criatura. Él es la síntesis de unión entre el mundo divino y el mundo creado y,

24 Isidoro Guzmán Manzano, “El primado absoluto de Cristo en Escoto”. *Naturaleza y Gracia* 55, n° 1 (2008).

25 Cf. Zachary HAYES, *A Window to the Divine: A Study of Christian Creation Theology*. (Quincy: Franciscan Press, 1997), 90.

26 Zachary Hayes, “Christ, Word of God and Exemplar of Humanity”. *Cord* 46 (1996): 8.

27 Cf. Juan Alfaro, *Hacia una teología del progreso humano*, 1ª ed. (Barcelona: Herder, 1979), 69.

28 Cf. Eloy A. Santiago Santiago, *La gracia de Cristo y del cristiano. Cristología y antropología en Juan Alfaro*, 1ª ed. (Gran Canaria: Instituto Superior de Teología de las Islas Canarias, 2005), 171-174.

29 Cf. Manuel Lázaro Pulido, *La creación en Buenaventura. Acercamiento filosófico a la metafísica expresiva del ser finito*, 1ª ed. (Grottaferrata (Roma): Frati Editori di Quaracchi, 2005), 250.

por esta razón, la vocación primigenia que se esconde en toda criatura es la de ser expresión de Dios³⁰. La creación entera es, en este sentido, sacramental y encarnacional³¹.

Por otro lado, si Cristo es la meta de la creación, y la relación entre el Padre y el Hijo es el marco, como hemos dicho, en el que se describe la creación, el universo entero tiene un futuro que los maestros franciscanos saben descubrir, siguiendo los textos neotestamentarios, en la resurrección y glorificación posterior de Cristo³².

En este sentido, Denis Edwards denomina a Jesús el “Atractor” no solo de la emergencia evolutiva (que es un proceso creatural, estudiado por las ciencias) sino de la transformación final y consumación de toda la creación. Y el Espíritu Santo es el poder potenciador que actúa en todo este proceso –la atracción misma, el poder de amor que arrastra, la presencia vivificante que actúa en todas las criaturas y las pone en relación con el Logos de Dios³³.

Por esta razón, tanto para san Buenaventura como para Theilard de Chardin, el amor es la fuerza motriz que lleva lo creado hacia Dios. Buenaventura veía en la naturaleza una tendencia que apunta a la encarnación, que es la más noble perfección del universo y también Theilard veía el cosmos en camino hacia Dios, inmerso en un camino de divinización que denominó cristogénesis³⁴. Ahora bien, conviene señalar que, ambos maestros, parecen coincidir con la tesis de N.M. Wildiers que considera que la culminación del mundo en Cristo no se nos impone como una necesidad, sino que se nos ofrece como una posibilidad que no se realizará sin nuestra cooperación. Theilard sostenía que toda la evolución natural está situándose bajo la influencia de Cristo, el centro físico del universo mediante la libre cooperación de los seres humanos mientras que para san

30 Cf. Lázaro Pulido, *La creación en Buenaventura. Acercamiento filosófico a la metafísica expresiva del ser finito...*, 180, 183. Este signo es radicalmente opuesto a la de la modernidad que lleva a “la amenaza de la alienación” como señala Vicente Llamas. Vicente Llamas Roig, “Sendas rotas: la metafísica como fuga metafórica hacia el ser de fenómeno”, *Cauriensia* 14 (2019): 95.

31 Desde esta perspectiva, y con clara inspiración en el *Cántico* de san Francisco de Asís, el universo entero se convierte en una teofanía: así, en las *Collationes in Hexaëmeron*, el sol nos refiere ontológicamente la Trinidad (el Padre originante, el Hijo como resplandor y el Espíritu como calor) y en una imagen que recuerda más al *Itinerarium*, en el capítulo 12 del *Breviloquium*, la creación es un libro en el que resplandece, se representa y se lee la Trinidad creadora como *vestigio*, como *imagen* y como *semejanza* en las que el ser humano puede llegar a comprender a su Hacedor, como si fuera ascendiendo por las gradas de una escala.

32 Cf. Hayes, “Christ, Word of God and Exemplar of Humanity”, 13.

33 Cf. Denis Edwards, “La Trinidad en el contexto evolutivo y ecológico: El Atractor y la energía del amor”. *Selecciones de Teología* 56 n° 222 (2017): 86-88.

34 Ewert Cousins, *Theilard de Chardin and Saint Bonaventure*. (New York: Meilach, 1994), 17; Cf. Theilard De Chardin, *El fenómeno humano*, 2ª ed., (Madrid: Taurus, 1986).

Buenaventura, si bien toda la creación se realiza como imagen de la Trinidad a través del desarrollo hacia su culminación, es la persona humana, cuya imagen trinitaria es Cristo, la que puede llevar a la creación hacia su culminación en Dios.

En este sentido, Raimon Panikkar señala que lo que se nos pide a nosotros es proseguir la encarnación, que sería el equivalente al “Permaneced en mi amor” (Jn 15,9), es decir, permitir que el Verbo de Dios se haga carne en nosotros, lo cual quiere decir que la encarnación todavía no ha terminado ya que debe consumarse en nosotros.

La nueva encarnación, por tanto, es la plenitud de Cristo, que es toda la humanidad y la creación vinculadas en una unión de amor. Por nuestra condición filial, tanto el ser humano como el resto de la creación tenemos la aptitud (en el caso de los humanos) o la capacidad (en el caso del resto de seres vivos), para expresar a Dios encarnado, que es Cristo. Ahora bien, es el ser humano en su condición de imagen de Dios quien tiene la tarea, como cristiano, de ser co-creador en Cristo, es decir, de ayudar a plasmar el poder de Cristo como centro unificador del universo. Pero para ello, como insiste Ilia Delio, la encarnación, la vida de Cristo, tiene que continuar en nosotros. Teniendo esto claro es cómo cobra sentido, en nuestra opinión, la dignidad que adquirimos en el bautismo como Hijos de Dios, la cual no es simplemente una etiqueta que recibimos en el acto sacramental sino que es algo que se nos da para que cada uno la lleve a su consumación. Y en esto entran en juego nuestras relaciones de amor con los demás y nuestras relaciones de amor con el resto de la creación.

Por esta razón, Theilard de Chardin habla del progreso evolutivo a través del amor, es decir, de una cosmogénesis que se transforma en cristogénesis. Me parece muy razonable la explicación que da el autor de este fenómeno: “Si en la relación de amor con otro descubrimos a nuestra “persona” más verdadera, ¿Por qué no va a ser cierto esto también a escala mundial?”³⁵. “Alguien, no algo se está gestando en el universo”³⁶, si somos capaces de conducir nuestras relaciones por medio de la energía humana del amor.

Rahner y Paul Tillich dan un paso más y cuando piensan en Cristo no lo circunscriben al Jesús de Nazaret como individualmente existente sino como la permanente apertura de nuestra humanidad a Dios. Es más, siguiendo a John McKenzie que trata de explicar el alcance de Cristo más allá de nuestra vida

35 De Chardin, *El fenómeno humano...*, 265.

36 Ilia Delio, *Cristo en Evolución*, 1ª ed. (Santander: Sal terrae, 2014), 234.

terrestre, el Cristo cósmico expresa la unión personal entre Dios y la creación³⁷, que no es otra cosa que la definición misma del Verbo encarnado que es principio de todo lo creado (“primogénito de toda la creación [...]”) (Col 1,15-16; cf. Jn 1,3; Heb 1,2) y su culminación.

5.2. ESLABONES COSTOSOS EN EL CAMINO HACIA LA PLENITUD. ASCENSO KENÓTICO

Según Denis Edward, existen todas las razones para creer que el mismo poder-en el amor que caracteriza a la encarnación, a la cruz y a la resurrección, caracteriza también a la relación divina de la creación continua³⁸.

Si esto es así, realidades como la muerte, el sufrimiento, el dolor tanto físico como moral, la lucha por la vida, pueden ser considerados como eslabones a superar en nuestro ascenso evolutivo hacia la perfección, que es nuestra configuración con Cristo.

Esto, desde el mundo científico cristiano, tiene hoy su explicación en la afirmación de que el mundo evolutivo se ha de entender teológicamente como una creación a la que su Creador le permite “hacerse a sí misma”, lo cual implica que el despliegue de la creación lo comparte kenóticamente Dios con sus criaturas en un proceso de creación continua con las importantes consecuencias que esto tiene para la teodicea, pues, en un mundo evolutivo al que se le permite hacerse a sí mismo, es inevitable que haya incoherencias, desigualdades (mutaciones o alteraciones genéticas), enfermedad, desastres ecológicos, extinción de especies y muerte, entendida como el coste natural que hay que pagar por la nueva vida y, por lo tanto, como algo necesario en la evolución³⁹.

También lo entiende así san Francisco de Asís cuando, al final de su vida y próximo a ella, añade la última estrofa del *Cántico*, referida a la “hermana muerte, de la cual ningún hombre viviente puede escapar”. La inclusión de esta estrofa dentro del Himno a la creación, trasluce cómo el santo entiende la muerte dentro del orden natural y providencial de la creación como un bien querido por Dios.

37 Cf. Delio, *Cristo en Evolución*, ..., 278-9.

38 Edwards, “La Trinidad en el contexto evolutivo y ecológico: El Atractor y la energía del amor”, 95.

39 Cf. John Polkinghorne, *La obra del amor. La creación como kénosis*, 1ª ed. (Estella: Verbo Divino, 2008), 132-133.

Un bien que, desde el punto de vista humano, sólo sería posible entenderlo desde el concepto de “kénosis divina”⁴⁰, es decir, desde la inoperancia de una Divinidad que no quiere imponer su presencia ante la realidad para que esta puede desarrollarse según sus propias leyes y, dentro de esta autonomía, sea posible la libertad y el pecado del ser humano.

En nuestra opinión, estaríamos describiendo la profunda armonía- que, parece ser también el sentir de san Francisco de Asís en la estrofa de la hermana muerte⁴¹-, entre el diseño kenótico creador que nos conduce hacia un diseño creador orientado para la libertad y la kénosis del Verbo en Cristo que apunta a la liberación final de la historia⁴². La primera parte de esta ecuación explicaría, en gran parte, el problema de la teodicea, esto es, la existencia del mal (tanto el físico como el moral). La segunda parte, la kénosis del Verbo en Cristo, nos explicaría por qué el camino hacia nuestra transfiguración en Cristo no está exento, a lo largo de la vida, de situaciones que nos hacen sentirnos muy vulnerables. La explicación estaría en la propia naturaleza del poder divino del Logos que alcanza su plenitud en la cruz pero que comienza ya con la encarnación: es un poder de auto-anonadamiento y autohumillante, vulnerable e indefenso, es así como se ha expresado el amor divino en nuestro mundo finito de criaturas para expresarnos, en nuestro lenguaje, lo que todos reconocemos como un amor sin límites.

Resulta clarividente, en este punto, la afirmación de San Atanasio, un apasionado de la encarnación del Logos⁴³, quien, reflexionando sobre el himno cristológico de Filipenses, afirma que Cristo es el Dios descendente, autohumillante y esta humillación es en favor de nuestro progreso y nuestra deificación⁴⁴: “El

40 Esta es la tesis general que mantienen autores como Ian Barbour, Arthur Peacocke, y otros como Holmes Rolston, Malcom Jeeves, George F.R. Ellis, Michael Welker, Jürgen Moltmann, Keith Ward, Paul S. Fiddes y Sarah Coakley en el libro de J. Polkinghorne, *La obra del amor*, especialmente, en su capítulo 12: “Creación kenótica y acción divina”.

41 En el sentido de que san Francisco estaría pensando en la muerte no sólo como la conclusión normal de toda vida física humana sino también como el umbral previo que le llevará a gozar de la vida eterna, de ahí que, lo que sí debiera causarnos terror, es la “muerte segunda” o la condena que uno mismo ya elige en vida por cerrarse al amor de Dios, cf. Raoul Manselli, *Vida de san Francisco de Asís*, 1ª ed. (Oñati: EñArantzazu, 1997), 348.

42 Esta visión puede observarse también en *Science and Religion: A Critical Survey*, de Holmes Rolston cuando afirma que “sufriendo hasta lograr algo superior” la naturaleza ofrece un modelo que se realiza con plena perfección en el Redentor sufriente y en el sufrimiento de Dios con y por la creación, cf. Holmes Rolston, *Science and Religion: A Critical Survey*, 1ª ed. (New York: Random House, 1987).

43 Benedicto XVI, Audiencia General (20-06-2007), https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/audiences/2007/documents/hf_ben-xvi_aud_20070620.html.

44 Edwards, Denis. “La Trinidad en el contexto evolutivo y ecológico: El Atractor y la energía del amor”, 94.

Hijo de Dios [...] se vació a sí mismo por nosotros para que en su vaciamiento pudiésemos nosotros crecer mucho más”⁴⁵.

CONCLUSIONES

La relación es categoría ontológica que pertenece al ser de Dios, tanto *ad intra*: cada una de las tres Personas divinas no existe en sí misma, de una manera aislada o absoluta sino en relación con las demás, como *ad extra*: la forma de manifestarse Dios es “creando” y “crear” responde a un modo concreto de relación.

Así pues, hay un primer movimiento de Dios llamado de autodelimitación o de autocomunicación (según sigamos a J. Moltmann o a K. Rahner, respectivamente) que podríamos describir de naturaleza kenótica, pues responde a un repliegue interior de Dios que existió tanto en el primer acto creador, como también sigue existiendo de forma constante en la llamada creación continua.

Esta autocomunicación de Dios al mundo produce en lo creado un movimiento de *autotrascendencia activa* que es, precisamente, la causa de que el universo que conocemos, sea una realidad abierta y evolutiva. Es más, sea una realidad que se trasciende a sí misma.

Esta autotrascendencia puede contemplarse desde dos dimensiones: la primera puede explicarse desde un punto de vista científico y tiene su origen en el proceso de evolución de todos los sistemas de materia orgánica; la segunda, solo puede explicarse desde el punto de vista teológico y su razón última responde a la existencia de una *trascendencia* que de forma permanente posibilita todas las realidades posibles y tira de ellas hacia su mayor perfección, es decir, hacia su plenitud.

Su desenlace es, pues, escatológico. Es la llamada evolución en sentido teológico, que tiene su origen en el primado absoluto de Cristo, fundamento ontológico de la creación y su meta.

Ahora bien, por la propia naturaleza del amor divino inmanente en todos los procesos evolutivos, el camino que cada criatura ha de recorrer hasta alcanzar la plenitud de ser para la que ha sido llamada a la existencia, no está exento de ciertos costes, cuya explicación, tanto desde un punto de vista biológico como

45 Atanasio, *Orationes Contra Arrianos*, III, 52. En *Biblioteca patristica*, trad. por Ignacio De Ribera Martín (Madrid: Ciudad nueva, 2010), 331.

teológico, radica en la afirmación de que el mismo poder-en el amor que caracteriza a la encarnación, a la cruz y a la resurrección, caracteriza también a la relación divina de la creación continua.

De ahí que, la categoría de kénosis no solo esté presente en la interacción que el Creador mantiene con lo creado, sino que también es parte integrante del proceso de transformación o emergencia evolutiva de la creación en los dos sentidos antes mencionados, biológico y teológico. Siendo precisa, para este último, la colaboración humana.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alfaro, Juan. *Hacia una teología del progreso humano*, 1ª ed. Barcelona: Herder, 1979.
- Atanasio, *Orationes Contra Arrianos*, III, 52. En Biblioteca patristica, traducido por Ignacio De Ribera Martín, 331. Madrid: Ciudad nueva, 2007.
- Benedicto XVI, Audiencia General (20-06-2007), https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/audiences/2007/documents/hf_ben-xvi_aud_20070620.html.
- Carbajo Nuñez, Martin. "Everything is connected. Communication and integral ecology in the light of the encyclical Laudato Si". *Carthaginensia* 35, nº 68 (2019).
- Cousins Ewrt. *Theilard de Chardin and Saint Bonaventure*. New York: Meilach, 1994.
- Delio, Ilia. *Cristo en Evolución*, 1ª ed. Santander: Sal Terrae, 2014.
- Edwards, Denis. *Aliento de vida. Una teología del Espíritu creador*, 1ª ed. Estella: Verbo Divino, 2008.
- Edwards, Denis. "La Trinidad en el contexto evolutivo y ecológico: El Atractor y la energía del amor". *Selecciones de Teología* 56 nº 222 (2017): 86-88; 94-5.
- Fox, Patricia. *God as Communion: John Zizioulas, Elizabeth Johnson, and the Symbol of the Triune God*, 1ª ed. Collegeville: Liturgical Press 2001.
- Guzmán Manzano, Isidoro. "El primado absoluto de Cristo en Escoto". *Naturaleza y Gracia* 55, nº 1 (2008).
- Hayes, Zachary. *A Window to the Divine: A Study of Christian Creation Theology*. Quincy: Franciscan Press, 1997.
- Hayes, Zachary. "Christ, Word of God and Exemplar of Humanity". *Cord* 46 (1996): 8.
- Johnson, Elizabeth. *La que es: El Misterio de Dios en el discurso teológico feminista*, 1ª ed. Barcelona: Herder, 2002.
- Lázaro Pulido, Manuel. *La creación en Buenaventura. Acercamiento filosófico a la metafísica expresiva del ser finito*. Grottaferrata (Roma): Frati Editori di Quaracchi, 2005.
- Llamas Roig, Vicente. "Sendas rotas: la metafísica como fuga metafórica hacia el ser de fenómeno". *Cauriensia* 14 (2019): 81-106.
- Manselli Raoul. *Vida de san Francisco de Asís*, 1ª ed. Oñati: EArantzazu, 1997.

- Martínez Baigorri, Javier. “De la ausencia a la kénosis. La ausencia como elemento clave para explicar la acción creadora de Dios”. *Carthaginensia* 37, n° 71 (2021): 99.
- Martínez Baigorri, Javier. “El papel causa de la ausencia: ¿Qué significa que Dios actúa de manera análoga a la causalidad descendente?”. *Carthaginensia* 36, n° 69 (2020): 104.
- Moltmann, Jürgen. *Dios en la creación*, 2ª ed. Salamanca: Sígueme, 1987. Martínez Fresneda, Francisco. “La filiación divina de la historia humana”. *Antoniamum* 84, n° 2 (2009): 373.
- Pikaza, Xabier. Trinidad. *Itinerario de Dios al hombre*, 1º ed. Salamanca: Sígueme, 2015.
- Polkinghorne John. *La obra del amor. La creación como kénosis*, 1ª ed. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2008.
- Rhaner, Karl. *Curso fundamental sobre la fe: Introducción al concepto de cristianismo*, 1º ed. Barcelona: Herder, 1984.
- Rolston, Holmes. *Science and Religion: A Critical Survey*, 1ª ed. New York : Random House, 1987.
- Santiago Santiago, Eloy. A. *La gracia de Cristo y del cristiano. Cristología y antropología en Juan Alfaro*, 1ª ed. Gran Canaria: Instituto Superior de Teología de las Islas Canarias, 2005.
- Stoege, William. *Evolución y emergencia: Sistemas, organismos, personas*. Oxford: Oxford University Press 2007.
- Tabaczek, Mariusz. “Emergence and Downward causation reconsidered in terms of the aristotelian-thomistic view of causation and Divine action”. *Scientia et Fides* 4, n° 1 (2016): 138.
- Theillard De Chardin, *El fenómeno humano*, 2ª ed. Madrid: Taurus, 1986.
- Stoege, William. *Evolución y emergencia: Sistemas, organismos, personas*. Oxford: Oxford University Press 2007.
- Zizioulas, John. *El ser eclesial: persona, comunión, Iglesia*. 1ª ed. Salamanca: Sígueme, 2003.

Marta M^a Garre Garre
 Universidad Católica San Antonio de Murcia
 Campus de los Jerónimos
 30107 Guadalupe, Murcia (España)
<https://orcid.org/0000-0001-8940-0913>



TEIXEIRA DE PASCOAES: ¿UNA HUELLA FRANCISCANA?

TEIXEIRA DE PASCOAES: A FRANCISCAN IMPRINT?

MANUEL LÁZARO PULIDO

Universidad Internacional de La Rioja – UNIR

Universidad Bernardo O'Higgins

Recibido: 13/10/2022

Aceptado: 22/11/2022

RESUMEN

Teixeira de Pascoaes es uno de los representantes más importantes del movimiento conocido como *Renascença Portuguesa*, un movimiento que recupera elementos neorománticos que combinan un sentimiento místico-poético y natural frente a la razón técnica de la industrialización. Este contexto intelectual deja ver en algunos aspectos conceptos propios del franciscanismo, algo que no es ajeno a la poesía romántica en otros lugares, como por ejemplo Francia. En este estudio intentamos mostrar esta huella implícita en el gran pensador portugués.

Palabras clave: Teixeira de Pascoaes, *Renascença Portuguesa*, Franciscanismo, misticismo, poesía.

ABSTRACT

Teixeira de Pascoaes is one of the most important representatives of the movement known as *Renascença Portuguesa*. This movement recovers neo-Romantic elements that

combine a mystical-poetic and natural sentiment with the technical reason of industrialisation. This intellectual context reveals in some aspects concepts typical of Franciscanism, something that is not alien to Romantic poetry in other places, such as France for example. In this study, we attempt to show this implicit imprint of the great Portuguese thinker.

Keywords: Teixeira de Pascoaes, *Renascença Portuguesa*, *Franciscanism*, mysticism, poetry.

Señalar una cuestión inicial sobre una huella en un autor, acaso podríamos decir en términos franciscanos un vestigio, tiene la intención de que nadie se llame a engaño. A modo de premisa, lo que aquí se apunta es un esquema de trabajo que intenta simplemente mostrar una hipótesis probable. La utilización de los términos “huella” y “franciscana” representan la intención de rastrear una presencia transversal y/o tangencial (*huella*) de un pensamiento determinado, un pensamiento que es “*franciscano*” entendido como una *forma mentis* que es la expresión de una *forma vitae*.

La presencia franciscana no se suscribe a una escuela de pensamiento o un cuerpo homogeneizado de doctrinas filosófico-teológicas, sino a un modo de ser (franciscano en tanto que sanfranciscano¹). Y no es que no existan escuelas de autores franciscanos (sobre todo, en torno a la figura de Escoto, conocida como la *via scoti*²), sino que el pensamiento franciscano desde su inicio obtuvo una vía más cercana a una tradición que a una escuela, por lo que nunca se agotó en un corsé doctrinal, ni mucho menos en una determinada metodología.

El pensamiento franciscano implica también una actitud filosófica, religiosa, poética, numénica e incluso, filosófico-poética. En el romanticismo la referencia franciscana se reivindica frente a la actitud mitológica y, a la vez, la actitud mitológica de la reverencia a la naturaleza encuentra acomodo en el inconsciente del franciscanismo que transita el pensamiento estético y místico

1 Utilizo la distinción realizada en el libro María del Mar Graña, ed., *El Franciscanismo en la Península Ibérica: Balance y Perspectivas*. I Congreso Internacional, Madrid, 22-27 de septiembre de 2003 (Barcelona: Griselda Bonet Girabet, 2005), donde el adjetivo, “*sanfranciscano*” indica una relación inmediata con la persona de Francisco, mientras que “*franciscano*” sirve para designar un carácter más amplio ligado a lo que conocemos como tradición franciscana y que nace en san Francisco.

2 Cf. Leonardo Sileo, ed., *Via Scoti. Metodologica ad mentem Ioannis Duns Scoti. Atti del Congresso Scotistico Internazionale* Roma 9–11 marzo 1993, 2 vols. (Roma: Ed. Antonianum, 1995).

de Occidente y, de forma especial, de la Península Ibérica. Es un hecho que existe una literatura que elige el imaginario franciscano y que esta elección tiene que ver con sus vínculos con el Romanticismo, es el caso del escritor y periodista alemán Johan-Joseph von Görres. Su estudio de la mística le llevo a visitar la Edad Media y entre ellos, de forma significativa, a Francisco de Asís en *Der Heilige Franziskus von Assisi, ein Troubadour*³. El *Poverello* aparece como una referencia poético-religiosa capaz de satisfacer los deseos sublimes del poeta y la realidad sublime del religioso, una referencia en la mirada romántica de la Edad Media. Cuando Ozanam viaja a la Umbría, Asís se convierte en la puerta de entrada al universo romántico y al de no pocos autores (Herman Hesse, Rainer Marida Rilke, Gabriele D'Annunzio, Joannes Jørgensen...⁴), la unión entre la expresión artística cristiana y la pobreza, y su santo por excelencia se convierte en el paradigma de un siglo XIII que aparece como un “momento único” que sobrepasa la escolástica, tal como señalara Hippolyte Taine en su *Voyage en Italie*⁵. “En Asís, –afirma Alexis-François Rio– fuente inagotable de las más bellas inspiraciones del arte, aún se pueden ver, hasta donde alcanza la oscuridad del lugar, las pinturas que cubrían la bóveda sobre la tumba de la tumba de San Francisco”⁶. El espíritu de san Francisco se recupera románticamente como una ocasión de re-espiritualización, más allá de la re-sacralización del mundo⁷ frente a un espacio cientificista y una Iglesia aún leída en la época como una forma de poder espiritual y religioso. El espíritu franciscano inspira la exaltación romántica, una tensión que se hace lema en Franz List quien define su alma a la princesa Wittgenstein en 1856 como “*Zu einer Hälfte Zigeuner, zu andern Franziskaner*” (mitad gitana mitad franciscana)⁸ expresando el equilibrio entre la efervescencia, el movimiento y

3 Johan-Joseph von Görres, *Der Heilige Franziskus von Assisi, ein Troubadour* (Strassburg: LeRoux, 1828).

4 Gian Maria Zaccone, “*Le Rêve franciscain. Quelques réflexions sur le franciscanisme de Francis Jammes face à ses contemporains*”, *Cahiers Francis Jammes* 6-7 (2020): 19.

5 Hippolyte-Adolphe Taine, *Voyage en Italie*, t. II, (Bruxelles: Complexe, 1990), 32 [Paris: Hachette, 1866, 2 vols.].

6 “A Assise, source intarissable des plus belles inspirations de l'art, on voit encore, autant que le permet l'obscurité du lieu, les peintures dont il couvrit la voûte qui est au dessus du tombeau de saint François”. Alexis-François Rio, *De la poésie chrétienne dans son principe, dans sa matière et dans ses forms. Forme de l'art, second partie* (Paris: Debécourt, Hachette, 1836), 65.

7 “Finalement, le recours à la figure extatique de saints franciscains, qui aurait pu apparaître comme une tension de ces auteurs vers la figure de l'artiste inspiré, représente une volonté de respiritualiser la fonction plutôt que de la resacraliser”. Aude Bonord, “Postures franciscaines de l'écrivain contemporain non confessionnel”, en *Libres variations sur le sacré dans la littérature du xxe siècle: Cahier XXXV*, ed. por Arlette Bouloumié (Angers: Presses universitaires de Rennes, 2013), 183.

8 Franz Listz, *Franz Liszt's Briefe*, vol. 4 (*An Fürstin Carolyne Sayn-Wittgenstein*, 1), ed. por La Mara (Leipzig: Breitkopf & Härtel, 1899), 316.

el éxito y reconocimiento público y la aspiración a una vida ordenada y reglamentada sencilla, espiritual y caritativa⁹.

La referencia franciscana no es extraña a algunos escritores para definir su identidad encarnando el espíritu de la reflexión sobre la idea de la misión del escritor, presente en autores románticos y perdurando en los escritores católicos del siglo XX. Francisco de Asís aparece como el espíritu de la vocación del espíritu frente a la institución, la mística frente a la dogmática, la estética como fuente de la metafísica: la reconciliación de la mirada mística medieval con la rebeldía frente a la tiranía del racionalismo moderno capaz de destapar el aspecto sagrado del escritor, tal como señala Paul Bénichou en su obra *Le Sacre de l'écrivain*¹⁰, la capacidad que tiene de ocupar el lugar del sacerdote (“secularizaicónd le sacerdocio”), exponer el carácter sagrado del hombre de letras. “El arte es la religión, el espiritualismo moderno” afirma Alfred de Vigny¹¹.

Tendencias románticas que fueron expresadas en la Península Ibérica en el modernismo y que adquiere tintes especiales en Portugal bajo la forma del saudosismo, “una de las tendencias fundadoras de la *Renascença Portuguesa* (1911-1932), la que tuvo como mentor a Teixeira de Pascoaes (1877-1952)”¹².

Nace Teixeira de Pascoaes (Gatão, Porto, 2 de diciembre de 1877 - Gatão, Porto, 1952) en tiempos en los que los *hechos* en filosofía se imponen al pensamiento, pero en los que la vida presiona a la mente del pensador, creando un desasosiego espiritual de difícil resolución. Las vías de escape son variadas. Algunos buscarán “volver a las cosas mismas” (Husserl) intentando realizar una nueva metafísica, surgida de la fenomenología trascendental, que sea una ciencia rigurosa y la filosofía primera, pero en el fondo no escapan a la deriva de la necesidad de acudir a la ciencia (aunque no sea empírica, y se proponga una ciencia que no se reduzca a los meros hechos). Otros quieren revertir una metafísica escolástica que no escapa, en cierta forma, al rigor de la ciencia tanto en su expresión de lógica metafísica, como de ciencia historiográfica. Es el caso del impulso dado al pensamiento escolástico en la carta encíclica *Aeterni*

9 Nicolas Dufetel, “Franz Liszt, franciscain «du berceau jusqu’à la tombe»”, *Etudes franciscaines* 2, n. 2 (2009): 327.

10 Paul Bénichou, *Le Sacre de l'écrivain. 1750-1830. Essai sur l'avènement d'un pouvoir spirituel laïque dans la France moderne* (Paris: José Corti, 1973).

11 “L’art est la religion, le spiritualisme modern”. Alfred de Vigny, *Journal d’un poète*, 7 février 1837, en *Œuvres complètes*, vol. II, ed. por. F. Baldensperger (Paris, Gallimard, 1965), 1058.

12 António Cândido Franco, “O saudosismo de Teixeira de Pascoaes cem anos depois”, *Nova Aguia* 10 (2021): 178.

*Patris*¹³. Se trataba de dar un impulso neoescolástico, mediante una renovación a partir de la relectura del tomismo y los estudios de Tomás de Aquino, pero con un horizonte mucho más vasto que involucró a otras estelas y tradiciones, afectando el pensamiento de Buenaventura, Duns Escoto, o Suárez, desde la revitalización de sus obras. Es el caso ejemplar de la *Comisión leonina* para las obras del Doctor Angélico; del Collegio S. Bonaventura, situado en Quaracchi (Firenze) con el fin principal de la preparación de la edición crítica de la obra de san Buenaventura; o la edición de las obras de Escoto, en ese momento, en la edición de Vivès. Un esfuerzo que tuvo su reflejo, también, en el Portugal del siglo XIX e inicios del XX en las que destacan cuatro figuras relevantes: el obispo de Braga Bastos Pina (1830-1913), Tiago Sinibaldi (1856-1928), el padre Martins Capela (1842-1925), profesor del Seminario de Braga y el Dr. Silva Ramos (1841-1921) que se ocupó de la cátedra de Filosofía tomista en la Universidad de Coimbra y que daba clases también en la Facultad de Teología de Coimbra¹⁴.

Todo este trabajo, sin embargo, no dejaba de estar animado por un complejo de la existencia frente a la ciencia (cientismo, positivismo...). La metodología y la carga de los hechos (y las cosas), se sitúan frente a la vida y los interrogantes de su existir, de su ser, de la vinculación con el contexto afectivo y vivo. Incluso las cuestiones tocantes al entendimiento y la voluntad como facultades humanas y la de la búsqueda de la libertad escolástica, especialmente en el agustinismo escolástico o la ontología escotista, aparecen de forma vacía frente el deseo del amor anhelado, un deseo interno que escapa al mecanicismo del cientismo. Unamuno en tierras salmantinas expresa la insatisfacción de una “Razón triste” (poema XXIX).

Este esfuerzo por la metafísica, por una huida de los hechos, por el callejón sin salida de este espíritu positivo alimentó, sin duda, la fundación de una sociedad cultural como *Renascença Portuguesa*, dispuesta, en cierta forma, al decir de Manuel B. da Costa Freitas, a “refutar los paralogismos y los sofismas con los que la doctrina positivista amenazaba con limitar y hasta eliminar la

13 Cf. Pontificia Accademia Romana di San Tommaso d'Aquino, ed., *Atti dell'VIII Congresso Tomistico Internazionale (Roma, 1980)*, vol. 1: *L'enciclica Aeterni Patris nell'arco di un secolo* (Città del Vaticano: Libr. Ed. Vaticana, 1981).

14 Maria Manuel Brito Martins, “A recepção do neotomismo em Portugal na segunda metade de oitocentos: em torno do bispo Bastos Pina, Tiago Sinibaldi, Martins Capela e Silva Ramos”, en *O pensamento luso-galaico-brasileiro (1850-2000). Actas do I Congresso Internacional*, Vol. II (Lisboa: Universidade Católica Portuguesa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2009) 161-190.

libertad”¹⁵. Una lucha que supone una apuesta, no tanto por una decidida metafísica, una labor doctrinaria, una disciplina filosófica que, en cuanto disciplina, doctrina, academicismo... llevaba a la necesaria muerte espiritual, sino una posición actitudinal metafísica y religiosa (que no teológica) ante la existencia humana. Actitud que sitúa al hombre frente al mundo desde la saudade. El mundo no es algo mensurable que se establece en barreras ontológicas (fenomenológicas), temporales (históricas) o categorías materiales (finito-infinito), sino que refleja una actitud de apertura a la relación existencial (en una categoría de lo que se da) desde lo inmanente y lo trascendente, en la tensión armónica del cosmos (microcosmos y macrocosmos) de un hombre que está en camino. Y esa actitud no es franciscana, pero se asemeja a la actitud religiosa (mística) que sustenta el hombre franciscano (en su apertura al mundo y a Dios).

Permitidme que solo me fije en algunas páginas, pocas, de su propia memoria (*Livro de memorias*), como criterio y apoyo narrativo de su creativa poética. Meternos en el jardín de su poesía daría para algo más que una presentación y quizás sea lo que quede por hacer después de lo que aquí exponemos, si tiene sentido esta clave hermenéutica de su creación literaria y su pensamiento filosófico. El universo mental de Pascoaes descansa en la saudade de lo que fue y lo que será, la evocación de lo vivido y de quienes vivieron..., y de quienes son. La transformación del mundo en el *paisaje* (símbolo, contexto, contemplación, mística) de su existencia. El franciscano está en camino para llegar a Dios, quien capitaliza el movimiento. Entre Dios y la naturaleza, el hombre va hacia lo que lo trasciende y descubre en su interior inmanente. En Pascoaes, el hombre está en camino entre Dios y la naturaleza: por eso no hay tiempo que se agote en principio ni en fin: siempre es recuerdo o esperanza (“*A saudade, incidindo sobre o futuro, é esperança ou desejo, como é lembrança quando incide sobre o passado*”¹⁶). La palabra poética franciscana es la expresión reflexivo-filosófica (y, por ello, también teológica) de la palabra profética. La palabra poética de Pascoaes es la purificación de la palabra poética contaminada por la filosofía –la introducción de la lógica en la naturaleza de la naturaleza– (que construye nuestra forma de ver el mundo). Pero la actitud es

15 “A fundação da sociedade cultural *Renascença Portuguesa* contribuiu muito para refutar os paralogismos e sofismas com que a doutrinação positivista ameaçava limitar e até negar a liberdade”. Manuel Barbosa da Costa Freitas, “O problema da criação e o nada nos filósofos portugueses: Sampaio Bruno, Teixeira de Pascoaes e Leonardo Coimbra”, en *O pensamento luso-galaico-brasileiro (1850-2000)*. *Actas do I Congresso Internacional*, Vol. I (Lisboa: Universidade Católica Portuguesa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2009), 311.

16 Teixeira de Pascoaes, *Livro de memorias* (Lisboa: Assírio & Alvim, 2001), 139.

similar. El mirar franciscano, el vivido en la conciencia de un Portugal amamantado a base de pregones sentimentales, apasionados y hasta tremebundos y narrados a ritmo de cuentas de rosario está en el inconsciente-consciente del poeta: “*Vejo-as à luz da imaginação evocadora: uma luz que dissipa as trevas do tempo e ressuscita os mortos. Nesta cadeira de pau-preto, minha avó desfia as contas dum rosário. Ouço-a: Avé, Maria... Padre Nosso...*”¹⁷. En un recuerdo que es *saudade*, en una *saudade* de lo que alimenta su *paisaje* vital. Y aquí aparece el verdadero cordón umbilical de su actitud franciscana, en el recuerdo del pasado, en lo fijo y lo perpetuo que alimenta la esperanza del futuro, elemento creador de la *Saudade*: el hombre es existencia encarnada. No se trata, sin embargo, del “hombre de carne y hueso” de Unamuno, aunque no le sea extraño. Se trata de la misma experiencia existencial, pero el vehículo es distinto, porque lo que en Unamuno es literatura y cultura clásica, en Pascoaes es poesía y recuerdo de la palabra poética clásica, de la palabra poético-mística franciscana y del paisaje ibérico del camino del caballero que anhela la encarnación de la fantasía de la idea:

“Camões, Frei Agostinho e Cervantes, três deuses da Ibéria – o túmulo do Sol, como a Grécia foi o seu berço... A saudade, ou elegíaca ou dramática, é a alma da Ibéria e a Musa de Camões, Frei Agostinho e Cervantes...”

Quem primeiro humanizou a Natureza foi Camões; e, humanizando-a, aproximou-a de Deus. O homem, subindo, é um passo para Deus, descendo, vai dar aos antros de Plutão.

Mas, em Frei Agostinho, a saudade é já uma luz divina:

Ah, saudade minha! Luz divina!”¹⁸.

La actitud de Pascoaes es la de un franciscano al servicio de la palabra poética. La actitud del franciscano es la de un poeta al servicio de la palabra profética. Ambos son cristológicos, ambos están enraizados en el “misterio de la encarnación”. El místico franciscano encuentra en Cristo el puente paradigmático entre Dios y el hombre: la encarnación, la naturaleza humana de Dios, que eleva la naturaleza a lo divino. Y Pascoaes lo sabe, lo venera y lo admira, pero él está traspasado en lo consciente en la creación futura del poeta. De Frei Agostinho sabe ver lo fundamental de la mística franciscana: la filosofía del amor. Esta caracteriza su *saudade*, en el Amor se traspasa la frontera entre el hombre y Dios, allí se establece la diferencia –aunque el poeta de Amarantes no lo mencione así– entre el deseo de morir de Teresa de Ávila (*vivo sin vivir en mí / y tan alta vida espero / que muero porque no muero*), que es deseo de

17 Pascoaes, *Livro de memorias*, 37.

18 Pascoaes, *Livro de memorias*, 141-142.

vivir plenamente una existencia que empieza una vida en plenitud; y la actitud precipitada de Antero de Quental, señalada por Pascoaes, que es deseo de vivir plenamente una existencia que se asienta en la insatisfacción:

“Antero de Quental, saudoso de Deus, matou-se. Destruiu, de súbito, a distância que separa a criatura do Criador. Abraçado a um relâmpago sangrento, atravessa a noite do Infinito...

Em Camões e Frei Agostinho, o amor trasborda do coração e inunda tudo. Salvo-os do suicídio”¹⁹.

La actitud franciscana de Teixeira de Pascoaes, en sus raíces poético-místicas de Frei Agostinho, es solo el inicio de un análisis que podríamos hacer de toda su obra. ¿Quién puede negar que su visión de la Naturaleza y la saudade de Dios no conoce esa inspiración (con la diferencia del fundamento de la palabra dada y encontrada)? Hablando del saudosismo de hoy a partir de Teixeira de Pascoais, Pedro Sinde afirma: “A natureza é símbolo e sinal de Deus, é seta apontada ao transcendente, sobretudo em dois extremos: o do ameno bosque, harmonioso e suscitador da recordação ou rememoração do Paraíso, e o do duro deserto que nos recorda a nossa frágil condição e a infinita distância de Deus. Temos, assim, na natureza a proximidade e o afastamento de Deus; Deus mostrando-se e ocultando-se em movimento espiralado ascensional”²⁰.

San Buenaventura se hace presente. El doctor Seráfico, inspirador de la mística franciscana (y de la tradición poético-mística de la filosofía en el Occidente cristiano) presente en el pensar místico de la filosofía franciscana, quien narra y casi canta en su *Itinerarium mentis in Deum* al hombre en camino hacia la cointuición de Dios, mediante la *scintilla*, el apéndice divino del alma (ocasión de gracia) que nos rescata antropológicamente de nuestro carácter viador y nuestra vanidad contingente²¹. Aquel que siglos antes expresó en mística teológica y profunda metafísica lo que siglos más tarde expresara un poeta (más atormentado existencialmente), acaso nuestro Texeira de Pascoaes: “O homem é, portanto, uma espécie de divindade decaída, fulminada, isto é, demoníaca. Mas a esperança que nos cria não encarna absolutamente. Há uma centelha divina que se conserva intacta em nosso ser. E, deste modo, a matéria

19 Pascoaes, *Livro de memorias*, 141-142.

20 Pedro Sinde, *O velho da montanha. A doutrina iniciática de Teixeira de Pascoaes* (Lisboa: Hugin editores, 2000), 91.

21 Cf. Manuel Lázaro, “Más allá de la quiditas: reflexiones sobre el proyecto metafísico bonaventuriano”, *Cauriensa* 14 (2019): 49-80.

e o espírito coexistem em nós, não em paz e sossego, mas num conflito que é a alma da tragédia”²².

La huella franciscana en el pensamiento de Pascoaes, de la mano de la actitud profético-mística de la tradición franciscana, hecho monte portugués, Serra da Arrábida en Fray Agostinho da Cruz, tradición filosófica en el inconsciente que recorre esas líneas desde Buenaventura, hace de un pensamiento poético (en Teixeira de Pascoaes) una filosofía, en la estela de lo que algunos historiadores de la filosofía han llamado *corriente poética*. Por ella pasean autores como Pitágoras, Plotino, el Pseudo-Dionisio, Tertuliano, Eckhart, Bruno... y en ella descansa la actitud de la filosofía del amor de la mística franciscana contemporánea a fray Agostinho. Sin olvidar que la función principal de la filosofía es, como en la especulación filosófica principal, lograr una comprensión de la realidad (de lo que hay); a diferencia de estos, no conceden para tal fin tanta confianza a las capacidades naturales humanas, “puesto que lo que percibimos por medio de los sentidos o lo que aprendemos por medio de la razón es sólo un pobre reflejo de la realidad”²³. Pascoaes se integra así, de la mano de la huella franciscana, en una forma de hacer filosofía en la que el conocimiento viene mediado por una experiencia de naturaleza mística, en la que el Yo interior se abre al conocimiento de dicha realidad. De esta forma –afirma Jorge J. E. Gracia–, como en los autores de la corriente principal, el área fundamental de la elaboración filosófica era la metafísica, pero con la diferencia puesta en los medios para alcanzar esta investigación o búsqueda filosófica: “Pensaban que el camino para conocer la realidad no eran las categorías cognoscitivas, sino que, como los poetas, nos debíamos aproximar a ellas a través de un medio no cognoscitivo”²⁴. La huella franciscana del pensamiento de Pascoaes le sitúa de lleno en la estela filosófica de la palabra poética ibérica.

Termino con unos versos de Teixeira tomadas de la poesía *O homem e os outros seres*, no podía no leer algo poético. Unos versos que podrían ser iniciados por san Francisco, un final que solo puede ser escrito por Teixeira de Pascoaes:

E eu, que sonho a Piedade e desejo o Amor,
Que ao ver a Criação me sinto comovido.
Tenho um grande desgosto e uma profunda dor,
Ao ver-me ó Natureza, assi incompreendido²⁵

22 Pascoaes, *Livro de memorias*, 140.

23 Pascoaes, *Livro de memorias*, p. 28.

24 Pascoaes, *Livro de memorias*, p. 28.

25 Teixeira de Pascoaes, *Para a luz, vida etérea, elegias, o doido e a morte* (Lisboa: Assírio & Alvim, 1998), 55.

Espero que esta huella, ayude a comprender mejor la riqueza del pensamiento de este gran filósofo de la palabra poética. Filósofo, sí, anticipador en su forma más radical de la interpretación existencial de la fenomenología de aquel reclamo de Merleau-Ponty al interpretar la ya citada “vuelta a las cosas mismas” en su sentido más vivido: “volver a las cosas mismas –escribe el filósofo francés– es volver a este mundo antes del conocimiento del que el conocimiento habla siempre, y respecto del cual toda determinación científica es abstracta, significativa y dependiente, como la geografía respecto del paisaje, en el que aprendimos por primera vez qué era un bosque, un río o una pradera”²⁶.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bénichou, Paul. *Le Sacre de l'écrivain. 1750-1830. Essai sur l'avènement d'un pouvoir spirituel laïque dans la France modern*. Paris: José Corti, 1973.
- Bonord, Aude. “Postures franciscaines de l'écrivain contemporain non confessionnel”. En *Libres variations sur le sacré dans la littérature du xxe siècle: Cahier XXXV*, editado por Arlette Bouloumié, 171-183. Angers: Presses universitaires de Rennes, 2013.
- Dufetel, Nicolas. “Franz Liszt, franciscain «du berceau jusqu'à la tombe»”. *Etudes franciscaines* 2, n. 2 (2009): 303-339.
- Franco, António Cândido. “O saudosismo de Teixeira de Pascoaes cem anos depois”. *Nova Aguia* 10 (2021): 178-185.
- Freitas, Manuel Barbosa da Costa. “O problema da criação e o nada nos filósofos portuenses: Sampaio Bruno, Teixeira de Pascoaes e Leonardo Coimbra”, en *O pensamento luso-galaico-brasileiro (1850-2000). Actas do I Congresso Internacional*. Vol. I, 301-3016, Lisboa: Universidade Católica Portuguesa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2009.
- Görres, Johan-Joseph von. *Der Heilige Franciskus von Assisi, ein Troubadour*. Strassburg: LeRoux, 1828.
- Graña, María del Mar. Editor. *El Franciscanismo en la Península Ibérica: Balance y Perspectivas. I Congreso Internacional, Madrid, 22-27 de septiembre de 2003*. Barcelona: Griselda Bonet Girabet, 2005.
- Lázaro, Manuel. “Más allá de la quiditas: reflexiones sobre el proyecto metafísico bonaven-turiano”. *Cauriensia* 14 (2019): 49-80.
- Liszt, Franz. *Franz Liszt's Briefe*, vol. 4 (*An Fürstin Carolyne Sayn-Wittgenstein*, 1), editado por La Mara. Leipzig: Breitkopf & Härtel, 1899.

26 Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción* (Barcelona: Península, 1975) 8.

- Martins, Maria Manuel Brito. “A recepção do neotomismo em Portugal na segunda metade de oitocentos: em torno do bispo Bastos Pina, Tiago Sinibaldi, Martins Capela e Silva Ramos”. En *O pensamento luso-galaico-brasileiro (1850-2000). Actas do I Congresso Internacional*, Vol. II, 161-190. Lisboa: Universidade Católica Portuguesa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2009.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Península, 1975.
- Pascoaes, Teixeira de. *Para a luz, vida etérea, elegias, o doido e a morte*. Lisboa: Assírio & Alvim, 1998.
- Pascoaes, Teixeira de. *Livro de memorias*. Lisboa: Assírio & Alvim, 2001.
- Pontificia Accademia Romana di San Tommaso d'Aquino. Ed. *Atti dell'VIII Congresso Tomistico Internazionale (Roma, 1980), vol. 1: L'enciclica Aeterni Patris nell'arco di un secolo*. Città del Vaticano: Libr. Ed. Vaticana, 1981.
- Rio, Alexis-François. *De la poésie chrétienne dans son principe, dans sa matière et dans ses forms. Forme de l'art, second partie*. Paris: Debécourt, Hachette, 1836.
- Sileo, Leonardo. Editor. *Via Scoti. Methodologica ad mentem Ioannis Duns Scoti. Atti del Congresso Scotistico Internazionale Roma 9-11 marzo 1993*, 2 vols. Roma: Ed. Antonianum, 1995.
- Sinde, Pedro. *O velho da montanha. A doutrina iniciática de Teixeira de Pascoaes*. Lisboa: Hugin editores, 2000.
- Taine, Hippolyte-Adolphe. *Voyage en Italie*, t. II. Bruxelles: Complexe, 1990 [Paris: Hachette, 1866, 2 vols.].
- Vigny, Alfred de. *Journal d'un poète, 7 février 1837*. En *Œuvres complètes*, vol. II, editado por. F. Baldensperger. Paris, Gallimard, 1965.
- Zaccone, Gian Maria. “Le Rêve franciscain. Quelques réflexions sur le franciscanisme de Francis Jammes face à ses contemporains”. *Cahiers Francis Jammes* 6-7 (2020): 17-32.

Manuel Lázaro Pulido
 Vicerrectorado de Investigación
 Universidad Internacional de La Rioja
 Av. de la Paz, 137
 26006 Logroño (España)
<https://orcid.org/0000-0002-9519-4113>



***WAS IST AUFKLÄRUNG? GÉNESIS DEL CANON BURGUESES DE
UNIVERSALIDAD ANTE REM***

***WAS IST AUFKLÄRUNG? GENESIS OF THE BOURGEOIS CANON
OF UNIVERSALITY ANTE REM***

VICENTE LLAMAS ROIG
Pontificia Universidad Antonianum (Murcia)

Recibido: 14/03/2022

Aceptado: 22/06/2022

RESUMEN

Una clase social emergente, la burguesía, cuya hegemonía se consolidaría en los siglos XVII-XVIII, despierta del sueño dogmático imponiendo una novedosa cosmovisión que dominará la escena filosófica secular. Decisivo en ella el *epistemicidio* del *noetón* platónico, transvaluado sucesivamente en *ratio exemplar* en la mente divina e idea innata en el intelecto humano con el giro del teocentrismo medieval al moderno antropocentrismo. El paradigma epistemológico que fuera el aristocrático *noetón* o sus ulteriores variaciones en la "noble" óptica de escolástica y racionalismo le concedía posición de universal *ante res sensibiles*. El influjo del empirismo insular del XVIII en el pensamiento continental precipitará su desvirtuación gnoseológica como *nooúmenon* por transferencia a la esfera de la razón práctica.

El pulso *theoría - praxis* se decanta del lado de esta última en el orden burgués, redefiniéndose la universalidad *ante rem* en clave racional - práctica, en detrimento de su tesitura intelectual. La única universalidad *ante rem sensibilem* admisible en este

nuevo contexto ideológico será la del imperativo moral y los juicios prácticos *a priori* sustentados en *nooúmena* (*entia rationis* sin consistencia ontológica ni activo epistemológico) por desinterés empírico de la voluntad. Las categorías del entendimiento, formas *a priori* de inteligibilidad abstractiva (no intuitiva), gravitan sobre *data* sensibles, pese a su interna génesis espontánea, desplegando así una función universalizadora *post rem*. La razón retiene la pretendida bifacialidad del intelecto, una faz teórica ordenada al fenómeno (dimensión onto - epistemológica objetiva del ser) y una faceta práctica amparada en *noúmena* (dimensión netamente racional de la entidad que rescata al hombre del régimen de causalidad natural en su ilusión de libertad, cimentada en el reino de fines de subsidio nouménico). Finalmente, la difuminación del noúmeno en la irracionalidad de una fuerza ciega (concepción dionisiaca - vitalista de la voluntad) hará de él un *τρόφημα*, inaugurando la *era del ello*, estación de la razón monofacial.

Palabras clave: Burguesía, universalidad, noetón, noúmeno, razón práctica.

ABSTRACT

An emerging social class, the bourgeoisie, whose hegemony would be consolidated in the 17th-18th centuries, woke up from the *dogmatic dream* imposing a new worldview that dominated the secular philosophical scene. Proven to be crucial for it the *epistemicide* of the Platonic νοητόν, successively transvalued into a *ratio exemplar* in the divine mind and an innate idea in the human intellect with the shift from medieval theocentrism to modern anthropocentrism. The epistemological paradigm that was the aristocratic νοητόν or its subsequent variations in the "noble" optics of Scholasticism and Rationalism granted this Platonic paradigm an universal position *ante rem sensibilem*. The influence of eighteenth-century insular Empiricism in continental thought will precipitate its gnoseological distortion as a *νοούμενον* by transfer to the sphere of practical reason.

The θεωρία - πράξις pulse opts for the latter in the bourgeois order, redefining universality *ante rem* in an ethical key, to the detriment of its epistemological - intellectual position. The only admissible *ante rem sensibilem* universality in this new ideological context will be that of the moral imperative and *a priori* practical judgments supported by *νοούμενα* (*entia rationis* without ontological consistency or epistemological value) due to the empirical disinterest of the will. The categories of the intellect, *a priori* forms of abstractive intelligibility (non-intuitive) operate on sensitive data, provide universality *post rem*. Reason (*Vernunft*) retains the alleged bifaciality of the intellect (*Verstand*), a theoretical face ordered to the φαεινόμενον (objective onto-epistemological dimension of being) and a practical facet that will support the *νοούμενον* (strictly rational dimension of the entity that rescues man from the regime of natural causality in his illusion of freedom, grounded on the noumenal subsidy). Finally, the blurring of *noumenon* in the

irrationality of a blind force will make it a *τρόφημα*, inaugurating the *era of the id*, the solstice of monofacial reason.

Keywords: Bourgeoisie, Universality, *noeton*, *noumenon*, practical Reason.

I. INTRODUCCIÓN

La controversia de los universales sacude al pensamiento occidental, quizá como el pulso entre religiones desgarrara el tejido intrahistórico de la Europa postridentina.

El problema admite sucesivos enfoques con la alternancia hegemónica de clases sociales: la *era aristocrática* de resplandor de *tò νοητόν* cede a la *era noble* de la preeminente *ratio exemplar*, en la que la uránica universalidad *ante rem* difunde a las *rationes* de la mente divina. El giro antropocéntrico en la cosmovisión renacentista culminará con la transposición al intelecto humano de la universalidad *ante rem sensibilem* de *noetón* y *ratio exemplar* en forma de idea innata.

El innatismo reedita en clave antrópica la inteligibilidad *ante rem* de la razón ejemplar divina: el *intelligibile ante rem sensibilem* pasa a ser noema genético en el entendimiento humano cuyo *esse obiective* remite a causa real proporcionada, ecos de una reminiscente ejemplaridad inmanentes al espíritu subjetivado. Revierte la ejemplaridad en la connatural dotación noésica del sujeto que le facilita la salida de su cerrada y evidente autoposición ontológica como *res cogitans* para progresar, vía *res infinita*, a la extensión, sin la menor sospecha de comercio previo con lo sensible. Las ideas innatas del *cogitans* son prístinos motivos internos para el tránsito *extra animam* (deseo genésico de conocimiento), vectores cognitivos (infusas noticias primordiales) de promoción *extra se* libres de sospecha de contaminación sensible, como lo fueran en la divinidad las ideas ejemplares, *rationes supra rem sensibilem* en las que se dibuja el mapa eterno de la creación que la voluntad eficiente ejecutará *extra causam*.

Esa conexión última de las ideas ejemplares con la voluntad que libremente las lleva, o no, a acto (*ratio rata*), es preámbulo de la migración volitiva (racional - práctica) del *noetón*, transformado en *νοούμενον*, *ratio ratiotinata ante rem* de la era burguesa como el primero fuera arquetipo epistémico *ante rem sensibilem* para la superior aspiración teórica del mundo medio. El saber teórico

sustentado en *noetones* abre paso a la praxis auxiliada por *νοούμενα* (= *entia rationis ratiocinatae* - *Vernunftwesen*, discriminados en la acepción de nómeno que se manejará aquí capciosos *entia rationis ratiocinantis* o sofisticos *conceptus ratiocinantes*, *Gedankendinge* de caprichosa invención, y aun entre los *conceptus ratiocinati* rectamente inferidos, el término aludirá a la idea práctica más que a la transcendental, *focus imaginarius* de convergencia directriz de las reglas externo al marco de experiencia posible promisorio de máxima unificación de conocimiento¹: necesidad subjetiva de la suposición de objeto indeterminable -*analogon*- hipostasiado en la idea -*suppositio relativa* legitimadora de uso inmanente- frente a la subrepción transcendental sumida en la necesidad objetiva -*suppositio absoluta*-).

La Ilustración es heredera del voluntarismo trecentista que otorga primacía a esa potencia *simpliciter rationalis*, abogando por la caracterización de la teología como saber práctico. La *θεωπία* con sus pilares, *noetón* / *ratio exemplar*, expresiones de la universalidad *ante rem* en designio epistémico, es relevada de su inconveniente prelación por la *πρᾶξις*, que acoge ahora a la universalidad *ante rem* en reverso ético, encauzada a la idea de razón pura, el nómeno. La voluntad asilada en la universalidad apriorizada de sus máximas por abstinencia sensible (un querer irracional, el ciego deseo, no la auténtica potencia racional que sea la voluntad, exhibe su apego a fines aparentes), como en el intelectualismo tomista el entendimiento se sostuviera en la *rectitudo rei* que translucía la universalidad *in re*, reflejo de la universalidad *ante rem* de *ratio exemplar* o *noetón*: la verdad epistemológica, *adaequatio intellectus ad rem*, se fundaba en la *rectitudo rei* (verdad ontológica) que tradujera la universalidad *in re* de una esencia efectivamente actualizada en modo singular, trasunto, a su vez, en su neutra intendencia metafísica, de la universalidad *ante rem* de la razón ejemplar.

La *ratio exemplar* del entendimiento especulativo se torna *ratio exemplata* a la luz del entendimiento práctico o por interna ratificación volitiva con un *esse ratum*, un *εἶδος* con visado hilemórfico como índice de participación - imitación de un arquetípico *noetón* del régimen uránico de subsistencia. La *rectitudo cognitionis* que sea la verdad epistemológica (verdad *post rem*) por adecuación del intelecto humano a la *res* creada se asienta en la *rectitudo rei* que importe la verdad ontológica como adecuación de la cosa individuada actual a una *ratio exemplar* (*ratio ante rem creatam*) en el entendimiento divino. Entre esas dos polaridades de la universalidad, la esencia, vicaria de ejemplaridad (la esencia en su *realitas secundum quid*, en conjunción con un *actus essendi* o solidaria a

1 Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Ak IV, A 296 / B 353 - A 311 / B 368.

un *esse essentiae*, brinda oportunidad metafísica en el esquema de endémica hilemorfosis a la ineficiente causalidad ejemplar), es aceptora de inteligibilidad *in re*, esto es, hace latente *in re sensibili* la universalidad *ante rem sensibilem* de la razón ejemplar. Debuta una "coloreada" solución de verdad por habituación de intelecto, no *ad rem - realitatem simpliciter* (*reitas* física de la *res sensibilis*), sino *ad realitatem secundum quid* (*realitas* metafísica de la *quidditas rei sensibilis*, esta realidad concitaría la agnición de potencial universalidad *in realitate*, no tanto *in re*).

El eclipse de la *theoría* por la *praxis* subviene por transvaluación del *noetón* - universal teórico, *ens intelligibilis ante rem* acreedor del verdadero conocimiento, en *noúmeno* - universal ético, dialéctico *ens rationis* al servicio de la voluntad libre o la razón práctica con nulo interés empírico, rector de la acción moral, deportado de suelo intelectual (*Verstand*) a racional - práctico (*Vernunft* en uso hiperfísico: el noúmeno como *Vernunftwesen*). La metátesis transintelectiva del *noetón*, su colapso epistémico y arraigo volitivo (potencia racional que resarce al hombre del inexorable determinismo natural, elevándolo ilusoriamente a un reino de fines, *mundus intelligibilis* de autonomía activa) como noúmeno, es uno de los hitos filosóficos en la revolución ideológica burguesa.

II. TRAHISON DE LA BOURGEOISIE: ONTICIDIO Y EPISTEMICIDIO DEL νοητόν EN LA COSMOVISIÓN BURGUESA

Un estamento no privilegiado irrumpe con insolencia en ausencia de sujeción a la jurisdicción feudal, depositario del activo cultural y financiero, para alzarse en clase dominante del sistema capitalista: la burguesía, el estrato de *laboratores*.

Gremiales artesanos, liga hanseática y miembros de corporaciones liberales se instalan rápidamente en el poder local de las ciudades - estado en la Italia septentrional o en las autónomas *Reichsstädte* alemanas, consolidando un patriarcado urbano que reclama las prebendas jurídicas y económicas tradicionalmente reservadas a clero y nobleza rivales. Patente también la representación estamental del Tercer Estado en las monarquías autoritarias de Francia o la Península Ibérica (ciudades libres con *voto en Cortes* o calificación jurisdiccional de *realengo*). El poder universal del Papado fracasa como potencia territorial y su ascendencia espiritual es desafiada por la Reforma y el regalismo (antecedentes de la disputa del *Dominium mundi* por facciones imperial y pontifical: querrela de las investiduras; discordias entre partidarios de la casa de Baviera -*Welfen*- y la de Hohenstaufen de Suabia, señores de la fortaleza de *Waiblingen*,

pugna entre güelfos y ghibelinos ... Los ministeriales -*Dienstmänner*-, con el cargo de *podestà*, conformarán la espina dorsal de la administración imperial, exigiendo los *regalia*, usurpada la jurisdicción por las comunas a los agentes episcopales).

La era moderna es la escena de apogeo histórico del *novus civis* u *Homo novus* que proyecta su sombra desde la antigua Roma republicana, atravesando burgos, *ennobleciéndose* en su incipiente hegemonía (Borghese, Médici, ...), para acabar desplazando al *Homo nobilis* y reconfigurando la dinámica social tras una discreta adaptación a las estructuras del estado absolutista (*trahison de la bourgeoisie*)². Dos visiones en conflicto, imbuida la segunda de tonos abisales de la primera, la de los *contemplativos* herederos por nacimiento de títulos y honores, innmerecidos a menudo por degradación de la condición de *ἀριστοι* que asistiera a antiguos patricios, y la perspectiva social de los *activos* dueños de los medios de producción: tensión entre virtudes dianoéticas que iluminan el quehacer humano, la sabiduría (*σοφία*) en la que alcanza su excelencia la razón teórica, y la prudencia (*φρόνησις*), adorno de la razón práctica que no salda ciencia (*ἐπιστήμη*) tal como la entiende la originaria aristocracia (saber contemplativo que rehúsa la apariencia en favor de un *εἶδος* subsistente), ni producción técnica (*τέχνη*), delatando en el espíritu burgués una enaltecida ("ennoblecida") idiosincrasia, presto a afrontar el reto de una ética formal de confesión universalista (cosmopolitismo) contra la ética material de profesión teológica (en la era industrial, superposición de *ἔργον* a *πρᾶξις*). La secular transición de feudalismo a capitalismo con el impulso de rutas comerciales bajo el auspicio de la burguesía industrial y financiera inaugura la fórmula economía – mundo³.

2 Fernand Braudel, *La Méditerranée et le Monde Méditerranéen à l'époque de Philippe II*, 1 (Paris: Armand Colin, 2017).

3 La Revolución Liberal sacude los siglos XVIII-XIX hasta la Primera Guerra Mundial. La historiografía materialista (Escuela de los Annales, enfoque «history from below» de Hobsbawm, Hill y otros miembros del *Communist Party Historians' Group*), cifra los intereses de la burguesía en la superestructura ideológica de la Ilustración, que opusiera libertad y derechos individuales a estratificación social, libre mercado a restringidos mecanismos de producción feudal (predominante la actividad agraria en la organización económica anterior sobre marginales actividades artesanales y mercantiles, detonantes de tímidos movimientos sociales en la Baja Edad Media en los que el Tercer Estado comenzó a significarse). La ideología burguesa se extendió, más allá de ese estricto cuerpo social, al conjunto de la población subyugada, a elementos singulares de los propios estamentos preponderantes hasta el momento (nobleza y clero), y aun al aparato de poder de la monarquía absoluta (despotismo ilustrado). La revolución despejara el camino del poder al Tercer Estado, a la fuerza productiva de su capital. Una nueva élite social impulsa la transformación del mundo pre-industrial en sociedad industrial. Revoluciones civil y económica son sólo dos caras de la revolución social. Tilly advierte en la era moderna "una coalición de clases ajustadas a los modelos marxistas clásicos", desgarrada por conflictos internos que involucraran a facciones de la clase dirigente, juzgando el levantamiento armado de comunidades en la Meseta Central castellana (revuelta larvada en el temor de los conversos a la Inquisición, en el antagonismo de dos sectores de la alta burguesía, exportadores de lana y manufactureros, y las tensiones

Trasfondo de ese avatar histórico: Ilustración y enciclopedismo dieron curso ideológico a valores e intereses de la burguesía contra la hostilidad de sectores reaccionarios (felicidad individual, trabajo, progreso, innovación, igualdad, ciudadanía activa frente a pasiva ascendencia, ...), plasmados en un nuevo orden: libertades civiles, sistema parlamentario representativo con división de poderes, liberalismo económico, elitismo revalidado en el que el selectivo título nobiliario cede al universalizado *dominus* académico en sus diversas escalas, si bien fue la metátesis ética del *noetón* el más abrupto signo disruptivo en la dehiscencia de la razón burguesa. Naturalmente, algunos *noetones* del mundo uránico tienen textura ética (prominente *ἀρχή*: Bien en sí), pero son objeto de *γνώσις*. La *πρᾶξις* es menos relevante, el extravío moral, la repulsiva opción del mal, tienen raíz gnoseológica, asociados a la ignorancia, sin una nítida delineación racional de la voluntad, apenas esbozada por ilación *βούλησις* - *προαίρεσις* en el meridiano del *νοῦς πρακτικός*. Aristóteles anticipa difusamente la noción de voluntad en su analogía básica entre el movimiento animal y la acción racional sobre el modelo explicativo cuya estructura formal respondiera al silogismo práctico: dos factores conjugados en suficiencia, desiderativos (*ὄρεξις*, *potencia motriz del alma* que encara el *τέλος* del movimiento, sea *ἐπιθυμία* - apetito, *θυμός* - deseo emocional o *βούλησις* - deseo racional / afectivo, en correlación a los niveles platónicos de psiquismo) y cognitivos (percepción, imaginación, pensamiento práctico que pergeña los medios convenientes para alcanzar el fin, fuerza motivacional necesaria de apertura de la referencia a un fin puesto por el deseo)⁴, compaginados con la deliberación o el ejercicio electivo, capacidad de la razón práctica (incardinada a *φρόνησις* o a *διάνοια*), el acto de preferencia mediante el cual el agente volitivo se decide por un *προαιρετόν*, si bien "no todo lo voluntario es objeto de elección"⁵, el espectro de racional discrecionalidad es más amplio que el abanico de posibilidades electivas: el *nooúmenon* no es *proairetón*, fin objetivo de deseo al alcance con medios idóneos, sino meta-objetivo (asintótico) fin imperado (no ilícito) de voluntaria

político-económicas entre los principales clanes urbanos de las comarcas sublevadas), la insurgencia neerlandesa contra España o las insurrecciones durante la regencia de Ana de Austria (la *Fronde*) en una Francia debilitada por la Guerra de los Treinta Años (crisis económica y aumento de presión fiscal, ...) a la muerte de Luis XIII, antecedentes de la gran revolución burguesa de finales del XVIII [Charles Tilly, *Las revoluciones europeas 1492-1992* (Barcelona: Crítica, 1993), 98ss], si bien los indicios de sentimiento constitucional son difusos en todos ellos.

4 Aristóteles, *De motu animalium*, 6, 700b 17-23.

5 Aristóteles, *Ética nicomáquea* (Madrid: Gredos, 1985), 1111b 9-10 - 1112a 14-15. El deseo se refiere directamente al fin, la elección a los medios conducentes al fin (no se delibera sobre el fin, prefijado por *órexis*, sino sobre los medios para alcanzarlo). También: Aristóteles, *Ética eudemia*, II, 10, 1225b. La diferencia entre *proairesis* y *dóxa* es inobjetable para el Estagirita: el hombre prudente no es el que se sostiene sobre opiniones correctas sino el que *sabe elegir bien* (la elección va acompañada de *lógos* y *diánoia*).

adhesión. Aunque concepto de razón pura, el *rationale* que sea el nómeno destila efluvios de diligencia práctica de la potestad volitiva: el *noûs praktikós*, el mismo conocimiento práctico, se subroga a un *lógos praktikós* y sus ínfulas de libertad nouménica.

El alienado *Homo nobilis* elevaba su mirada a un transcendente mundo arquetípico, horizonte de la más optimista previsión de conocimiento (etimología *nobilis: noscere, noscivitas*) cuya jerarquía y estatismo fulguran sobre la sociedad feudal, realizando su fisionomía. El *noetón* platónico, prototipo onto-epistémico de la visual *aristocrática* del mundo antiguo, pervive en el *noble* escenario medieval como *ratio exemplar in divino intellectu*. Perdura la fascinación eidética en el temprano orden moderno, perspicua en el innatismo racionalista: posición apriorizada respecto a la *notitia sensibilis* de *intellectualia* congénitos ("Cerraré ahora los ojos, me taparé los oídos, suspenderé mis sentidos; hasta borraré de mi pensamiento toda imagen de las cosas corpóreas ...": ecos de la epistemología genética de Ockham y sus prioritarios *intelligibilia* inmanentes).

En el Renacimiento, la nobleza aglutina una corte a su alrededor, ejerciendo el mecenazgo artístico y cultural. La nobleza inmemorial, en el ocaso del Imperio Romano, asume los privilegios de la aristocracia, superflua la dilucidación de las circunstancias de una cesión original más allá de la memoria legal. El *noetón* es confiado a su custodia intelectual, pero la nobleza feudal lo pervierte en la cosmovisión teocéntrica, redefiniéndolo razón ejemplar por intraposición a la mente divina del *κόσμος νοητός*. La benéfica (¿o venenosa?) heredad la convertiría en un orden social cerrado, accesible casi exclusivamente a ella el conocimiento que la iglesia enclaustrara en escuelas monásticas. La decadencia de esta categoría social es ostensible, desestabilizadas las ceremoniosas cadenas de vasallaje, regulada la venalidad de cargos desviada del erario, la intrusión de la burguesía *ennoblecida* se agudiza, concediéndose una *iura regalia* postrema: traslación del *noetón* de la mente divina a la humana.

El fruto último de la *trahison de la bourgeoisie* (por más que esa "traición" pueda tildarse de simplificación mecanicista de una compleja trama de fuerzas y reajustes históricos) será el desahucio epistemológico del *aristocrático noetón* (y sus *nobles* variantes: *ratio exemplar* en la era teocéntrica, idea innata en la antropocéntrica - racionalista) por transvaluación en *nooúmenon*, exponente del afán burgués por desvelar el auténtico semblante del *yo*, salvando la anamorfosis (*super-yo*) inducida por la seducción gnoseológica del *noetón*, su alienante impacto sobre el *noûs* medio, para la superación de la *minoría de edad* de la razón. La metabiosis responde al influjo empirista insular: recusación de innatismo y sanción de la sustancialidad (la sustancia ignota es mimética o metéctica

reminiscencia *in re sensibili* del *noetón*, rememoración en los *sensibilia* de la razón ejemplar divina: la vida sonámbula nutrida de *εἰκόνες* será después el olvido del estado prelapsario).

La burguesía, instituido cuerpo vivo de la nación, redacta su *Cahiers de doléances* (restringida exacción epifenoménica de la causalidad final, suspensión de providencia divina y abolición de la ejemplaridad; abjuración de lo inefable, abstención de la intempestiva sustancia en favor de los mensurables accidentes -cantidad, cualidades primarias y secundarias: la magnitud cuantificable y sus unidades identificativas) antes de emprender el asalto a la Bastilla, y la fortaleza simbólica del Antiguo Régimen acometida (la revolución -sutil ironía de Tocqueville- "bautizó lo que abolía") no es otra que el *κόσμος νοητός*, ya reconducido por el racionalismo a innato microcosmos noemático (constelación de genéticos *νοήματα*). Adviene el derrumbamiento del poder absolutista, la lenta caída del *mundus intelligibilis* que lo sustentara: la idea innata, elemento de *Verstand* por intrínseco valor epistémico, replicante de la universalidad *ante rem sensibilem* de la razón ejemplar divina en el humano entendimiento, es desalojada de ese dominio, trasvasada a la *Vernunft*, dejando entonces de ser connatural ente inraintelectivo (*ens in intellectu*) para convertirse en puro ente (meta-intelectivo) de inferencia dialéctica (*ens rationis*) al servicio de los intereses prácticos de la implacable razón burguesa y su ética formalista: *νοητόν* (*ἐπιστήμη* *ante mundum sensibilem*) → *πράγμα* (sin raíz sensible por desafección empírica de razón práctica -*ante rem sensibilem*-, trans-inteligible, por ende).

El seísmo social es consecuencia de la expugnación del *κόσμος νοητός*, denodado esfuerzo de expropiación del *noetón* con profundas modificaciones ideológicas en consonancia con una visión pragmática de la vida, no contemplativa, que redirige la universalidad *ante rem* a la órbita de la *praxis*, sustrayéndola a la *theoría*: el imperativo apriorizado al *mundus sensibilis* en universal acomodación ética. El *noetón* deviene noumeno por transferencia del orden intelectivo al racional - práctico; la universalidad epistémica *ante rem* de razón ejemplar e idea innata (*intelligibilia ante res sensibiles*) muda a pragmática universalidad *ante sensibilia* de *nooúmena* (*rationabilia ante res sensibiles*) en notoria habilitación ética.

Así pues ... *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* ... Aventuraremos que la Ilustración comporta un cambio de paradigma con pérdida de gravedad onto-epistemológica por el *κόσμος νοητός* que presidiera las aspiraciones intelectuales de los alienados órdenes aristocrático y noble precedentes para reconfigurarse como mero reino racional - práctico de fines, arrebatada aquella

proyección por el *κόσμος αἰσθητός*, mundo mimético de deprimido ser y defectiva provisión noemática en la visión aristocrática.

La anástrofe cósmica (macro- y microcósmica: la subversión de mundos es reflejo de una distendida disposición del microcosmos psíquico, que desiste de su alienante ambición de lo ultraterreno como genuina *patria animae* para discurrir en una actitud más terrenal, reforzada orientación práctica de su mirada al orden humano que deponga la anamorfosis psíquica suscitada por la abducción del *κόσμος noetós*) encubre un embate fenomenista a las posiciones onto-epistemológicas del *noetón* platónico que repercutan en su estatuto metafísico (inmutable subsistencia en sí / inteligibilidad *per se ante mundum sensibilem*, sin intervención de *medium in intelligendo*, especie mediadora en la abstracta libación de inteligibilidad *in re*, o ella misma *formalis ratio intelligendi* como *species intelligibilis - qualitas mentis*, representación intramental de la esencia en su inteligibilidad previa a la génesis actual del universal *post rem*: prevalente anteposición aristocrática de *τὸ νοητόν* y sus vestigiales variaciones a *τὸ ὁρατόν*), hipocodificado provisionalmente nóumeno tras la implosión óptica (la *realitas* disminuida de la esencia, deudora de la ejemplar inteligibilidad *ante rem* de una *ratio exemplar*, no reportaba universalidad *in re* sino potencial universalidad *post rem*, dado que la *quidditas rei*, en su entidad metafísica de tal, se postulaba *neuter ex se*, indiferente a singularidad y universalidad) y detracción ulterior de virtud epistemológica. La transmutación del *noetón* en *noóúmenon*, la preterición de la cláusula «*ante rem sensibilem*» de universalidad en el perímetro tapiado de la ciencia, deslizada al terreno de la praxis volitiva, sella el acta de defunción epistemológica de la metafísica, como la opacificación del universal *in re* lo hiciera con la teología, privada de la asistencia de una metafísica estancada en la vía de la *quidditas*, sin solución de fuga significativa, centrada en el *ens univocum* apolar.

El nóumeno es pieza basal en la cristalización de la burguesa visión ilustrada. Con él se consuma el *epistemicidio* del *noetón* (su *ontologicidio* se había perpetrado con la reversión en idea innata): el ancestral arquetipo platónico, paradigma ontológico de inteligibilidad *ante rem sensibilem*, pierde su intangible subsistencia autofundada (forma intrínseca a los objetos sensibles, no *post rem* o *intra intellectum*)⁶ por intraposición a intelecto divino o humano. Aún en

6 La crítica de Aristóteles es premonitoria, presagiando el oscuro destino de las formas inmutables y eternas subsistentes en un mundo metafísico jerarquizado: la sustancia de cada cosa sería *lo que le es peculiar* (*τὸδε τι*). Los conceptos generales residen *in re*, no son previos a las cosas particulares (*ante res sensibiles*), la salud tendría únicamente expresión real como virtud de sanos individuos existentes. La sustancia primera (*οὐσία πρώτη / ὄντος οὐσία*), esencia por excelencia (*οὐσία κατ' ἐξοχήν*), se designa deicticamente, los demás predicados son (verbo atributivo) análogos (*δευτέρα οὐσία*); frente a ellos, la provisión de accidentes aporta

tesitura epistemológica de razón ejemplar o idea innata (*ens intelligibile ante rem sensibilem*), será despojado después de ese indumento como *ens rationis*, deslindados *Verstand* y *Vernunft* (emplazamiento transintelectivo en el dominio de la segunda como *fictum rationis: rationabile obsequium ante rem sensibilem*). La universalidad del nómeno en su ininteligibilidad (inmunidad a la homologada función sintética de formas apriorizadas de inteligibilidad) ha dejado de ser epistemológica para ser sólo axiológica, mudando el *epistéma* «ante rem» en *ratio - finis* «ante actionem». Ejemplaridad y universalidad ante rem no son indicadores gnoseológicos, sólo tonalidades morales de la acción emanada de una voluntad autónoma conforme a fines racionales que se dicta a sí misma (fines no naturales, sobreposición al determinismo sensible).

Si pudiera marcarse el *noetón* platónico con un inestable núclido emisor de radiación γ para una diagnosis del pensamiento occidental por exploración del devenir histórico de dicha figura, se detectaría actividad radiactiva con intermitentes destellos de inteligibilidad ante rem sensibilem en razones ejemplares (escolástica), *intelligibilia* inmanentes del espíritu subjetivado (gnoseología genética de Ockham), ideas innatas (racionalismo cartesiano) y *νοούμενα* (idealismo transcendental), sucesivos portadores de concentraciones decrecientes del radioisótopo testigo prendido germinalmente al *noetón*. Recapitulemos las fases evolutivas por análisis de constantes de decaimiento radiactivo:

Onticidio subsistencial del *noetón*. Colapso óntico del *noetón* en subsistencia abscisa por transposición a entendimiento divino o intrasubjetivación como idea innata (*noetón* → *ens intelligibile ante rem sensibilem in divino / humano intellectu*, antecedente: *intelligibilia* endógenos de la epistemología ockhamista). En su inicial reinvenición como razón ejemplar conserva la calidad ontológica de una entidad extrasubjetiva (*extra humanum intellectum*), no la primigenia subsistencia disociada que le confiere su ensidad frente a la de otras ideas del *kósmos noetós*, pero sí la atenuada traza ontológica de una razón de inteligibilidad *supra animam* garante de la *rectitudo rei* que haría de la verdad una adecuación *ad realitatem* de la inteligencia humana. La idea innata expide una causa

inherencias al sujeto de predicación (*esse in*, ser inherencial -*esse inhaerens*- de accidente absoluto / *esse ad*, ser adherente -*esse adherens*- de accidente relativo); *forma informans secundum quid*, el accidente está circunstancial, no esencialmente, en el sujeto de inhesión. Aristóteles, *Metafísica* V, 8, 1017 b 23-26: "Se llama *οὐσία* a la esencia (*τὸ τί ἦν εἶναι*, *ἡμῆις* avicénica?), cuyo enunciado (*λόγος*) es definición (*ὁρισμός*), también se dice que es la sustancia de cada cosa (*οὐσία ἐκάστου*). Sucede, por lo demás, que la sustancia se denomina tal en dos sentidos: de un lado, sujeto último (*τὸ ὑποκείμενον ἑσχατόν*), ya no predicable de ninguna otra cosa; de otra parte, lo que siendo algo determinado (*τὸδε τι*) es separable. Tal es la *μορφή*, forma específica (*εἶδος*) de cada ente".

real proporcionada a su contenido, pero en sí misma tendría semblante noemático.

Epistemicidio del *noetón* por destierro a los confines de la razón pura (*noetón* → *epistéma* innato → *nooúmenon* - *ens rationis*), subsecuente a la demarcación de dominios privativos *Verstand* - *Vernunft*. La censura del innatismo impugnará la universalidad *ante rem sensibilem* en factura epistemológica. En efecto, el *nooúmenon*, en tanto producto meta-intelectivo de génesis racional (fórmula menos disuasoria sería *λογόμενον*, *cosa razonada* - *ens rationis ratiotinatae*-, más que *cosa pensada* pero *ininteligible* por extraña a conceptos puros de *noús*, de no ser por la polisemia de *lógos*, aquí alineado con *Vernunft*), transgrede la universalidad *ante rem* potenciada por la inteligibilidad. La aprioridad de las ideas innatas recae en formas subjetivas puras de inteligibilidad (espontánea noogénesis) sin gravamen epistemológico en sí mismas, vacías de carga sensible.

Las categorías kantianas son sólo útiles vectores de inteligibilidad para procesar *data* empíricos, el diédrico esquema transcendental conecta el concepto puro de comprensión (no concepto empírico -abstracción de lo común a multiplicidad de percepciones- ni concepto sensual puro -dibujo mental de lo común a diversas figuras geométricas, no basado en imágenes visuales objetivas sino en un esquema noésico conector, el monograma de la imaginación pura *a priori*, regla que permite a esta potencia psíquica trazar una forma genérica que dota de significado al concepto sensual; las imágenes son únicamente viables a través del esquema-) con la impresión sensible para rendir veraz conocimiento (la intuición subjetiva es encausada discursivamente como una representación de objeto); los fenómenos naturales sólo son *objetivamente pensables* cuando las percepciones sensoriales pertinentes se encriptan en conceptos puros de entendimiento por intervención de un mediador, el esquema transcendental, que une significativamente *pensamientos vacuos, sin contenido, e intuiciones ciegas sin conceptos*, de manera que la arquitectura epistémica se revela constructo *a posteriori*: la universalidad (tal como se concibiera en las gnoseologías clásicas, realistas o formalistas) que pudiera mediar el concepto de entendimiento es *post rem sensibilem*, el *datum* sensible se comprende *a posteriori* bajo una combinación de formas de inteligibilidad apriorizadas en su génesis a la experiencia de los *sensibilia* pero demandantes de tal *ἐμπειρία* para la elaboración del científico juicio sintético (el juicio esquematiza los conceptos *a priori*, aplicándolos a cada síntesis empírica; el esquematismo transcendental del juicio proporciona una regla de subsunción de intuiciones *empíricas*; la *hipotiposis esquemática* asocia un concepto urdido por la inteligencia cognoscitiva a la intuición correspondiente *a priori*, opera mecánicamente con apariencias dadas, presentaciones

directas de objeto en forma demostrativa, subsumiéndolas en conceptos, supe-
ditada a reflexión transcendental, repelido el uso analógico, en contraste a la
hipotiposis simbólica revertida a conceptos puros de razón, facultad amparada
en *nooúmena*). La desvirtuación epistémica del *noetón* como nómeno restaura
la universalidad *ante rem* en parámetros estrictamente racionales, ya no episte-
mológicos: universalidad *ante rem* del imperativo moral o la proposición sinté-
tico - práctica *a priori*.

El pulso entre *θεωρία* y *πράξις* se decanta con el ascenso y clímax del es-
píritu burgués del lado de este último, acorde a su misma visual frente al prisma
aristocrático, desamortizado el *noetón* por deflación onto-epistemológica como
nómeno, pese a ser un bien ya enajenado, no en *manos muertas* beneficiarias
de abintestato, sino prorrogado en la heredad apócrifa de una víspera fría.

Los abstrusa ingeniería ideológica del orden aristocrático se resiente, caen
sus tortuosos sintagmas por la acusada dilección empirista de la Ilustración,
siempre la sombra de Inglaterra planeando sobre el intrigante espíritu de la bur-
guesía: la Revolución Gloriosa de 1688 es *incruenta* precursora de las sangrien-
tas revoluciones burguesas del continente (el empirismo inglés del XVIII atenta
contra el sueño dogmático continental). Nula condescendencia con la sustancia,
sustrato ignoto de cualidades perceptibles, residual expresión mimética o me-
tética *in re sensibili* del *noetón*, reflejo en la creación de razón *ante rem* divina.
Su derrota asesta un golpe certero a la metafísica. La supresión ontológica del
enunciado sustancial acarreará a esa disciplina la rescisión del acta de ciencia.
La desvitalización epistémica del *noetón* como nómeno sentencia a la metafi-
sica (ciencia eidética que sobrevive míseramente ensimismada tras la revoca-
ción del acta epistémica a la teología a la que prestara sus servicios por el nomi-
nalismo tardomedieval. Cercenado el nexo de la ejemplaridad, el *ens commune*
atrapa a la metafísica).

El teatro isabelino era ya un "nivelador" espacio social sin clases, dispen-
sadas las representaciones de las sofisticadas arquitecturas escénicas y sin cons-
tricciones moralizantes al lenguaje dramático, articulado en cromáticos y flexi-
bles registros expresivos, de acento senequista, sin fidelidad "arqueológica" a
hechos históricos (presentación del mal en su cruda intensidad, morbosas pasio-
nes que desafiaban la dictadura puritana). Los finos trazos de autos sacramenta-
les o pastorales se acedan, un derroche ahora de trazos gruesos que tiñen de
ironía el diálogo tragicómico, agilizado por el *blank verse*, pentámetro yámbico
carente de rima. Renuncia a la unidad de espacio, tiempo y acción reglada en el
drama continental desde la *Poética*.

Por último, subversión de prelación relativa de mundos en el plan cognitivo: el *kósmos horatós* eclipsa al *noetós*, reducido a reino ideal de fines para sobrenaturalizar al hombre o rescatarlo del determinismo causal, alimentando su ilusión de libertad ("En tus soberbios reinos, Natura, esclavo y grave huésped [...] soy")⁷. El entendimiento se instala en el régimen isostático de apariencias, centrada la *epistème* en él (intelecto y razón dianoética confluyen en el fenómeno de ser), escudado el primitivo *tò noetòn tópon* en una imperativa razón práctica, ya no utópica inextensión de subsidencia ontológica e inteligibilidad antepuesta al mosaico sensible, sino alentadora constelación de *nooúmena* que subsidian fines.

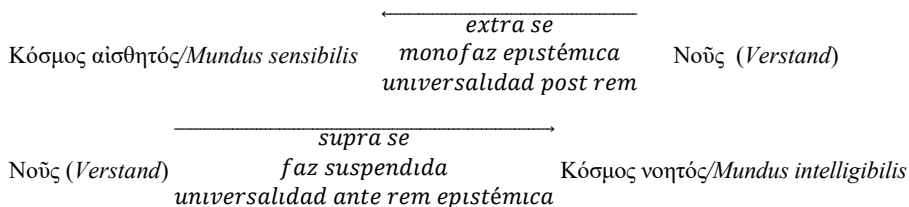
Así pues, la transformación de *noetón* en *nooúmenon* supone el desplazamiento de la universalidad *ante rem sensibilem* del plano intelectual (mediada por la inteligibilidad) al plano racional práctico (la *praktische Vernunft* es exponente de la voluntad como sublime potestad racional): no cabe universalidad *a priori* (*ante rem*) sino en un programa ético vertebrado en máximos imperativos. La universalidad de curso epistemológico es *post rem sensibilem*.

Noetón (kósmos noetós) → ratio exemplar in divino intellectu (teocentrismo) → *Idea innata in humano intellectu* (antropocentrismo)

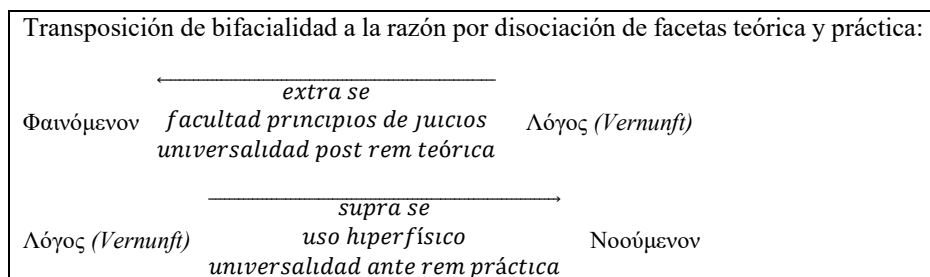
Diferentes versiones de ser inteligible *ante rem sensibilem* (paradigmas epistemológicos de universalidad *supra* / *ante rem*).

↓

Nooúmenon (ens rationis meta-inteligible, ilusión racional de inevitable fuga prosiológica a lo incondicionado). Paradigma axiológico, no epistemológico, de universalidad *ante rem* (universalidad de imperativos de la razón práctica apriorizados al determinismo de la circunscripción sensible).



⁷ Giacomo Leopardi, "Último canto de Safo", *Cantos IX* (Barcelona: Planeta, 1983), 34.



Tales son los conductos filosóficos del afianzado orden burgués. La predilección por el *κόσμος ὁρατός*, la disidente apuesta por la inquieta *δύναμις* en detrimento de la estática *ἐντελέχεια*, fin en sí misma, y el ámbito metasensible de ser (anámnesis del *κόσμος νοητός*), la potencia activa sobrepuesta al inmovilismo del acto; la *possibilitas* y el ser *in fieri*, siempre en proceso, sin reposo, la *μεταβολή*, antepuestos a la *actualitas* y al indemne *factum essendi*, preludio de la concepción evolucionista e indeterminista de la naturaleza. La liza entre el entelejético *νοητόν* que incita a la contemplación y a la elevación sobre las apariencias y el dinámico *ὁρατόν* que demanda un compromiso activo con la realidad, entre *στάσις* y *κίνησις*. Más adelante, con la revolución industrial, siguiendo el rumbo de la burguesa inclinación por la *πρᾶξις* en perjuicio de la *θεωρία*, despuntará un sentido de la *ποίησις* que primará al *ποίημα* sobre el *νόημα*, como antes ocurriera con el *πρᾶγμα* (será en aquel, resultado de su actividad productiva, en el que el proyecte su esencia el *Homo faber*, con el riesgo consiguiente de alienación)⁸.

Atrás la *traición de la burguesía* al noble ideal teórico, la revolución industrial recuperará la *ἐνέργεια* en dilatada ablación de *ἔργον*, y en esa prosecución la *práxis* enmudece ante la *poësis*, denunciando el olvido por parte de la indolente élite burguesa de su espíritu original y de la ética universalista *supra mundum sensibilem* que lo sostuviera, intransigente con los derechos de una oprimida clase subalterna, la obrera, indiferente a sus reivindicaciones, infausta situación que ella misma padeciera frente a la nobleza antes de la revolución que lleva su insignia. Y, de nuevo, la inflexión histórica en el progreso de la economía rural, el trabajo artesanal y la tracción animal a la economía urbana y la mecanización de los medios de transporte y producción en cadena apunta al reino anglosajón, que siglo y medio atrás zozobraba ante el Lord protector de la Mancomunidad desgarrada por una regicida guerra civil abocada a la represión de la *república coronada*: el influjo empirista instaría a repudiar el innatismo,

⁸ Vicente Llamas, "Poësis y alienación en la dialéctica materialista", *Carthaginensia* 35/68 (2019): 443-483.

conminando a la abjuración de la sustancial inteligibilidad *ante rem sensibilem* del *noetón* y sus secuelas en favor de la ética racionalidad *ante rem* del *nooúmenon*, que resalta el valor de la *praxis* individual con vocación universalista en el orden comunitario (irremediablemente truncado el sueño dogmático del *εἶδος* o del universal epistemológico *ante rem*, la reflexión ética no gravitará ya sobre actitudes e hipotéticos imperativos de acción orientados a un superior designio sobrenatural -ética materialista, heterónoma, deslumbrada por un *summum bonum* transcendente-, sino que forjará una moral de intenciones puras que permitan al sujeto ético desenvolverse en un sólido marco cosmopolita, iluminada la voluntad activa por fines intrínsecos -*ante rem sensibilem*- en aséptica contención empírica -ética formal, autónoma-: la excelencia moral sería nouménica, sin relación directa con la felicidad, la conexión virtud - felicidad sólo podría establecerla una vigilante causa suprema no necesariamente existente, garante de la adecuación moral al perfecto y universal imperativo: la ley no ha de ser indulgente, benignos decretos de penumbra, antes bien, ha de mostrar su máxima pureza frente a las flaquezas humanas), mas la profunda transformación de la vida cotidiana por la organización sistemática del trabajo y la automatización de los complejos fabriles conmocionará a una razón práctica que ya renunciara al sueño dogmático, desfigurándola, arrastrándola al tumulto de la *poíesis* y el *érgon*.

El embrión de ese diagrama orgánico es también británico. A la noumenalidad del *εἶδος* que tiende su oficio a la *πρᾶξις* seguirá su fenomenalización como motivo de procesión existencial sin pautas esenciales, y a esta, la *poiematización*: el *zôon praxikón* se retrae en beneficio de un peculiar ser natural que se produce a sí mismo a través del *érgon* según la medida y necesidad de su especie (y de todas las demás), en la conformación de su mundo objetivo se realiza como ser genérico, y el producto del animal pertenece a su cuerpo físico (*βιοποίημα*). Ergónica *Naturwesen*, el hombre se abre al entorno en su actividad productiva, la *poíesis* irradia estructuralmente todas las expresiones de la vida humana (viraje inquisitivo de *πρᾶξις* a *ποίησις*).

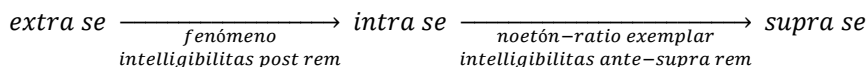
El relieve que tuvieron *πρᾶξις* volitiva y *νοούμενον* en la escena filosófica moderna lo adquieren *ἔργον* y *ποίημα* en la contemporánea, inspirando, no tanto tribulaciones sobre la conducta humana y una libertad nouménica que soporte las imputaciones de una férrea ley moral (voluntad libre = voluntad práctica sometida a ley moral, simple "comprensión de la necesidad" -*die Einsicht in die Notwendigkeit*- para Hegel), ajena a la razón especulativa y la causalidad natural (*ante mundum sensibilem*), cuanto disquisiciones centradas en el individualismo técnico, disensiones sobre la polémica mecanización del rol y el desempleo tecnológico. A la ética universalista de máximos (*magna moralia*) e imperativos

absolutos *ante rem* la desbancará una ética globalista de mínimos (*minima moralia*, sin elucubraciones sobre la "vida dañada") y activos relativos *post rem*: el universal *ante rem* ha sido derruido, minado en su último foco de resistencia, la razón ética.

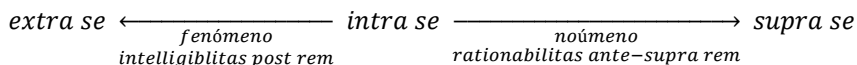
Si el signo *post rem* ondea en el campo de inteligibilidad con el moderno *epistemicidio* del *noetón* (*trahison de la bourgeoisie*), relegada la cláusula de universalidad *ante rem* al dominio racional, la *poematización del eídos* ($\epsilon\acute{\iota}\delta\omicron\varsigma \rightarrow \pi\omicron\iota\eta\mu\alpha$) en la revolución industrial y la subsiguiente rebelión proletaria (*propaganda por el hecho*: el impacto de la acción tendría más eficaz repercusión que el sencillo ejercicio de *lógos*) sacrificará la divisa *ante rem* para generalizar indiscriminadamente el lema *post rem*. No hay razones *ad supra* (*supra rem*), la universalista faz *supra se* del *lógos* ha sido depuesta, como antes lo fuera la del *noûs* con el *epistemicidio* del *noetón* y la confesión de ametropía genética de aquel, un contumaz *lógos* monofacial se arroga el poder, privado de la ilusión racional de transcendencia, inmerso en el *kósmos horatós*, abducido por la *techné*, apenas lacerado por ráfagas de nostalgia ante la pérdida de mirada *supra se*. Una nueva forma de alienación (*ad aliud extra se*), la del cálido solsticio del *ello*, frente al pacto fáustico de *vida fría* en que el yo superase la alienación transcendente y la anamorfosis que le impusiera el *noetón*, aún en su presunto vigor epistemológico. La universalidad práctica *ante rem* del imperativo moral bajo la égida del noúmeno, la moral aristocrática del *lógos* y sus apriorizados ideales, declinan, abriendo paso al emotivismo, la visceral moral del *páthos* y las éticas democráticas de mínimos. Frustrados los ensayos de absoluto, prospera el más acusado relativismo.

III. LA ERA DEL *νοούμενον*. HIPOGÉNESIS DEL CANON BURGUÉS DE UNIVERSALE ANTE REM SENSIBILEM

Las escalas de peregrinación psíquica en la era del super-yo revelan a un *noûs* itinerante que "fabrica" a partir del fenómeno, *sensibile vestigium Dei* en la teofanía cósmica, una ficción. Alienta el intelecto viador la ilusión de una *ratio supra rem* para el mural de realidades envolventes sin reparar en el carácter ilusorio de la misma, empleando una lente correctora de su defecto congénito de convergencia (oftálmica generadora de una imagen virtual), la metafísica, alienante estrategia pretendidamente epistemológica:



El novedoso giro imprimido por la gnoseología genética de Ockham al itinerario agustiniano - bonaventurista anuncia, ya no a un *noûs* elevado competentemente como tal *supra se* (suspensión del estatus de ciencia de la teología por desacreditación de pruebas demostrativas de la existencia y providencia divinas, negación de certeza sobre los *essentialia* -atributos entitativos u operativos-; en jaque, asimismo, la metafísica tradicional por incognoscibilidad de la sustancia, sustrato opaco de cualidades mensurables; quiebra empírica de la noción de causa -límites a la inferencia causal-, devaluación metafórica de la causalidad final -fin epifenoménico- e individuación de los principios metafísicos de la realidad, numéricamente diversos en la pluralidad de singulares), sino a un *lógos* bifacial que acabará renegando de la metafísica como *ἐπιστήμη*, engañoso dioptrio rectificador de la ametropía natural del *noûs* (deficiencia de intuición intelectual) que sólo obra espejismos (*forma subsistens* o *esse purus* tomistas, por ejemplo) concediendo apariencia transcendental a constructos meta-empíricos reguladores de usos cognoscitivos, incondicionados *figmenta rationis* exentos de referencia objetiva, no unidades sintéticas gestadas por sucesivas reducciones inferenciales a partir del fenómeno de ser:



El *lógos* combate la alienación *ad supra* del *noûs* medio al asumir el carácter de ilusión "óptica" (espejismo de razón) del objeto metasensible revestido de apariencia transcendental. La razón de inteligibilidad *ante rem sensibilem* cifrada en la idea ejemplar es transferida a la idea innata, no sospechosa de influjo sensible (noemas huérfanos de correlativa obyacencia). Las formas epistemológicas *a priori* de universalidad serán después conceptos puros del entendimiento en los que la inteligibilidad *ante rem* de razones ejemplares o de ideas innatas se difumina, por ineptas cognitivamente vacías de contenido sensible (inconcurrencia del fenómeno). No cabe *intelligibilitas in re sensibili* pues la cosa no es inteligible sino a expensas de formas de inteligibilidad de espontánea génesis subjetiva, únicamente *intelligibilitas post rem sensibilem* (cauce del *universale post rem*) por procesamiento sintético categorial del fenómeno, esto es, la sensación inserta en formas apriorizadas de intuición sensible. La tesitura «*ante rem*» deriva en una simple posición trans-intelectiva de razón, sesgo de *umbra rationis* refugiada en la razón práctica. Crucial para los usos regulativos del entendimiento deja de ser la *intelligibilitas supra* (o *ante*) *rem* (aval de la metafísica como epistemología y de la causalidad ejemplar), suplantada por una *rationabilitas ante rem* que redimensiona racionalmente (campo de la *Vernunft*) al ser de fenómeno (dominio ontológico del *Verstand*) en la ilusoria ensidad

metafenoménica por ausencia de interés sensible *a priori* en las máximas de la voluntad. Si el sueño de la razón engendra monstruos, su insomnio trasciende las unidades de síntesis categorial para generar *νοοῦμενα*.

Las estaciones del itinerario psíquico devienen, reificadas o sustancializadas, vértices de un triedro ontológico que subsidian noticias intuitivas primordiales o ideas innatas (*extra animam* → *res extensa* / *intra animam* → *res cogitans* / *supra animam* → *res infinita*), mutando con el idealismo transcendental en unidades incondicionadas de síntesis meta-inteligible, netamente racional (fantasmas de razón transgresores de la competencia del entendimiento). Transposición de la formalidad «*ante rem*» alusiva a las atribuciones epistémico - abstractiva del *Verstand* e inferencial silogística de la *Vernunft* al proskenio de figuración y uso inferencial dialéctico de la última, socavada la solvencia ontológica de la ensidad en su condición nouménica de disposición estrictamente racional de la cosa. La causalidad ejemplar ha caído definitivamente.

La fe ilustrada en el progreso ilimitado del hombre a través del conocimiento, la ciencia en particular, degenera en una fe técnica con la paulatina degradación del cariz aristocrático del saber. La radical especialización, la ausencia de cosmovisión o de universalidad en infinidad de epistemologías regionales, la vocación de periferia y la propagación del discurso epilógico a escenarios marginales, convertirá al *γνώστης*, no en sabio, sino en ofuscado técnico, adicto a la implementación de eficaces algoritmos. Las sucesivas fases del pensamiento occidental son también los períodos de alternancia hegemónica de clases sociales contendientes: la filosofía antigua es aristocrática, su ejercicio concierne a los que se consideran a sí mismos *ἀριστοι*⁹. La nobleza medieval destina a sus descendientes menores a la carrera eclesiástica. De las escuelas monásticas, en auge desde la *Admonitio generalis* por imperiosa necesidad de una burocracia estatal formada para desempeñar labores administrativas en la reforma carolingia, surge el *scholasticus*, cuyo título más alto fuera el de *magister theologiae*, tras los de bachiller bíblico y sentenciario, con una sedicente presencia menor del *magister artium*, encarnación del espíritu de independencia de una naciente burguesía que habría de suceder a la nobleza con el gradual desplazamiento de

9 Los *νομοθετης* de la polis arcaica (Solón, agitador de anfictiones en la Primera Guerra Sagrada, y los cauces legislativos de una constitución en ciernes, la cancelación de abusivas hipotecas, la supresión de impuestos excesivos hasta la *ισονομία*, fórmula de igualdad legal redentora de la nueva riqueza frente a los concentrados privilegios de antiguos terratenientes), los *ἄρχοντες* de la polis aristocrática, desestabilizada por la prosperidad del comercio y la agudización de conflictos sociales internos a las ciudades-estado (*στάσις*), ... Los miembros de la clase dirigente eran calificados de *ἄριστοι*, virtuosos eupátridas (*εὐπατρίδαι*) que ejercían el poder político consolidando una *ἀριστοκρατία*, al tiempo que controlaban la economía por la propiedad de la mayor parte de las tierras (timocracia que acabará engendrando plutócratas).

las escuelas catedralicias por las urbanas, dando muestras de su convulsa eclosión en infortunados episodios (Condenaciones de París, ...). El moderno libre-pensador acabará cobrando pleno protagonismo con el giro de la visión teocéntrica a la fisio-antropocéntrica.

Aristocracia, nobleza y burguesía son los segmentos sociales que marcan, en sus respectivos apogeos, la transición de filosofías antigua, medieval y moderna. *Noetón*, *ratio exemplar* y *nooúmenon* son sus más elevadas apuestas onto-epistemológicas y/o éticas. Las dos primeras, soluciones de universalidad - inteligibilidad *ante rem* que apuntan a la ensidad del ser (la *ratio exemplar* resulta de la intraposición del *noetón* al entendimiento divino, y la versión racionalista del *esse intelligibile ante rem sensibilem* sería la idea innata, reelaboración congruente con la visión antropocéntrica imperante). El *nooúmenon*, por su parte, es rédito de la metábasis trans-intelectiva del *noetón*. La idea innata se desvirtúa epistémicamente, descolgándose del entendimiento, para convertirse en producto inevitable de génesis racional, sugerente fantasma de razón, ya no *ἐπιστήμη* nativo cual fueran los innatos *intelligibilia* cartesianos, sino fruto de síntesis sofística: *rationabilia* endógenos sustituyen a genéticos *intellectualia ante rem sensibilem*; los únicos *intellectualia* sin deuda con la sensibilidad (*ante rem* o *a priori*, por tanto) serían los conceptos puros de entendimiento, estériles formas apriorizadas de inteligibilidad sin virtud epistémica en sí mismas, ayunas de carga empírica (portadoras de inteligibilidad *ante rem* como espontáneas figuras noógenas, las categorías vierten a la noticia sensible). La intuición empírica es investida de la universalidad (*universale post rem sensibilem*, por consiguiente) que le infunden las categorías en unidades de síntesis conceptual, son estas simples vehículos de inteligibilidad *a priori* que *hacen inteligible* lo fenoménico, epistemológicamente inertes sin material sensitivo, como las formas *a priori* de la sensibilidad no son registros sensibles en sí, confieren forma sensible o fenomenalizan formalmente al objeto afectante, su materia. La luz no se alumbra a sí misma, alumbra a los seres que irradia. En esa completa mistificación epistemológica del *noetón* como *nooúmenon* se desvanece todo atisbo de inteligibilidad *supra* o *ante rem*. La sombra del empirismo es más alargada que la sombra afilada del ciprés susurrando al *alter ego* de Delibes el inventario simbólico de lo efímero y lo inmarcesible, un cortejo de fantasmas conspirando en la memoria inversa del exilio: cada golpe, cada espasmo, cada aflicción, exhumados en la soterrada maquinaria del mal).

La ejemplaridad en su connotación teofánica, expandida entre las polaridades *ante rem* e *in re* de la universalidad, es desterrada definitivamente de la escena filosófica, sólo persiste en delineación (implicación) ética, cimentada en la proyección del imperativo que prescribe el *sollen Sein* rigiendo la conducta

humana. Con la transvaluación meta-intelectiva del *noetón* en *nooúmenon* se esfuma la epistémica universalidad *ante rem*, y por envolver el nóúmeno a la ensidad (aun no restringido a esta, concepto de mayor extensión), la transducción supone asimismo la condena final de la inteligibilidad *in re* (universalidad *post rem* en acto cosechada en las gnoseologías medievales por mediación de la *species intelligibilis*, *medium in cognoscendo* o *formalis ratio intelligendi*, subyacente a la singular contingencia del objeto de conocimiento en algunas de ellas la realidad *secundum quid* de la *quidditas rei sensibilis*, portal *in re* hacia la universalidad *ante rem* de la razón ejemplar concretada en el espacio - tiempo; en el nuevo escenario, fenomenalidad e inteligibilidad del fenómeno de ser se pliegan a formas *a priori* de sensibilidad e intelectualidad, indicadores de aprioridad subjetiva: la universalidad, en la acotación especificada, se corresponde con uno de los niveles de aprioridad del sujeto transcendental -uso transcendental de sensibilidad y entendimiento-), accesoria a la denegación de estatuto ontológico al *ser-en-sí* (posición onto-epistemológica absoluta que sucumbe al asalto del espíritu burgués, decayendo en un ininteligible engendro de razón: el más altivo paradigma de ser y de conocimiento abatido como *figmentum rationis*). La única universalidad *ante rem* que resta, reiteremos, es la de los imperativos (*a priori*) de razón práctica, por estricta prestación a esa vertiente racional del nóúmeno.

Una pretenciosa metáfora: la secuencia de transfiguración «*νοητόν* → *ratio exemplar* → *νοούμενον*» redundaría en la pérdida de valor aristocrático del conocimiento, la declinación de su ulterior nobleza y la exhaustiva demarcación del ser, delusorias las elevadas expectativas ontológica y gnoseológica de las viejas clases soberanas, resistiendo residualmente trazas de aquel aristocrático numen o de su nobleza posterior en el ideal ético burgués. La burguesía reclama sus fueros, acabando por relegar a la teología en el legado que condensa su espíritu, la *Enciclopedia*, eslabón último del conocimiento y la moral para la escolástica (teologías *ex ratione* o *ex corde extra patriam animae*), ahora rama secundaria en el árbol de la ciencia, acompañada esa evolución (revalorización de artes mecánicas, tradicionalmente desdeñadas frente a los saberes nobles: la dedicación a tareas materiales deja de considerarse abdicación de la dignidad del espíritu humano) de un progresivo deterioro del cuerpo aristocrático de la cultura, aún no el ordenamiento horizontal de poderes que propugna Nietzsche (*epistème theoretiké* y *epistème praktiké*, saberes especulativo - contemplativo y práctico, ordenado a la actividad ético - política, aventajados por la *epistème poietiké*, el saber productivo). De los *ζωα θεωρητικόν* y *πράξικόν* al *ζῶον ποιητικόν*. Los tres saberes discernidos por el Estagirita en *Tópicos* (VII.6, 17),

theoretiké, praktiké y poitiké (los dos primeros distinguen formas de λόγος o de διάνοια) censan los fenotipos antrópicos de estamentos en conflicto¹⁰.

Más allá de la devoción ilustrada a la *ποίησις*, el arte productivo en acepción más laxa que la *τέχνη*, la dinámica estructural de la fabricación más que el proceso de confección que inclinará del lado del λόγος ("hacer cosas con" y "en virtud de un patrón"), sobrevendrá el imperio del *ἔργον* (el dativo *ἔργοι* es más incisivo: lo acaecido, lo sucedido en la realidad, frente a lo *λόγοι* o *μύθοι*, lo simplemente "dicho" o relatado. La valoración "laboralista" del *έργον* es rastreable en la tradición prefilosófica griega)¹¹. El *ζῶον λογικόν* es derrocado por el *ζῶον ἐργονικόν* de la era industrial, la del *Homo faber*, al que revezará después un *ζῶον τεχνικόν* (concertado aquí un valor muy específico para la *τέχνη*, su esquivo sentido originario -proliferación de *téchnai* propiciada por el ocio-, tan difícilmente adaptable al actual, proverbial para el hombre prometeico, el *ζῶον τρίπουν* del enigma de la esfinge).

La tiranía de la utilidad en la visión poiética contemporánea es patente en la anteposición heideggeriana del carácter *Zuhanden* ("a la mano") al *Vorhanden* ("a la vista") en la analítica fenomenológica del *Dasein* y su trato ocupativo con los entes no - *Dasein*: no dos "capas" o niveles ontológicos sucesivos, sino dos aspectos yuxtapuestos de la *mundiformidad* de las cosas, inscritas en el horizonte de ocupación pragmática del *Dasein*, en su *Umwelt*, aferencias de su *circummundaneidad*, preferente la disponibilidad a la visibilidad, cuya relativa prelación testimonia la imposición final de la *ποίησις* a la *θεωρία*: *ποιέω* sugiere una desviación léxica del "hacer con cosas" (o el proceso creativo: *no-ser* → *ser*) al quehacer intelectual o la producción en el plano del *lógos* - discurso.

Si Aristóteles encomienda la comprensión del origen sensible de las predicciones a una razón declarativa, un λόγος ἀποφαντικός que blande rígidas categorías, Heidegger se avendrá a la situación antipredicativa de la vida fáctica para una indagación preliminar del entorno del ser, anteponiendo el "cómo hermenéutico" (*hermeneutisches Als*) al "cómo apofántico" (*apophantisches Als*): el desvelamiento del ente mundiforme como "algo a la vista" (*Vorhandenheit*) apareja una interpretación apofántica del mundo que parte de una comprensión anterior, hermenéutica, del ente cuya esencia no es *Existenz* como "algo a la mano" (*Zuhandenheit*), integrado en el decurso vital (no cabe interpelación apofántica del mundo sin previo despliegue del mismo a la luz hermenéutica de la

10 Diógenes Laercio, *Diogenis Laertii vitae philosophorum* (Oxford: Clarendon Press, 1964), 5. 28: "dittòn einai tòn katà philosophían lógon, tòn mèn praktikón, tòn dè theoretikón".

11 Juan Carlos García-Borrón, "El trabajo, gran olvidado de nuestra tradición filosófica", *Scripta Nova* VI/ 119 (2002).

vida fáctica, la misma articulación del enunciado apofántico -cópula incorporada a una composición sintáctica "sujeto + predicado"- presupone en sí una acción hermenéutica). El *lógos apophantikós* afrontaría al ser como *οὐσία* - presencia sustantiva (la visión teórica o inteligible abierta a los *eidé* del *kósmos noetós* que incentiva el ejercicio metafísico sobre el objeto manipulable, un "conocer" representativo y un "significar" figurativo o empírico - reproductivo asentado, según el filósofo de Meßkirch, en el principio de utilidad¹². El progreso del ser a la entidad sería correlato del olvido - *Vergessenheit* de la diferencia ontológica, el ocultamiento del ser por *lo ente* en el que se habría fraguado la metafísica como disposición teórica). La insoslayable remisión al yo - conciencia intencional que es, a la vez, conciencia de sí (descripción de la *res cogitans* como *cogito me cogitare*) dejaría a las determinaciones formales de la dialéctica idealista de la conciencia "muy lejos de una interpretación de los estados de cosas fenoménicos del *Dasein* [...], de cómo este ente se muestra a sí mismo en su existencia fáctica, si no se practica violencia sobre el *Dasein* mediante nociones preconcebidas del yo"¹³.

Las "vanas cavilaciones" (así las califica García-Borrón) de la filosofía teórica, pese a la eticidad y el vitalismo que pudiera encubrir el duelo moral del *vir fortis* (ideal heraclíteo), tanto como el prestigio antisténico del *πόνος*, son despreciadas por el espíritu práctico de los constructores de acueductos y calzadas que fueran los romanos. El elogio del "hacer con materiales", promotor de civilización, es la premonición de un tiempo de impúdica complacencia en la producción técnica, sus vertiginosos avances, y el proemio a la poiematización del *eídos* y menosprecio de la *Lebensform* teórica. La anonadación del espíritu especulativo (mística renana), la renovada praxis calvinista y la proscripción de la universalidad *ante rem* a la que aspira el espíritu contemplativo, la del *noetón*, excavan el pasaje subterráneo hacia el *nooúmenon* que cobija aún al *sollen Sein* frente al desgarnecido *Sein*, sometido al determinismo causal de la naturaleza, hasta la dilución de la celosa vigilia racional (volitiva) en la pasión mundana,

12 Martin Heidegger, *Carta sobre el Humanismo* (Santiago de Chile: Instituto de Investigaciones Histórico - Culturales, 1955), 196-199: "La esencia del materialismo no consiste en la aseveración de que todo sea materia, sino más bien en una determinación metafísica según la cual todos los entes aparecen como material de trabajo. La esencia moderna metafísica del trabajo está prepensada en la Fenomenología del Espíritu de Hegel como el proceso -que se pone a sí propio en marcha- de la producción incondicionada, esto es, la objetivación de lo actual por el hombre experimentado como subjetividad. La esencia del materialismo se oculta en la esencia de la técnica [...] La técnica es en su esencia -en la historia del ser- un destino de la olvidada verdad del ser [...] arranca históricamente de la *τέχνη* como un modo del *ἀληθεύειν*, del patentizar al ente, como una figura de la verdad; la técnica se funda en la historia de la metafísica".

13 Martin Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 24 (Frankfurt am Main: Klostermann, 1975), 225-226.

una voluntad letárgica velada por el goce sensual, el entusiasmo por la innovación y la repulsa al monódico compás de lo estable, su cadente hábito sedentario: el interés sensible embarga a una potencia inmune hasta ese momento a los estragos del corrosivo azar, la asfixiante acreción metamórfica en torno al *κείμενον*.

Un *Homo oieconomicus* emerge de la ética reformada, atento a la administración doméstica en aras de una "casa - *οἶκος* perfecta y acabada" (*Política*, I), persiguiendo el más prolongado bienestar a través de una función de utilidad diferenciable, monótonamente creciente y convexa, que presume satisfacciones indefinidamente divisibles [$f(bien_i): \{bien_1, \dots, bien_n\} \rightarrow U$ (utilidad total de cierta combinación de bienes)]. Desierta la opción ontológica del *eîdos*, medra el hombre que se "fabrica a sí mismo al fabricar cosas" (alienación materialista), sin directrices eidéticas, víctima del oscurecimiento de esenciales *actitudes de valor* de la psicología fenomenológica de Spranger (en particular, la teórica, una búsqueda apasionada, sistemático - analítica, de conocimiento, la del destronado *Homo theoreticus*)¹⁴. Era de agresiva especialización o microvisión invasiva que no invita a la cosmovisión.

IV. IRRACIONALIDAD VOLITIVA Y CRISIS TRÓFICA DEL *νοούμενον*. ELEGÍA DIONISIÁCA DEL *τρόφημα*, UMBRAL DE LA ERA DEL *ΕΛΛΟ*

El hilo de seda que nos guía a través del laberinto de la *KrV* tiene como extremos a Ariadna y Asterión, fenómeno y nómeno, conduciendo a la *KpV*, no una auténtica dicotomía que restaure la dualidad cósmica platónica (o la diada ontológica: *τὸ ὁρατόν / τὸ νοητόν*, si este último elemento hubiera de tomarse como arquetipo óntico de subsistencia más allá del pórtico supralunar, forzando la propia etimología que no vulnera el nómeno en su neta consistencia de criatura de razón - *Vernunftwesen*). El pretendido dominio uránico de suprasensible ensidad sería el espacio - tiempo absoluto, hipótesis metafísicas de la filosofía natural de Newton, no deducibles, a diferencia del espacio y tiempo relativos, de las *Regulae Philosophandi* (el espacio relativo sirve de medida al primero, asimilándose a él en especie y magnitud, "no en número"). Cada nueve años, nueve hombres atraviesan las intrincadas galerías de la *KpV* buscando al redentor que les "libere del mal", quien, a su vez, ansía el paradójico final de esa noche infinita en la que resuena el monólogo interior del excéntrico narrador antinatural. La tensión héroe - monstruo, el templo de las hachas, el quimérico

14 Eduard Spranger, *Lebensformen. Geisteswissenschaftliche Psychologie und Ethik der Persönlichkeit* (Halle: Niemeyer, 1921). Edición inglesa: *Types of Men* (New York: G. E. Stechert & Company, 1928).

mar circundante, son simbólicos presagios en la fábula cretense de la nostalgia del nóumeno. El poeta lo adivinó en su memoria de arena.

Sensibilidad y entendimiento son las facultades cognoscitivas humanas, receptiva la primera, espontáneamente activa la segunda. Ambas potencias auspician los principios constitutivos *a priori* en relación al conocimiento (formas puras de sensibilidad e inteligibilidad, gestaciones maquinales de la última potencia mencionada las segundas, genéticas intuiciones las primeras), como la razón contiene los principios constitutivos *a priori* respecto a la volición. La sensibilidad procede intuitivamente o según intuiciones puras (formas *a priori* de la sensibilidad externa e interna: el espacio relativo era caracterizado en los *Principia* como dimensión móvil definida por suscepción sensorial de lo corpóreo, y el tiempo como duración) sobre las sensaciones procurando unidades de síntesis empírica (fenómeno = intuición empírica + intuición pura, materia y forma del fenómeno). El entendimiento opera cognitivamente por abstracción (no intuitivamente) y en modo inferencial inmediato subsumiendo en genésicas formas de inteligibilidad los fenómenos remanentes de la intuición sensible, rindiendo así unidades de síntesis categorial. A la función abstractiva del entendimiento, unificadora de la multiplicidad fenoménica (uso transcendental) se suma su cometido lógico - inferencial, misión reguladora de la elaboración de objetos (facultad de las reglas de construcción objetiva). El esquematismo transcendental sería solución de compromiso entre las dos facultades cognoscitivas por la radical heterogeneidad de sus polos. Si el juicio, fórmula estructural de acto de conocimiento objetivo inmediato, es figura epistemológica intermedia entre concepto puro de *Verstand* e idea de razón, el monograma de la imaginación sirve de nexo entre sensibilidad y entendimiento.

El hombre adolece de intuición intelectual que le permita acceder a las *cosas en sí mismas*, y ese congénito defecto cognitivo deja a las *Dinge - an - sich* fuera del campo óptico del *voûç* amétrope: la ensidad se sustrae a las formas puras de la sensibilidad (ineficaces, por ende, las formas sintéticas de inteligibilidad y los esquemas de inferencia inmediata respecto a ella), demandando, en todo caso, un espacio y tiempo absolutos, en clave newtoniana nada extraña al filósofo de Königsberg, esas hipótesis metafísicas serían formas puras de una denegada intelección intuitiva (como espacio y tiempo relativos lo son *de facto* de sensibilidad intuitiva, o las categorías de inteligibilidad abstracta). Espacio y tiempo absolutos así concebidos serían el portal del nóumeno en positiva inepción.

En rigor, la ensidad de la cosa es su ensimismamiento al margen de coyunturas espacio - temporales, ser absuelto de manifiesta *ob-yacencia* o inaparente

ad subiectum (irrelatividad a una conciencia perceptiva), disidente de un espacio - tiempo absoluto si este no resulta propiedad intrínseca de ser insondable sino ideal ámbito ontológico, refractario a contingencias. Si espacio y tiempo absolutos hubieran de ser formas *a priori* de sensibilidad pertinentes a la subjetividad transcendental, en tanto espacio y tiempo relativos incumbiesen al sujeto empírico, constituirían, entonces, el marco onto-epistemológico conjetural de objetividad transcendental (objeto *determinable* por formas apriorizadas de intuición), más que de ensidad.

Dos hipótesis basales en la ontología dualista de Newton, un tiempo absoluto que *fluye ecuamente*, sin relación a nada externo por su propia naturaleza, *verdadero de suyo*, y un espacio absoluto, infinito e inmóvil, *siempre igual a sí mismo*, brindarían el imaginario friso ontológico del objeto transcendental, la *cosa en sí misma* tampoco dice relación a nada extrínseco, ni siquiera a un *percipiens*. Ese espacio - tiempo desligado de la corporeidad y sus inherencias (accidentales cualidades, *quantitas* dimensional, ...) sería expresión, para el matemático de Woolsthorpe, de la omnipresencia divina (espacio absoluto = *sensorium Dei*) y signo de su omnipotente actividad (las hipótesis metafísicas se conjugan con dos hipótesis mecánicas últimas -Regla I-, la materia inerte y la fuerza activa divina, detraída la gravedad a los cuerpos como fuerza ínsita que pudiera amenazar la providencia: ningún indicio de masa gravitatoria, es la masa inercial límite entre dos fuerzas, *vis inertiae* y *vis impressa*, en un régimen dinámico de intercambio incesante de *momentum*). El nómeno en positiva denotación sólo tendría incidencia óptica en tal espacio - tiempo, bajo esa doble forma pura de inteligibilidad directa sería diáfano el ser, más allá de su apariencia, a un entendimiento intuitivo (no reflexivo - inferencial, amétrope): ¿confirmación de espacio y tiempo absolutos como formas genéticas de inteligibilidad (no generadas, aun espontáneamente como las categorías, no epigenéticas, sino innatas para el intelecto emétrope, como las intuiciones puras lo son para la sensibilidad en el *percipiens* amétrope), prescindiendo por entero de la sensibilidad y sus propias formas *a priori* (superfluas para un entendimiento que procediese intuitivamente por disposición natural, depuestas también las formas de inteligibilidad abstracta que operan en su génesis espontánea sobre el fenómeno)?

Tras la imagen de un cognoscente sin sensibilidad, sin inteligencia inferente ni reguladora de construcciones objetivas, se oculta la semblanza del Dios newtoniano que anticipara Henry More en su *Spissitude*, tan inútil para la ciencia como lesiva para la religión, no hipostasiado en el espacio - tiempo, pero manifiesto en él: "no eternidad e infinitud, sino eterno e infinito; no duración y espacio, sino que dura (por siempre) y está presente en todas partes; y existiendo

siempre y en todas partes, constituye el espacio y la duración" (*Scholium generale, Principia* III).

El espacio - tiempo absoluto podría estipularse escenario metafísico (hiperfísico) ideal del noumeno, cuadrante de inteligibilidad pura de un *noûs* naturalmente emétrope, dotado de intuición intelectual, carente, por tanto, de sensibilidad (fútiles las formas *a priori* de una facultad receptiva sensible en un horizonte metasensible) ... ¿Sería este el estado del intelecto *in patria animae*, superado el *status viatoris* de caída psíquica que pregonara la escolástica? ¿El alma en estado de naturaleza restituida, desprendida de *forma corporeitatis* o extinto su hábito de unitiva *forma vitae*, percibiría por intuición intelectual la forma pura subsistente, no diversificada individualmente, expurgada de materia o naturalmente anhilética, inteligible *per se / in se*, no *per medium intelligendi / in medio cognoscendi* (la especie inteligible, vehículo noético de universalidad *post rem*)?

Respuesta obviamente negativa: el *mundus intelligibilis*, más que un espacio - tiempo absoluto de consagración epistemológica u oportunidad intuitiva del noumeno, es un firmamento ético que rescata al sujeto empírico del régimen natural de causalidad, eximiéndolo de vicisitudes ontológicas, un mundo de fines que lo excusa de trances naturales, como si en él quedara en suspenso la *duración real*, el tiempo inorgánico de la memoria técnica, incurriendo en el tiempo ostensivo de la memoria vital. La intuición del noumeno dejaría atrás la aproximación externa a las cosas para captarlas desde dentro, esa intuición colocaría a la conciencia en el interior mismo de las cosas, no un acto estático de constatación, sino un contacto inmediato que *con-vive* la *durée* de la realidad en actitud de aséptico desinterés empírico. La concepción bergsoniana de la intuición podría estimarse enlazada a la vedada intuición nouménica: la intuición es *ella misma durée* en tanto acompañe desde dentro al proceso durativo de la realidad, y esa coincidencia de *durée* e intuición explica a esta como rechazo (oposición a la inteligencia abstracta, obstinada en el fenómeno, instructora de conceptos, inmóvil, disgregante de lo real). El *mundus intelligibilis* convoca a un grado preciso de vida metafísica fundada en un compromiso ético en el que la conciencia comparece como ámbito privilegiado de mostración de lo real, quebrantada la delimitación de externalidad e interioridad para espacio y tiempo como formas puras de intuición ("la percepción dispone del espacio en la exacta proporción en que la acción dispone del tiempo", abierto y dinámico).

El boceto de mundo inteligible en el contexto del idealismo crítico despliega su positivo contenido abriendo un canal epistemológico (no ontológico) más allá de la fenomenalidad del ser, un atrio orientado a la transfenoménica

ensidad. La fuga al nómeno, *phantasma rationis*, permite al hombre pensarse libre (*φάντασμα* / *φαντάζω*: *φαίνω* adquiere aquí una curiosa connotación, su raíz común a *φαίνόμενον*: el *νοούμενον* sería un "aparecer" - *φαίνομαι*, una epifanía o "fenómeno" de razón; *φαίνειν* y *νοεῖν* se entrelazan). La densidad negativa del nómeno apunta a la indeterminación (*indeterminada objetividad* de la idea transcendental e *indeterminación activa* de la voluntad en la esfera humana) contraria a la determinación formal bajo condiciones subjetivas de representación del ser fenoménico y a la natural determinación de las pulsiones humanas que apelan a la posición sensible del ser racional. El mundo inteligible kantiano se desmarca del *kósmos noetós* platónico, y en esa secesión el *noetón* sufre una recesión epistémica como nómeno. En la disyunción crítica (no ontológica) de dimensiones sustantivas, lo intelectivamente intuible (lo aprehensible - *ἐπισταμαι*- sin el concurso de formas espontáneas de inteligibilidad abstracta) ha perdido su hegemonía sobre lo objetivado en intuición sensible por contraído a puro ente de razón ante la indigencia intuitiva del entendimiento en la línea de la ensidad (para un *noûs* congénitamente amétrope, naturalmente incompetente como potencia intuitiva, el *ser-en-sí* es expresión de esa inanidad por abstractamente meta-inteligible o no procesable en formas apriorizadas de inteligibilidad, y en su cohesión ideal radica la clave del desenlace de la metafísica tradicional). Difícil instaurar una jerarquía ontológica entre los extremos de una solución gnoseológica bidimensional de realidad unívoca. La caracterización de la cosa en sí como *fundamento suprasensible del fenómeno*¹⁵ derivaría en la distinción *fenómeno de ser* y *ser de fenómeno* (fundamento transfenoménico del anterior, *être en soi* macizo, impenetrable, sin relación siquiera a sí mismo, susceptible sólo de descripción analítica como "ser que es lo que es" -Sartre-, no obstante el agotamiento ontológico del ser en el espectro completo de sus manifestaciones).

El bosquejo negativo del nómeno y la controvertida noción de *cosa en sí* marcan fronteras infranqueables al conocimiento en la espiral ascendente de la razón teórica, abriendo una nueva perspectiva en el orden racional práctico que permite al hombre descubrirse como ser facultado para hallar por sí los principios directivos de su acción¹⁶. El nómeno refrenda, en última instancia, la

15 Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft* [KrV], Kant's gesammelte Schriften. Herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Band IV (Berlin: Georg Reimer, 1903), A 277 - 278 / B 333 - 334; A 358 / B 379; A 494 / B 522 - 523; *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Ak. VIII, 215.

16 I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Ak. IV, 462: "Esa idea [mundo inteligible] denota algo que resta cuando excluyo los motivos determinantes de mi voluntad todo cuanto pertenece al mundo sensible, simplemente para localizar el principio de las motivaciones tomadas del campo de la sensibilidad y delimitar sus lindes, mostrando con ello que dentro de sí no abarca del todo la totalidad, sino que fuera de sus fronteras hay algo más, si bien yo no pueda conocer ulteriormente ese plus".

autonomía de una ética formal y universal en la era orgánica del *yo* frente a las éticas materiales y heterónomas de la estación del *super-yo*. Los dos mundos dibujan una única realidad examinada desde ángulos diferentes: la libertad no es *concepto de experiencia* sino *idea de razón*. Así, el mundo inteligible no es más que una ilusión racional favorecida por la adopción de un *Standpunkt* de divergencia del visor epistemológico tendido sobre el mundo sensible, no un dominio ontológico disjunto¹⁷.

La suspensión cartesiana de flujo sensorial para ingresar en el hermético círculo de la conciencia pura (*νοητική ἐποχή*) y la innata dotación de *τὰ νοήματα* (más tarde, en la fenomenología husserliana, una actitud de indiferencia gnoseológica respecto al régimen de intencionalidades reificadas que enmascaran el *εἶδος*, autárquico semblante de las cosas: *Einklammerung* - "puesta entre paréntesis de *doxás* y de la realidad misma", sin modificarla, desconexión - *Ausschaltung* de la cotidianeidad) será suplida por el desinterés empírico de la razón práctica, señalando un *Nullpunkt* ético de promoción al *mundus intelligibilis* (*supra mundum sensibilem*), concebido ahora como idílico reino de fines que dignifican al sujeto en sobreyección, más allá de su condición natural - sensible, a la categoría de persona por libre consentimiento en ese cerco nómico que él mismo apresta. Un punto de inflexión racional por desconexión del régimen de causalidad natural (*πρακτική ἐποχή*) que invoca al sujeto en nouménica autonomía activa, salvada su posición empírica y los índices de automatismo que grava el determinismo natural a su extradición fenoménica, la promoción del campo teórico de la razón (*mundus sensibilis*) al práctico (*mundus intelligibilis*). El *Nullpunkt* volitivo marca la transición de la universalidad *post rem* de juicios epistemológicos / racional teóricos a la universalidad *ante rem* de juicios éticos / racional prácticos, y el vértice en el salto de *theoretische* a *praktische Vernunft* sería el nómeno, fruto de defección racional hiperfísica (digresión *supra rem sensibilem*: fuga inferencial dialéctica al incondicionado) cuyo pos-trero abandono, denostada la moral apolínea, precipitará el eclipse de una ética

17 I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Ak. IV, 458: "Al adentrarse en un mundo inteligible por medio del pensar la razón práctica no traspasa sus confines, pero sí lo hace cuando pretende *intuirse* o *sentirse* dentro de dicho mundo inteligible. Lo primero es solo un pensamiento negativo con respecto al mundo sensible, según el cual este último no da ninguna ley a la razón en la determinación de la voluntad, y solo es positivo en este único punto: que esa libertad, en cuanto determinación negativa, va unida al mismo tiempo con una capacidad (positiva) e incluso con una causalidad de la razón, a la que nosotros llamamos una voluntad [...] El concepto de un mundo inteligible solo es, por lo tanto, un *punto de vista* que la razón se ve obligada a adoptar fuera de los fenómenos *para pensarse a sí misma como práctica* [...] Este pensamiento acarrea sin duda la idea de un orden y una legislación distintos a los del mecanismo natural que se halla en el mundo sensible, lo cual hace necesario el concepto de un mundo inteligible (esto es, el conjunto de los seres racionales como cosas en sí mismas)".

universalista de máximos *ante rem sensibilem* por una ética consensualista de mínimos *post rem sensibilem*.

El *noetón* platónico, ya trasplantado a la mente humana en forma de idea innata, no pieza ontológica aislada de prototípica ensidad en un escenario suprasensible, rebasa la inteligibilidad conservando la racionalidad (*ens rationis*) como ideal normativo (razón práctica). El nómeno no es producto idiopático, sino fisiológico, de razón. No es un residuo catabólico, desecho de degradación cognitiva con un cierto rendimiento energético por criba gnoseológica. Resultante de la opacificación epistémica del *noetón*, su vigencia normativa sobre las industrias de la razón práctica le convierte en anabolito de un proceso endergónico, fuga infractora de la síntesis sensible y categorial. Inútiles para capturar objetos trascendentes o intuir objetos empíricos, las ideas de razón, renta de movimiento dialéctico reductivo en curso a una condición incondicionada, simulan la apariencia transcendental en objetos metaempíricos (la razón crea el espejismo gnoseológico del objeto remoto, el elemento disruptivo en el campo noético es imaginario), función arrogada por el *noús* alienado en la era del *super-yo*, auxiliado por la metafísica.

El idealismo postkantiano desterrará al nómeno, asumiendo el carácter incondicionado de ese vestigio postremo de la moral apolínea un yo meta-empírico que vaticina el espíritu absoluto, pero será el voluntarismo anti-idealista el que selle definitivamente la brecha tanática del mundo inteligible platónico (una suerte de *tanatosfera*), sepultando la adulterada reedición del *noetón* (nómeno) desde la convicción metafísica de una semántica del mundo extraña a la representación intelectual. Si bien la dualidad sujeto - objeto fundamenta el principio de razón suficiente (las necesarias conexiones objetivas se presentan como posibles representaciones del mundo a través de la causalidad), este únicamente se aplicaría al fenómeno, impotente ante el sujeto y la *cosa en sí*, fundados, más allá de toda representación, como incognoscibles (la causalidad es una categoría restringida a los objetos de experiencia, recusada la ensidad como hipotético *a priori* óntico de fenomenalidad o de representación, irrelativo *ser en sí* de fenómeno - objeto condicionado, crítica del *Aenesidemus* a la que se adhiere Schopenhauer¹⁸: la causalidad como forma subjetiva de representación se ciñe al fenómeno de ser, la *cosa en sí* no podría ser fundamento de representación). El irracionalismo se perfila como solución comprensiva allende la epistemología de la apariencia: modo no representativo de acceso a la *cosa en sí*. Denudación

18 Heinrich Wiegand, "Aenesidem-Schulze, der Gegner Kants, und seine Bedeutung im Neukantianismus", *Kantstudien*, 17 (Berlin: Liebing, 1910).

del nómeno que sirviera fielmente a los intereses de la razón práctica, tornándose la *cosa en sí* objeto de consideración interna (no externa-representativa).

Si los extractos de espontánea gestación intelectual, aplicados a los registros de intuición sensible, procuran una síntesis conceptual *post rem* (y una de las categorías inferidas de la cantidad normaliza la universalidad *post rem sensibilem* en juicios sintéticos, las formas lógicas puras solapan a poliédricos conceptos puros referidos a objetos de *intuición en general* como funciones formales de unidad de representación), los de génesis racional operarían sobre objetos de intuición no sensible, saldando unidades de síntesis meta-empírica de superior valor epistémico de estar facultada esa clase de intuición (las ideas puras de razón no serían tales, sino claves racionales que se proveerían de contenido intuitivo intelectual como las categorías se llenan de contenido intuitivo sensible, recabando una forma de conocimiento más elevado, el de lo *en-sí*, la vieja *ἐπιστήμη* platónica). No es el caso: la intuición intelectual de la *forma pura subsistens* del tomismo, límite de serie creatural hilemórfica, externo al espacio de complejidad *ex his*, como el *esse subsistens* pueda serlo de serie creatural ontoeidética o de composición *cum his* según la misma pauta de aislada subsistencia del principio en comisión predicamental o transcendental de acto, es una atrevida y fatua pretensión inspirada por la suntuosa expectativa de un estado gno-seomórfico superior (*status viatoris* → *status beatificus*).

La intuición intelectual no tiene soporte objetivo. Apenas el fenómeno de ser, supeditado a la intuición sensible, cae bajo la competencia cognoscitiva del entendimiento. El metafenómeno de ser es ilusión gnoseológica: objeto virtual generado por el artificio corrector de la anomalía refractiva que aqueja al *noûs*, su diezmada capacidad de acomodación respecto al punto remoto. Evanesciente fantasía de razón: si el sueño de la razón engendra monstruos, su atribulada aspiración a absolutos naufraga en *nooúmena*, fatigosas fantasmagorías. La expulsión de la inextensa e intemporal ensidad óntica al feudo de la razón práctica permitirá a Schopenhauer delegar su custodia en una voluntad vital e inmotivada (el principio de razón suficiente no rige la relación entre fenómeno y *cosa en sí* por la irracionalidad de esta última). Más allá del dominio de representaciones empíricas e inmediatas del *esse est percipi*, y aún de representaciones mediatas surgidas de la reflexión, el nómeno queda a merced de la *voluntad de vivir* incoativa de la realidad unitaria que se esconde en el mosaico de apariencias, y es bajo la tutela de esa arbitraria voluntad, su impulso ciego o la primaria *sinrazón* del obrar humano, que el nómeno se insinúa fuerza oscura que siembra el mal e instiga a la destrucción, distorsionado así el mundo real (mundo como voluntad) oculto tras la representación (mundo como representación). El maleficio del nómeno, su mezquina virtud, es el estigma que lo condena.

La razón práctica del idealismo kantiano cede el testigo al *Wille* en los epígonos de la *era del yo*, como el voluntarismo releva al intelectualismo dominico en la agonía de la escolástica, antes del último estertor de la *era del super-yo*, la *adnihilatio* mística. Ahora, con una connotación muy distinta: la voluntad, potencia racional genérica (*simpliciter* racional en su *modus eliciendi* y *simpliciter* activa por su carácter auto-actualizante -"*voluntas ex libertate sua postest se determinare in agendo*" frente al "*ex natura sua determinatum ad agendum*" del intelecto-), cobra declinación irracional (vital). El designio final del voluntarismo es la estética, contemplación abstinentemente de la pulsión nouménica - trófica que lastra a la voluntad irracional. La contemplación atiende desinteresadamente a neutras objetivaciones de la voluntad por su valor estético (no anheladas o deseadas, exonerada de imperativos nómicos), espacio y tiempo dejan de ser formas *a priori* de la sensibilidad para ser principios de individuación de la abnegada voluntad. En la estela del *Wille zum Leben*, principal revulsivo humano, Nietzsche abogará por la anástrofe cósmica, más bien una estimulante disolución del *mundus intelligibilis* para despejar la biosfera de ecos de *Thánatos*: el *kósmos aisthetós* será ahora privilegiado por un furioso rapto vitalista [barrido el *kósmos noetós* por el furor dionisiaco y sancionado el subsidiario régimen nouménico en que mudara, arrumbados los agostados ingenios del pasado en el desván de una moral antinatural sustentada en categorías lesivas, no inocuas, conjuradas contra el devenir; el desafío de la estabilidad del *κείμενον* (*χεῖμαι*), monótona letanía del yacer prevalente a las determinaciones epigenéticas *ὑπό- / ἅντι-* (*sub-* y *ob-*yacencia), en detrimento del acaecer, el faccioso azar y sus disturbios, su perturbadora caligrafía, la sediciosa sintaxis del clinamen en el bucle de *πάντα πεῖ*], y en él medrará el deseo vehemente, sin fija finalidad, rescatando al *ello* de las lóbregas profundidades en que permaneciera oprimido por el enardecido vigor de un *super-yo* represor durante la era teocéntrica, postrado en la esperanza de un destino sobrenatural, resignado a la promesa de restitución de emetropía o acosado por la enconada vigilia del yo reflexivo en la estación del *lógos* bifacial¹⁹.

Sombría agitación "alejada de toda cognoscibilidad inmediata", deseo irrefrenable, la insatisfecha *voluntas* se revelará en las múltiples objetivaciones del

19 El mundo representado en la voluntad (*mundus intelligibilis*) es el mundo ético de *nooúmena* que nutre al imperativo categórico, *kósmos ethikós* en el que el hombre ejerce su libertad. La libertad individual no es viable, como ejercicio racional, sino en ese marco ético, versión burguesa del autocrático *kósmos noetós* que sufragara la moral del *lógos*, el mundo de la praxis racional y sus proposiciones sintéticas *a priori* (*ante rem sensibilem*, gestadas en competo desasimiento empírico de la *praktische Vernunft*), erigido sobre *entia rationis*, el nóumeno como representación volitiva (ente de razón práctica). El *kósmos praktikós* en el que el hombre se piensa libre, elevándose por adhesión voluntaria a *nooúmena* sobre su condición natural y la causalidad que la rige.

mundo que la fenomenalizan (el cuerpo entero es voluntad objetivada y el acto de voluntad objetivado es acción corpórea inducida en la intuición. La identidad del sujeto con su cuerpo le individúa, el cuerpo le es dado como representación y como primicia sin mediación). El trágico afán de representación tropieza con una cadena infinita de necesidades, la moral sistémica del idealismo se deshará en la contemplación estética abismada en el objeto, revirtiendo la individuación en trance de una visión universal, atemporal. No cabe conocimiento objetivo de las cosas en sí mismas, la vía subterránea o introspectiva de acceso al nóumeno pasa por el auto-reconocimiento del sujeto como *cosa-en-sí*: envolvente su ser de la dualidad objeto / *cosa-en-sí*, esta última se hace consciente de sí en una comunicación secreta e inmediata con la esencia matricial. La primacía de la voluntad metafísica, como el *ser-en-sí*, fundamenta la vida; la contemplación estética, absorbe la conciencia en imágenes indoloras, prodiga una liberación temporal del sufrimiento que impone la servidumbre a la voluntad: el espectador con una mermada voluntad del mundo como representación sentiría el alivio del tormento que le inflige la lucha cotidiana.

En el *apex affectus* que aguarda al alma peregrina tras la escalada ascética durante el brumoso solsticio del *super-yo*, abocada al supra-egocidio (la *deiformitas* traduce la anamorfosis del yo como *super-yo*, figura exageradamente estilizada en su verticalidad como un pináculo flamígero del gótico tardío que acabará quebrándose por desbocada alienación *ad supra*), se deformará en inmanencia como claudicante *noluntas* (contrahaz de una voluntad nativa que rehúye la total objetivación, modo de comprensión de lo real: la voluntad labra la alteridad en su acto, discurriendo sobre el nexo intencional entre objetividad y realidad, noticia de mundo externo y *res* intencionada en ella; prefiguración de *lo otro* que el objeto notificado en el acto intelectual a través de la intención transcendental de potencia desnuda, sin determinación formal - objetiva), sofocados los apetitos sensibles, moción fugitiva de la egofanía y la repetición de forma en abstracción de circunstancias individualizantes. Un *ello* biófago emergerá, sin embargo, del ruinoso escenario de la egolatría idealista, voraz devorador de *εἰκόνες* (la lógica bifacial del *νοούμενον* abre paso a la *epi*-lógica disipativa del *εἰκὼν*), los cauces suburbanos de la distopía, tenebrosos santuarios del *ello*, rehén el *lógos* monofacial de una técnica absorbente que lo arrastrará a escenarios virtuales suplentes del medio natural, sumiéndolo en un régimen de inmanencias reparadoras que impostan necesidades para colmar la vacante nouménica, ciclos de orfandad sin norma en la estación líquida transida por la *nostalgia de una quimera ausente*, no la meliflua añoranza de un paraíso perdido, el tópico literario de las *Coplas* o el *douceur de vivre* cuya pérdida lamentara un melancólico Talleyrand, sino la asechanza de los "bosques de símbolos", las épocas

desnudas y la pureza espiritual del vuelo del *albatros* que se eleva sobre las *flores del mal*, los "frutos ultrajados y todos los horrores de la fecundidad", hacia una luz primigenia²⁰.

La senda intelectualista (tomismo) y su tríptico apolíneo (objeto-verdad-necesidad) desemboca en el idealismo absoluto (Hegel: *Der seiner selbst gewisse Geist*, el *Espíritu cierto de sí mismo* tras el bucle fantástico en que la historia retrocede *sobre sí*, en sarcástica paradoja, convertida en una mecánica cifrada de símbolos y realidades ocultas que las categorías racionales barrerán para poner de relieve formas analíticas de abstracta universalidad revertidas sintéticamente al universal concreto, y tras él, la vinculación del fin subjetivo a la objetividad exterior en la unidad que la actividad humana les dispensa), en tanto la terna voluntarista de principios (sujeto-bien-libertad) preludia la tesis de *Die Welt als Wille*, delegada la tutoría del fenómeno en la voluntad, ya no expresión de la razón práctica sino *Wesen* de cariz metafísico cuyo correlato sensible sería el mundo fenoménico, indefectiblemente encuadrado en coordenadas espacio-temporales implantadas por un *principium individuationis*, no una trama de apariencias conectadas por representación (pues el elemento empírico de la representación no "se da desde fuera", como si la percepción sensible "nos fuera dada", es *representación* de una voluntad que prescribe leyes naturales)²¹. El mundo fenoménico no es sino la voluntad objetivada en la *Vorstellung* según una gradación jerárquica que traspasa los estratos del orbe natural, desde la inorgánica clausura de la piedra al *Drang* resolutivo de la voluntad vital como "núcleo de la realidad misma" (*der Kern der Realität selbst*)²².

El pesimismo ontológico del filósofo de Gdansk descansa sobre la premisa kantiana de mediación representacional de la conciencia entre sujeto y objeto que obstruye el conocimiento de las cosas en sí mismas, verdad epistemológica anclada en el dimorfismo *fenómeno / noúmeno* que Schopenhauer dirime como verdad ontológica (dualidad *voluntad / representación*) en la que el primero sería manifestación del segundo. El mundo fenoménico, puramente subjetivo, artificioso sueño que camufla a su verdadero ser, habita en la voluntad humana, lejos de corresponder a la esencia de la *cosa-en-sí* (párvulas figuras de conciencia; leyes, no del ser de las cosas, sino de nuestra representación de ellas). El presente es frontera inextensa entre pasado y porvenir, vanos como un sueño, y

20 Charles Baudelaire, *Les Fleurs du Mal* (Paris: Gallimard, 1971).

21 Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung. Sämtliche Werke* II (Mannheim: Brockhaus, 1988), IV, § 55: "el hombre en su totalidad no es más que el fenómeno de su voluntad" (*der ganze Mensch nur die Erscheinung seines Willens ist*). "El mundo es mi representación.

22 Arthur Schopenhauer, *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente* (Madrid: Gredos, 1998), § 21, 93.

todas las otras formas del principio de razón suficiente, el mismo espacio y cuanto se da simultáneamente en el espacio - tiempo rendido a causalidad, apenas goza de existencia relativa, no así la voluntad, que se hace presente a la conciencia en el cuerpo (el conocimiento que el sujeto pueda tener de su voluntad es solidario al conocimiento de su cuerpo; la voluntad no es completamente cognoscible en su esencia como unidad, sino en sus actos individuales, diseminada en el tiempo, forma objetiva del fenómeno corpóreo. El cuerpo es condición imprescindible para el conocimiento de la voluntad, no representable "mi voluntad sin mi cuerpo").

El acto volitivo se desvela intuición no sensible referida al noumenon, pero la voluntad humana dista de la Voluntad absoluta como *conatus* o fuerza inconsciente que anima al universo, pulsión latente y continua detrás de toda representación que encarna a la ensidad. Para Kant, lo *en-sí* es *pensable* (razonable), mas *no inteligible* (cognoscible mediante formas espontáneas de inteligibilidad), para Schopenhauer la Voluntad se presenta como lo inmediatamente aprehensible (conciencia inmediata de sí), no objetivada por mediación del principio de razón (objetivamente incognoscible: la conciencia de sí se transluce en el conocimiento que cada sujeto tenga de su propio cuerpo en tanto «querer», mas el «querer» no es intuición por hallarse fuera del alcance de las categorías). Fuera del entendimiento, la Voluntad absoluta permanece inconsciente, no incognoscible.

Conculcada la intraposición volitiva del noumenon (abolido el noumenon - ente de razón interno a la voluntad, preceptivo de praxis), este pasa a ser la misma Voluntad como fuerza suprema que confina al fenómeno, estructurado según formas apriorizadas de sensibilidad (fenomenalidad de la objetivación volitiva): el *φαίνεσθαι* ha sido fagocitado por la Voluntad, motor de un "anhelo opaco" ... "El mundo es mi representación": la paradójica *cosa-en-sí* es la Voluntad absoluta como esencia del mundo, y los grados determinados de objetivación de la Voluntad que constituye el *en-sí* del mundo son las *εἶδη* eternas e inmutables del platonismo (fenomenalización volitiva del *εἶδος*), si bien la idea es objetivación inmediata de la *cosa-en-sí*, la cual evoca, sin embargo, a la Voluntad en tanto no objetivada ni devenida representación; la *cosa-en-sí* ha de depurarse de todas las *formas inherentes al conocer*. Esencia íntima del mundo o *en-sí* que lo existente manifiesta - objetiva, principio último de realidad, la Voluntad absoluta es *θέλημα*, pulsión inconsciente desplegada ontológicamente como apremiante ansia. La voluntad humana, facultad de ordenación de la propia conducta, es *βούλησις*. Lo *en-sí*, la *θέλημα*, sería lo permanente, inconsciente hasta su "despertar" como *βούλησις*, vitalmente objetivada. Ese "despertar" es, por cierto, el *sueño de la vida*, el de Segismundo y su soliloquio de monarcas

sobre cenizas y afanes entre miserias y agravios, un sueño fugaz del mundo como representación, llamado a la restitución de la quietud e inconsciencia originarias, el auténtico despertar de la representación en el que se desvanece todo deseo objetivado, cesando la agitación onírica del *Wille zum Leben* para retornar a su ser primordial -el *sueño de la muerte* -: nada existirá ya *para-sí*, sólo *en-sí*, ciega ensidad. En la hueca corona que ciñe las "sienes mortales" de Ricardo II tiene su nido la muerte, allí cobijada ríe del esplendor de la representación, allí dicta leyes al polvo, lega al suelo cadáveres destronados, allí guarecida infunde altos conceptos de sí mismos a quienes se ufanan en los dones y sólo son alba-ceas de tumbas, de gusanos y epitafios. El transcurso vital de cada individuo sería el efímero sueño del espíritu infinito de la naturaleza, un discontinuo mapa onírico de objetivaciones que la *θέλημα* "traza sobre su lienzo infinito, el espacio y el tiempo". La voluntad "sale de la noche de la inconsciencia para despertar a la vida", y tras un "ensueño angustioso", penando y errando, regresa presurosa a la primigenia ensidad, la inconsciencia primitiva de *τὸ ὄλος* (fondo de ensidad constante que sostiene al mundo).

Preservada el aura nouménica en la integridad de la *θέλημα* (*νοούμενον* *sensu* positivo instructor de ensidad → *θέλημα*), el *εἶδος* se ha fenomenalizado: el *νοητόν* platónico se escorza en inmanencia natural por objetivación volitiva, no *universale in re* (crucial para la conquista de la realidad por el *cogito* en el asalto eidético de la fenomenología posterior: el mundo reducido a ámbito eidético de un yo prehabido, egosfera vital de propiedad). Si, para Kant, la *cosa-en-sí* es objeto virtual de intuición no sensible, para Schopenhauer, la *θέλημα* excede la representación - objetivación en sí misma, inmune a las formas de fenomenalidad. La posición que ostenta la ensidad, el *ser-en-sí*, es la exterioridad a la mecánica representativa y al espacio gnoseológico, extrañeza a entendimiento y razón de la subversiva omnitudo ontológica.

Los seres naturales adolecen de existencia marginada de la representación volitiva, la ensidad como indicador de segregada subsistencia autónoma recae sobre la propia Voluntad. La *Ding - an - sich* kantiana, dimensión última del ser, ha transmutado en una fuerza metafísica omnimoda (*Wille*) de la que el deseo humano es apenas anodina proyección, fenomenalizada en la representación. Ese magno *en-sí* no se objetiva fragmentariamente como tal *en-sí* en singulares instancias naturales (fenoménicas en sus concreciones), trasciende el principio de individuación, como ensidad nouménica es su suma, comprendiendo la totalidad cósmica de entidades, tendencias e interacciones²³. La ensidad sigue

23 Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung* IV, § 68: "La voluntad [de quien ve más allá del *principium individuationis*] da un giro, ya no afirma su propio ser, que se refleja en el fenómeno

siendo alodial omnitud, no fenoménica en su desbordante integridad, extraña a la individualidad, a la causalidad y al espacio - tiempo, pero el fenómeno palpita en su interior.

La irracionalidad de la *θέλημα* como *en-sí* supone la irracionalización del *voούμενον*, que deja de ser *ens rationis* para ser *Wille* inconsciente, ímpetu irresistible. Lo onírico es ahora el fenómeno, sueño - representación u objetivación de la voluntad, y al irracionalizarse también la *βούλησις* como deseo, la pasión vital se desvía de la razón. La razón se declara *enemiga de la vida* (rotundo Unamuno) y de la naturaleza, herida por ella (Hölderlin vislumbra en *Das Heilige* la sagrada belleza inmanente que reconciliaría a *ζῆλον λογικόν* y *φύσις*), la vida instintiva irrumpe en escena con inusitado vigor: el hombre, señalado por el *πάθος* (sentido patético de la existencia), sacia su sed de inmortalidad en la sexualidad (pulso *Éros - Thánatos*), la búsqueda de fama mundana u otras motivaciones, el *voούμενον* se torna *πάθημα*. La aserción de la voluntad es la afirmación de la carencia y la escisión que lleva en su seno, agudizadas en su fenoménica objetivación, el «querer» nace de la necesidad, de la privación, la satisfacción de un deseo no mitiga la triste penuria que dejan los incumplidos. La Voluntad absoluta se gradúa como «querer» en niveles de dispersión mundana, y su ansia de prosperidad como *βούλησις* en la escala de objetivación justifica la evolución vital del universo desde ínfimos grados en el orden inorgánico de conflicto por la materia pendiente del hilo causal a ideas superiores que se imponen a las más imperfectas existentes de modo que subsista la esencia de las mismas en modo subordinado. Cada fenómeno disputa a los demás la materia, el espacio y el tiempo, compite con los demás por su propia objetivación, por su efectiva existencia relativa.

La existencia es la pugna universal desencadenada por la diáspora de la Voluntad, el paso de *θέλημα* (anhelar eterno que no ansía más que el «querer» mismo, a la manera de la *νόησις νοήσεως* en patrón volitivo, pristina *thélesis theléseos -θέλησις θελήσεως-*, pulcra auto-posición *thelésica*, ciega *Trieb* sin meta, pues *en sí* está satisfecha, plena de sí en su ensidad) a *βούλησις* (voluntad

(*Erscheinung*), sino que lo niega. El Fenómeno, medio en el cual esto se manifiesta, es el paso de la virtud a la ascesis. Ya no se contenta, en efecto, con amar al prójimo como a sí mismo ni con hacer por los demás lo que haría por sí, sino que nace en él un horror hacia ese ser cuya expresión es su propio fenómeno, hacia la voluntad de vivir, núcleo y esencia de ese mundo reconocido como un tormento. Por eso niega justamente esa esencia que aparece en él y que se expresa ya a través de su cuerpo, y sus actos reniegan de su fenómeno y se ponen en contradicción con él. No siendo en esencia nada más que fenómeno de la voluntad, deja de querer cosa alguna, huye de la dependencia de su voluntad respecto de cosa alguna y trata de reforzar en su fuero interno la máxima indiferencia hacia todas las cosas. Su cuerpo, sano y robusto, expresa [...] el instinto sexual pero él niega la voluntad y abomina del cuerpo: rechaza toda satisfacción sexual [...] Con la completa supresión del conocimiento, desaparecería de suyo el mundo en la nada, pues no hay objeto sin sujeto".

de vivir que sostiene su existencia consumiéndose a sí misma: dinámica manifestación del «querer» absoluto e inagotable de la *θέλημα*, ascendente e irracional devenir de la *θέλημα* a los más altos grados de objetivación). Cada deseo individual es sólo expresión del deseo perpetuo de sí misma de la Voluntad absoluta²⁴.

La esencia de la conciencia será la existencia patética, *salir fuera de sí* (objetivación) para contemplarse a sí *fuera de la intimidad subjetiva*: el "saber vital" embosca al nómeno en oscuras fuerzas primarias latentes, envueltas en un halo de misterio cuya bruma no puede disipar la razón. El agónico sentimiento vital brota de la tensión a que somete a la descarnada existencia el antagonismo de dos facultades encaramadas a mundos adyacentes, el mundo intelectual de apariencias (fenoménico) y el volitivo - sentimental de *nooúmena* (la fe entraña cierto conocimiento intuitivo - afectivo, biótico, que trasciende lo fenoménico coadyuvando a un contacto con lo nouménico, ideal de divinidad que aglutina todos los propósitos humanos)²⁵. Un raciocinio atenuado delata las evoluciones irracionales del hombre, acercándolo al nouménico mundo verdadero. La sensibilidad o la agresividad tróficas (tanatismo, interfagia, *homo homini lupus* ...), los instintos lúdicos y gregarios (*homo homini agnus*), serían primeros estadios de ese saber en la afluencia diacrónica de la vida articulada sobre los instintos de conservación («*Edo, ergo sum*») y perpetuación («*Amo / sufro, ergo sum*»)²⁶ que guían el afán de plenitud a través del cual el *νοοῦμενον* - *θέλημα* se trofiza, deviene *τρόφημα*.

Si la voluntad - *θέλημα* retiene en sí misma la nouménica ensidad, en la opuesta vertiente neo-intelectualista, la incondicionalidad apresada en el piélago de *nooúmena*, recluida en su matriz, se derrama, anegando el entendimiento. El espíritu subjetivo parece aplastado por el peso del absoluto como una masiva estrella marchita que colapsase por efecto de su propia gravedad descompensada,

24 Dolores Castrillo Mirat, Prólogo a Arthur Schopenhauer, *El amor, las mujeres y la muerte* (México: El Libro Español, 1961), 14: "La voluntad como voluntad de vivir [Βούλησις] en oposición de la reposada satisfacción en la nada [θέλημα], es en esencia un impulso aciago: es necesidad, aspiración, anhelo, avidez, demanda, esfuerzo sin fin, y así, puesto que todo quiere tiene por principio una carencia, el mundo de la voluntad no puede ser otra cosa que el mundo del sufrimiento. La mordedura del deseo, dominado por lo que falta, impulsa al hombre a una infinidad de cosas que le parecen agradables y deseables en perspectiva, pero que se convierten en cenizas apenas las toca con sus manos".

25 «Creer» es crear el objeto de creencia. El objeto de fe es invisible, no captable por facultades sensoriales; subyace, inaccesible, a lo fenoménico. La fe es irracional, instintiva, vierte al nómeno, fe en existencias, no en esencias, apoyada en el objeto hipostasiado por el amor. Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida* (Madrid: Escelicer, 1966), 224: "Creo en Dios como creo en mis amigos, por sentir el aliento de su cariño y su mano invisible e intangible que me atrae y me lleva y me estruja, por tener íntima conciencia de una providencia particular y de una mente universal que me traza mi propio destino".

26 Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, 202-208.

la subjetividad es extroversión relacional del espíritu en curso dialéctico a la síntesis total por superación de la fractura ontológica (*sub-yectum* / *ob-yectum*, sub- / ob- yacencia, ὑπο- / ἀντι- κεῖται) o remisión lógica del hiato gnoseológico (*Sein* → *Denken*): la *cosa en sí* no ha de ser sino la *cosa pensada* porque las categorías han dejado de ser formas *a priori* de conocimiento, trocándose anti-téticas figuras objetivo - subjetivas que se compenetran en movimiento dialéctico ganando concreción en el *Werden*.

El último esfuerzo de reposición de la subjetividad, ahogada al cabo en un nulificado *ser para sí*, es la propuesta de Kierkegaard. Frente a la reducción de la subjetividad a modalidad basal del espíritu que abarca la totalidad real, la egogénesis se postula esclarecimiento onto-psicológico de una fáctica y opaca espiritualidad, graduada así la subjetividad en estadios estético, ético y religioso que auguran la segunda terna tópica freudiana, tríada de instancias psíquicas en que se articula el modelo estructural (*ello* / *yo* / *super-yo*), en conexión con la primera (modelo espacial del aparato psíquico), como la anticiparan, más difusamente, los momentos inflexivos en la travesía del *Homo viator* (*infra se* / *intra se* / *supra se*), y en los albores del pensamiento occidental, el trinomio de almas platónico (abdominal - hepática / σωποσώνη, torácica - cordial / ἀνδρεία, cefálica / φρόνησις).

La carga patética del nómeno transformado en *páthema* se va disolviendo en su deriva trófica, comprometida en la sintaxis biófaga del *ello* (*das Es*) bajo la máscara morfológica de un *yo* (*das Ich*) desvaído (*Éros* alberga en su seno las complementarias libidos yoica y objetal contra la energía del impulso destructivo o *destrudo*, fuente traumática de agresividad). El principio de placer o inmediata satisfacción, sin dilación ni prudencia, dirige la inconsciente dinámica ídica del *Homo ludens*, irradiaciones del *núcleo de ser* que comportarían -según Freud- "alteraciones orgánicas con auxilio de objetos del mundo exterior"²⁷, independientemente de las consecuencias a largo o medio plazo. Un pulso entre *Lebenstribe* (pulsiones sexuales y de autoconservación o yoicas) y *Todestriebe* (disipación de tensiones y retorno al estadio inerte - inorgánico)²⁸. Arrasado *das*

27 Sigmund Freud, "Más allá del principio de placer", en *Obras Completas XVIII* (Buenos Aires: Amorrortu, 2013), 1-62. La *compulsión de repetición*, correlato clínico de la *Todestrieb*, se opondría al principio de placer: vivencias pasadas o *mociones pulsionales reprimidas* que han dejado de ser satisfactorias. *Éros* pugnaría por construir unidades de creciente complejidad, *Thánatos* por la disolución de nexos, conjugadas las dos pulsiones antagónicas en las manifestaciones vitales, penoso para la primera el contrapeso relativo de la segunda.

28 Sigmund Freud, "Pulsiones y destinos de pulsión", en *Obras Completas XIV* (Buenos Aires: Amorrortu, 1992), 122-123. Sabina N. Spielrein, "Die Destruktion als Ursache des Werdens", *Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen* 4 (1912), 465-503.

Über-Ich por la furia vitalista que despeja la senda apolínea de *Thánatos*, sepultado el paradigma epistemológico que fuera el *noetón* platónico y sus formas sucedáneas (*ratio exemplar*), responsable de la anamorfosis del yo como *super-ego* (alienación *ad supra*), condenado también el nóumeno que recodifica en clave ética (racional - práctica en tanto *ens rationis*) la universalidad *supra rem sensibilem* que el *noetón* detentara en ocasión epistemológica, será el *tróphema* motivo subsidente al choque de pulsiones vitales y tanáticas, sustentadas en *bio- y thánato- trophémata* (βίο- / θάνατο- τροφήματα) que hunden al sujeto en el tráfigo ilúdico, confortable abandono a la vida sensible con una penitencia similar (de signo contrario) a la de la era del *super-yo*, la alienación *ad infra* por pasiva transigencia de un hipotrófico yo.

La excesiva escoración del yo hacia una de las instancias flanqueantes (*ello* ← *yo* → *super-yo*) conlleva alienación (= proyección desmesurada del yo *ad alienum supra se -super-yo-* o *extra se -ello-*). El novedoso itinerario que propone la gnoseología genética de Ockham advertía ya el peligro de esa dual polarización enajenante (*ad alium*) por exacerbada expectativa sobrenatural (alienación *ad supra* de la era del *super-yo*) o desmedida vocación de exterioridad (alienación *ad extra* en la era del *ello*), alzado el «*intra se*» en estación central a tenor de la preponderancia de *intellectualia* internos, la noticia primordial (*ante rem sensibilem*) para el cognoscente de sus actos inmanentes: *extra se* ← *intra se* → *supra se*. Derogadas la universalidad *in re* asociada a la polarización psíquica *extra se* por esencial individualidad (*de suyo*) de toda contingencia actual y la *supra rem* vinculada a la flexión *supra se* por singularización de *rationes exemplares* (Dios piensa individuos, no universales), resta sólo la inteligibilidad *post rem* que admitirá Kant (el nominalismo más violento la refuta: "*universale est sermo*", semiótica de la proposición mental que descarga la significación en la *suppositio simplex*, no en un intensivo *quod est*). La única inteligibilidad *ante sensum* aceptable es la de los *intellectualia* endógenos, primaria cognoscibilidad para el espíritu subjetivado de sus propios actos psíquicos (singulares, no universales), tesis precursora de la racionalista que atribuye inteligibilidad *ante rem* a las ideas innatas del *cogito*. El anfisbénico «*intra se*» será preferentemente *noûs* en la era del *super-yo* por la profética competencia epistémica *ad supra* de dicha facultad (*noûs* bifacial, ordenado a *tò horatón* y a *tò noetón*), pero sólo *lógos* en la era del yo con la transfiguración del *noetón* en *nooúmenon* por reconocimiento de la ametropía congénita *ad supra* (objeto remoto) del *noûs* (*lógos* bifacial: razón teórica enfocada al fenómeno de ser / razón práctica orientada al nóumeno), contraída la universalidad *ante rem* a meta-inteligible racionalidad de curso práctico.

Si el yo se erige en mediador de los conflictos conformantes de la subjetividad, el *super-yo* decadente será vector psíquico de *páthos*. Las corrientes lacaniana o kleiniana primarán al *ello*, en sintonía con el furor vitalista que drena las sórdidas cloacas del *super-yo* demoliendo el aparato caduco de categorías, y las pulsiones esquizo-paranoide o depresiva que acentúan la prominencia de la vida instintiva y la escasa integración del *ego* con sus contenidos fracturados. Los impulsos agresivos, la interiorización del daño infligido y el sentimiento reparador por simple miedo a la inmolación del yo que dominan el psiquismo infantil (un yo pre- o informe, especular, apenas esbozado en "fase de miseria original" por alienante *transitivismo* desde el *imago* total, naufragando en un régimen de dóciles realidades y ficticias necesidades conjuradas contra el vacío nouménico) son extrapolables al alma colectiva de una era, la del *ello*: conciencias adormecidas (el dulce sopor de la *εἰκασία*) flotan en un estado de neotenia e inmunidad permanente, resguardadas en el *koilón* (*¿coelum?*) del exuberante teatro de dones y abalorios (la muerte siempre *ob skéné*, exorcismos de la intemperie), actores de segunda fila pero engreídos coreutas, a salvo de las amenazas que se ciernen sobre el ámbito de impunidad que les depara la distópica orfandad de *nooúmena*, el presente, el hechizo de un perpetuo *nunc* en que agotarse bajo la consigna vital de un *carpe diem* pervertido por ausencia de proyecto subjetivo de ser. En ese escenario, los arquetípicos imaginarios para inconscientes masculino y femenino que manejara Jung se anuncian directrices del «*sí-mismo*» que darían cuenta de la cadencia irracional del nóumeno determinante de la sicigia *anima* - *animus* en contrapartes sexuales inconscientes²⁹, imágenes vivas del alma y la densidad espiritual del sujeto que pueden desatar irreprimibles y fatales pasiones en las que aflora el *tróphema* bajo una luz adversa.

V. CONCLUSIÓN

Hermenéutica del *noetón* platónico en su decurso histórico

Noητόν → *Ratio exemplar* → *Idea innata* → *Noούμενον* → *Θέλημα* → *Πάθημα* → *Τρόφημα*

Los tres primeros nodos de la secuencia reservan al *noetón* el espacio intelectual, no obstante el deceso óntico (*onticidio*). Bajo hábito original y en las modulaciones suplentes se tratará siempre de un *ens intelligibile in se* (no *in medio cognoscendi* o *per speciem vel medium intelligendi*), agente de

29 Murray Stein, *El mapa del alma según Jung* (Barcelona: Luciérnaga, 2004), 287.

universalidad *ante rem sensibilem* (sesgo epistemológico). El *medium cognoscendi* será incorporado como razón formal de abstracta inteligibilización del ser mimético (*tò horatón*), intermediario de universalidad *post rem*.

El *nooúmenon*, desvirtuación epistemológica (*epistemicidio*) del *noetón*, trasvasado del efectivo marco intelectual al racional (*ens intelligibile in se* → *ens rationis* trans-intelectivo), se reacomoda en la esfera de la razón práctica como universal *supra rem sensibilem* de proyección ética, trasunto esa faceta de la *Vernunft* de una voluntad que despuntara ya como potencia *simpliciter* racional en la escolástica. Desplazamiento del universal *supra rem* del plano intelectivo (*noetón* del suprasensible *kósmos noetós*, *ratio exemplar* del entendimiento divino, idea innata del *cogitans*) al volitivo (*nooúmenon* del axionómico *mundus intelligibilis* humano).

Thélema, *páthema* y *tróphema* son exponentes de la irracionalidad del nóúmeno gravitando en la órbita de la voluntad, abonado directa o indirectamente a ella (o él mismo Voluntad absoluta / mayúsculo *en-sí*), si bien ahora como fuerza irracional o pulsión instintiva-vital.

En la secuencia metamórfica planteada se advierte la transversión del *kósmos noetós* platónico → Intelectos divino y humano → Razón humana (destacada la *praktische Vernunft* asimilable a la voluntad), para decaer en la irracionalidad de dicha *δύναμις* como esencia vital. Idealismo kantiano: *mundus intelligibilis* = *regnum finis* en el que repunta la universalidad *supra rem* de la ininteligible idea de razón, versión epistémicamente inerte de la idea innata racionalista.

El axioma escolástico "*nihil volitum nisi praecognitum (praeintellectum)*" que preside el conocimiento expedito a la *praxis* volitiva es subvertido por influjo romántico (influencia del *Sturm und Drang* y del hinduismo en la filosofía postkantiana -μετεμψύχωσις- pauta hacia la cabal serenidad, el nirvana, aniquilada la *voluntad de vivir*, resonancias de la ontología negativa de Eckhart y la adnihilación psíquica-): "*nihil cognitum quin praevolitum*".

La sagrada belleza interna a la naturaleza (Hölderlin: *Das Heilige*) dimana del enigma de la existencia, el nóúmeno se expone a la contemplación estética. La primacía metafísica de la Voluntad como *cosa-en-sí* insta al arte, conocimiento esencial de *Schönheit* y *das Erhabene*, "expresión objetiva que designa la más perfecta objetivación de la Voluntad en el más alto grado de su cognoscibilidad, la idea de hombre en general, expresada por entero en la forma intuitiva". La conciencia reconfortada en imágenes indoloras del mundo, espectador sin voluntad de aquel como representación, sentiría el alivio temporal del deseo acuciante en el deleite; la atención al mundo como representación palia el

sufrimiento del mundo como voluntad dolorosa. El sujeto de la cognición puro y sin voluntad experimenta la plena absorción *en* el objeto (oposición a la síntesis polar hegeliana: identidad del objeto *en* y *como* sujeto, *en-sí* + *para-sí* = *seidad*, no *ensidad*), despreocupado de las relaciones entre objetos asistidas por el principio de razón suficiente. La Voluntad, el ser *en-sí*, es fuente de vida, los seres corpóreos obedecen en su variedad de diseños a su propósito. El intelecto humano es, en el símil de Schopenhauer, una criatura que puede ver, pero que camina a hombros de un gigante ciego, la Voluntad.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Allison, H. E. *Kant's Transcendental Idealism. An Interpretation and Defense*. New Haven: Yale University Press, 2004.
- Baechler, Ch. *La trahison des élites allemandes. Essai sur le rôle de la bourgeoisie culturelle. 1770-1945*. Paris: Passés composés, 2021.
- Freud, S. "Pulsiones y destinos de pulsión". En *Obras Completas*, XIV. Buenos Aires: Amorrortu, 1992.
- García-Borrón, J. C. "El trabajo, gran olvidado de nuestra tradición filosófica". *Scripta Nova. Revista de Geografía y Ciencias Sociales* VI, n. 116 (2002).
- Höffe, O. *Kants Kritik der reinen Vernunft. Die Grundlegung der modernen Philosophie*. 2. München: Beck, 2004.
- Kant, I. *Kritik der reinen Vernunft. Kant's gesammelte Schriften*. Herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften [Ak]. Band IV. Berlin: Georg Reimer, 1903.
- Llamas Roig, V. "La diáspora metafísica: epígonos del *νοούμενον* y fisionomía del Terror". *Carthaginensia* 39, n. 76 (2023), 557 - 593.
- Mohr, G. & Willaschek, M. (Hg.). *Immanuel Kant. Kritik der reinen Vernunft*. Berlin: Akademie, 1998.
- Piñero Moral, R. "Estética y ascética: el espíritu y las virtudes". *Cauriensia* 17 (2022), 373 - 402.
- Schopenhauer, A. *Die Welt als Wille und Vorstellung. Sämtliche Werke* II. Mannheim: Brockhaus, 1988.
- Spranger, E. *Lebensformen. Geisteswissenschaftliche Psychologie und Ethik der Persönlichkeit*. Halle: Niemeyer, 1921.
- Stein, M. *El mapa del alma según Jung*. Barcelona: Luciérnaga, 2004.
- Strawson, P. F. *The Bounds of Sense. An Essay on Kant's 'Critique of Pure Reason'*. London: Routledge 2002.

Unamuno, M. *Del sentimiento trágico de la vida*. En *Obras completas*. Madrid: Escelier, 1966.

Vicente Llamas Roig
Instituto Teológico de Murcia OFM
Pontificia Universidad Antonianum
Plaza Beato Andrés Hibernón, 3
30001 Murcia (España)
<http://orcid.org/0000-0003-4830-3003>



Doi: <https://doi.org/10.17398/2340-4256.18.235>

**SIGNIFICANCE OF WATER IN THE LIFE AND DEATH OF
THE CHRISTIAN MAN: HISTORY OF SWIMMING AND
WATER RESCUE**

***SIGNIFICADO DEL AGUA EN LA VIDA Y MUERTE DEL
HOMBRE CRISTIANO: HISTORIA DE LA NATACIÓN Y
EL RESCATE ACUÁTICO***

SERGIO LÓPEZ GARCÍA

Universidad de Salamanca

Universidad Pontificia de Salamanca

BRAIS RUIBAL-LISTA *

Universidad Católica de Ávila

RAQUEL M. GUEVARA INGELMO

Universidad Pontificia de Salamanca

MARÍA INMACULADA MARTÍN VILLAR

Universidad Pontificia de Salamanca

PELAYO DíEZ FERNÁNDEZ

Universidad Pontificia de Salamanca

Recibido: 14/07/2022

Aceptado: 21/09/2022

* Autor de correspondencia

RESUMEN

El agua es un símbolo esencial de la vida "Sin agua, la vida no existiría", una antítesis se encuentra cuando también puede quitarte la vida, ahogarte. Cada vida perdida tiene un valor incalculable, un famoso autor retrató este significado citando "Creo que la vida de un hombre es superior a todas las riquezas que la fortuna puede proporcionar". El hombre y el agua han tenido una relación desde el inicio de su existencia destacándose por su valor e importancia en la cristiandad. En el Antiguo Testamento con Isaías (I 40,3-5) menciona el agua como símbolo del Espíritu de Dios y alegoría de su obra (Mt 3,13-17). Con Jesucristo, el agua para los israelitas era conocida como señal de ablución. Su significado en la fe cristiana es a través del bautismo, con el que comienza la predicación de Jesús. Bautismo viene del griego "baptisma" (inmersión-acción de sumergir). El no sumergirse, con origen etimológico de bautismo, es el accidente llamado ahogamiento.

Palabras clave: religión cristiana, ahogamiento, historia, agua.

ABSTRACT

Water is an essential symbol of life "Without water, life would not exist", an antithesis is found when it can also take away your life, drowning. Every life lost has a countless value, a famous author portrayed this significance quoting "I believe that the life of a man is superior to all the riches that fortune can provide". Man, and water have had a relationship since the beginning of their existence being noted for its value and importance in Christianity. In the Old Testament with Isaiah (I 40.3-5) he mentioned water as a symbol of God's Spirit and allegory to his work (Mt 3.13-17). With Jesus Christ, water for people from Israel, was known to be as a sign of ablution. Its significance in the Christian faith is through baptism, with which the preaching of Jesus begins. Baptism comes from the Greek "baptisma" (immersion-act of immersing). The failure to submerge, with the etymological origin of baptism, is the accident called drowning.

Keywords: christian religion, drowning, history, water.

I. INTRODUCCIÓN

This bibliographic review is focused on the main core the research: the history of water in the life of man, highlighting the inherent significance among the Christian religion, life and death, highlighting drowning.

II. OBJECTIVES

1. To know historically the connection between water and man throughout life and its significance in Christian religion.
2. To research the meaning of baptism and the contrast reflected by the water of life and death.
3. To relate baptism with water drowning through the etymological meaning of the sacramental rite.
4. To make a chronological line of the most important events about the contact of man and water: swimming and water rescue.

III. MATERIALS AND METHODS

To get a large part of the information, databases such as ISOC-CSIC, SCOPUS and Teseo have been used. On the other hand, numerous historical events have been extracted based on scientific journals such as Scielo, Redalyc and Dialnet.

Deepening Christian aspects in which most of the testimonies are collected from the Bible, the Old and New Testaments and a lesser part has been obtained from GlobeTheoLib, a digital library with a multitude works related to theology and Christian religion.

IV. RESULTS

CHAPTER I - WATER: MEANING THROUGHOUT THE HISTORY OF CIVILIZATIONS

"Water is, in the first place, the source and power of life, without it the earth is nothing more than an arid desert, a country of hunger and thirst, in which men and animals are meant to die" (León, 1972).

It's undeniable the power of water and its importance, "Without water, life would not exist" (León, 1972), and "it is present in everything that lives (Monforte & Cantú, 2009; Khrouz, 2017).

Researching the symbolic richness of water, we delve into several religions, beliefs and civilizations where human beings have woven multiple meanings through historical events, owning different cultures of water. In most of creation of the world myths, water represents the source of life and divine energy of earth fertility and living beings. The great religions and spiritual paths express their charm by the waters through cosmic, initiation and purification rites (Ferro, 2006).

Since immemorial time Chinese culture have worshiped its rivers and seas, that's why it is said that this vital liquid gushes out, invigorates and runs through all of Chinese history (Liang, 2015). On the other hand, and not in the same way, throughout the history of Hindu culture, water sources are commemorated as sacred, deserving of reverence and respect (González et al., 2018).

The Ganges River according to Hindu mythology is said to be born in the heavens. The function of the Ganges, mediator between the real and the divine world, is illustrated in the mortuary rituals of the Hindus, where the ashes of the ancestors and relatives are thrown into the river to have a reliable transition to the heavens (Shiva, 2003).

The Greek can be considered as the third culture, narrated through an outstanding well-known person such as Thales of Miletus, reproduced by Aristotle, the statement: "The beginning of things is water." In addition to this thought, Aristotle refers to Thales supposing that "the Earth floated on water", which emphasizes that everything is water or that everything is made up of water, and together with this, giving it a belief, he claimed "the divine is like water: something that changes shape but is, at the same time, always the same (an eternal principle)" (Cervio, 2012).

For Asian and African people, water is taken as part of the divinities; the sources are sacred or venerated and are used as a purifying element. One of the best known goddesses in Afro religions is the goddess Iemanjá, who for believers, is the queen and goddess of the waters, an expression of the divine presence (Ferro, 2006).

Crossing the borders of the Americas, the Mexican civilization stands out where "water was a way of life that integrated all dimensions of existence, understood as the environment, the economy, transportation, military strategy, religion and food., among others" (Perló & González, 2006).

Focusing on the transcendence of water in the Christian religion, we study its terminological appearance going back to distant times, where "water" is cited 582 times in the Old Testament and about 80 times in the New. The richness of the use of vocabulary Regarding water, it is very rich in the sacred text, and collects all the aspects that are related to it.

There is a terminology that refers to meteorological phenomena: rain (autumn, winter, spring), dew, frost, snow, hail, hurricane; a geographical terminology: ocean, abyss, sea, source, (living water), river, torrent, (deluge, flood); another that refers to provisioning: well, canal, cistern, reservoir; and also the concepts that indicate its use: water, drink, quench thirst, immerse (baptize),

wash, purify, pour (Girlanda, 1990). In the Christian man, the significant rite with water is baptism, which gives entrance and guides man towards the ultimate goal of every Christian; eternal life (Contreras, 1998).

One of the first examples in the Bible of this practice is the passage which relates the preaching and baptism of John the Baptist. But for the Catholic Church water also represents in baptism, new life, since it is raised from the water to be born again. In this way, baptism is connected to death, but at the same time, with life (Rodríguez, 2009). Hence, water owns a vast power of symbolization, since it contains the entire spectrum of meanings that go from life to death (Rosso, 1988).

The two most significant narratives in our religion are that the Great Flood and the Passage of the sea, both are typical examples of the curse (salvific punishment) and the blessing throughwater (Boismard, 1982).

CHAPTER II - BAPTISM AND THE WATER BATH: THE SUBMERGENCE OF MAN

In this section we will focus on baptism, being one of the most characteristic Christian rituals, where water is the main element. The origin of baptism is considered uncertain (Groenewald, 2003). Collins (1996), suggests that early Christian baptism originated from John's baptismal practice, being one of the earliest examples depicted in the Bible.

The early Christian religion soon became a symbol system, beginning with Jesus' preaching of the kingdom of God after his baptism by John (Theissen, 1999). One of those preaching was reflected in Mathews (Mt, 28.19-20): "Go and make all people my disciples. Baptize them in the name of the Father and of the Son and of the Holy Spirit".

One of the meanings for the Catholic Church about the water of baptism, also known as the "entrance door" represents —and means— new life, since it is raised from the water to be born again (Rodríguez, 2009).

In fact, Jesus himself makes a reference to this meaning when he tells Nicodemus: "One must be born again by water" (John, 3-5). In this way, baptism is related to death but at the same time, and in a very special way, to life. Through water the old man dies united to sin, to rise together with Jesus in baptism and thus have eternal life (Sada & Monroy, 1997).

Moreover, the rite of baptism has meant and signifies a way to reject and keep away evil. Consequently, its apotroptic meaning points directly to trying to ward off (spiritual) death with the life that is obtained through baptism

(Rodríguez, 2009). Finally, another significance is that baptism is considered a rite of passage. Symbolically, rites like these represent the legitimate crossing of a boundary, bringing with it a new identity with new rights and responsibilities for the faithful (Van Staden, 2001).

Despite the fact that over the time the baptismal rite has undergone some alterations in terms of the way it is applied, the symbolic meaning and its significance have been maintained over time.

Today the new rite of baptism reformed by the Second Vatican Council consists of four moments: rite of reception, liturgy of the word, liturgy of the sacrament and final rites (CEEL, 1970). Studying the term baptism terminologically, it comes from the Greek name "baptisma" (immersion- the act of immersing in a liquid) and this word is also derived from the Greek verb "baptizo" which is the intensive form of the verb "bapto", which means "Dip" (Piper, 2016).

The central rite of baptism can be performed by immersion, "a sacramental sign that more clearly expresses participation in the death and resurrection of Christ" (Aldazabal, 1984), or as currently by infusion of water on the child's head, accompanied by one or the other with the Trinitarian formula, which allows the understanding of the new and mysterious relationships of the baptized with the Father and the Son and the Holy Spirit (Nocent, 1987).

These two opposite sides to the way of performing the act of baptism with water are presented below: confessionists state that baptism is "administered correctly" by pouring or sprinkling, and that immersion "is not necessary." "Administered correctly" meant that pouring or sprinkling had biblical support (Battle, 2007). On the other hand, the immersionists claim that the Greek word baptize (bapti / zw baptizo) means to immerse, and they rely on the command of Jesus in Matthew (Mt, 28.19) where he quotes: "submerge all nations." Stating that if it were used in any other way it would be disobedience to the mandate (Ramsbottom, 1997).

Unifying the etymological meaning of baptism by immersion or the act of immersing together with the meaning of death, both terms together "death by immersion" leads us to the definition according to Roll (Roll, 1918), that is the result of obstructing the breathing of obstruction of the mouth and nose through a fluid, generally water.

This accident that occurs between man and water brings the symbolism of this element closer to death once again. The first evidence of this accident, synonymously called drowning, appears in a myth with great relevance in Greco-Roman times (V-IV BC), the legend of Hero and Leander.

Since the young merchant Leandro had fallen in love with Hero, priestess of the goddess Aphrodite (Venus for the Romans), but they had two problems to consummate their love: first, Hero's family opposed that love and, secondly, they lived separated by the Strait of the Elespont (Dardanelles).

Thus, every night Leandro would swim across the strait guided by a lamp lit at the top of a tower by Hero. But one stormy winter night the lamp went out, Leandro lost his way, and overwhelmed by a stormy sea, he perished. The next morning, Hero saw her lifeless body floating in front of her tower and, distraught with such a fatal event, he threw himself from the top, drowning with it (Llana et al., 2011).

Drowning has been present since the beginning of history, but today it has become one of the causes of globalized induced death (WHO, 2017), becoming an important public issue that demands worldwide attention (WHO, 2008; 2016). They highlight that approximately 0.7% of all deaths worldwide are due to unintentional drowning (Szpilman et al., 2012). This means that more than 1000 deaths occur per day worldwide from this cause (Abelairas et al., 2017).

A large number of studies show that it is one of the major causes of death worldwide (Peden & McGee, 2003; Chalmers & Morrison, 2003; Browne et al., 2003) and the term drowning by submersion is defined as the process of experiencing respiratory failure due to submersion or immersion in a liquid medium, generally water (Van Drop et al., 2003; Beeck et al., 2005). 80% of all drownings can be prevented (Semple & Campwala, 2014), with a professional figure capable of carrying out both preventive and intervention strategies: the aquatic lifeguard (Palacios et al., 2018) whose responsibility is focused on monitoring and caring for the bathing areas as well as solving any aquatic incident (Zumbrunnen & Fouace, 2001) whose ultimate objective is to avoid the loss of human life.

This instinct to save lives and the survival of man in the water has ancestral origins that allow us to know this relationship of this element that houses a significant contrast of life and death, in a scientific and theological way, being the protagonist of sacramental rites such as baptism and of sacred scriptures such as the universal flood.

CHAPTER III - MAN AND CONTACT WITH WATER: SWIMMING AND WATER RESCUE

The closely dependent relationship between the development of life and the presence of an aquatic environment has existed since the origin of species and is repeated with each individual birth. Man, as a biological being, does not escape this evidence.

Evolution has arranged the development of the egg, after the embryo and the human fetus in the aquatic environment (Palacios et al., 2018). The first nine months of our existence are spent immersed in water, within the womb (Zumbrunnen & Fouace, 2001). And later at birth until the fifth month, we innately possess a swimming reflex that will later be lost, needing certain motor patterns for an autonomous and safe stay in the environment (Fayanás, 2011; Batalla, 2000; García, 2010).

But, how long has man developed swimming patterns for his permanence in the aquatic environment? There is a theory called the Aquatic Ape Hypothesis where it is postulated that humans evolved through an aquatic stage during which they lived largely in water. This theory was first discussed in print by Max Westenhöfer in the 1940s and developed by Alistair Hardy (1896-1985) (Bergman, 2007).

We know that man's relationship with the sea has been a constant throughout history, used as a source of food and as a transport system, which led to the economic and commercial development of different human societies. However, in line with the human capacity to try to overcome its own limitations, human societies develop methods to try to face the dangers of the sea, trying to avoid the loss of human life (Pérez y Verdes, 2010).

The sea contained great dangers, claiming lives as payment for its advantages. These dangers have been reflected in myths, stories, and legends, such as the one previously told, which tried to show the fear to the unknown and its immensity. "It is therefore coined that the origin of rescue was born with the idea of a human action to prevent the death of a person. In other words, rescue is an acquired skill resulting from various factors that forced man to use it and which has also formed an indissoluble part of the evolution of the human species (Peresenda, 2001).

Looking for answers to the domain and the techniques developed in the aquatic environment, they show us (Gosálvez & Joven, 1997) that, "swimming is a practice that is not known for sure when it begins, it is not even very clear how to swim. Although, it is contemplated that for over 200,000 years that *Homo Sapiens Sapiens* has been on earth, we only have archaeological remains that prove human swimming activity in the last 7,000 years (WHO, 2016).

The first evidence of swimming was discovered in March 1933 in Zerzura (border between Libya and Sudan), by the hand of Laszlo Almasy, a famous Hungarian explorer (Clarys, 1996), discovering some caverns whose walls were full of cave paintings: giraffes, antelopes, oryx, etc., although what was really

extraordinary were figures of men swimming. He called it the cave of swimmers (Cave of swimmers), they were dated around 4,500 BC (Arellano & Pardillo, 2003).

Following the line of time, different elements indicate the use of different systems of aquatic immersion and swimming by the human being, whose objective ranges from merely economic issues (harvesting of mollusks, ...) to military strategy. In this sense, a bas-relief from the palace of the Persian king Assurbunipal in 880 BC, shows scenes of immersion and his teaching as a military resource.

Figure 1. Bas-relief of Assurbunipal (880 BC).



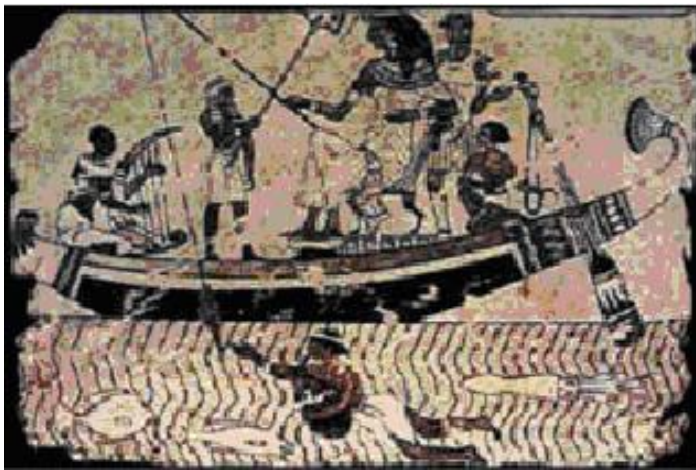
In the Babylonian world, two reliefs also show us the flight by swimming of several soldiers, one of whom used the mussuk (float made with skins swollen with air). (Figure 2).

Figure 2. Babylonian relief of the soldiers' swimming flight.



Another evidence is found in the framework of the Roman conquest of Greece, where Perseus, king of Macedonia, throws the treasures of his palace into the sea after the defeat at Pidna (168 BC), the Romans having to employ groups of divers to recover their booty. Rome will be in charge of definitively focusing swimming and diving techniques to war development, with the creation of a specialized amphibian corps, the *Urinatores* (Figure 3), whose first action is part of the civil war between Julius Caesar and Cneo Pompeyo (Ávila, 1989). Along with its military function, this type of training was also intended for the rescue of soldiers during maritime campaigns.

Figure 3. Specialized amphibious equipment. *Urinatores*.



So it is possible to confirm that in the same way as swimming, water rescue has existed within society for many years, although in the past it was not called a "name", it is obvious that it appears at the moment in which man begins to relate to the aquatic environment (Abraldes, 2007), stating that since ancient times mankind has developed techniques to solve problems and aquatic rescue does not escape this need (Rivera, 2002).

CHAPTER IV - THE DEVELOPMENT OF SWIMMING AND WORLD WATER RESCUE: XV-XX CENTURY

At the end of the 15th century, during the Renaissance, the importance of optimism and energy was realized in man, since he had to face the social demands that progress had introduced. This led to more attention being paid to physical exercises, reawakening interest in swimming (Moreno, 2009).

The first known printed book on the subject "swimming", an "incunabula" of this sport, was published in 1538 in Germany and its author is Nicolás Wynman, the title of his work is "Colymbetes" or "The swimmer or art of swimming" (Domínguez, 2015). On the other hand, the work of Digby, a professor at St. John's College, stands out. He had a much more technical vision, so he described different skills and positions; aspect that marked that it was better known and translated. Digby's treatise has been considered the first book on modern swimming (Krüger, 2002; Orme, 2005).

In 1658, William Percey wrote "The Compleat Swimmer", in which he follows Digby's postulates but introduces interesting personal contributions, being the first author to recommend swimming for women. Another book based on Digby's was the one written by Melichedeche Thevenot published in 1696 and was entitled "L'Art de Nager". This was the most influential Swimming manual for the next two centuries (Llana et al., 2012). We also name Légrand (Légrand, 1998) who described the symbolic nature of the relationships between the act of swimming, its practices and the imaginaries of the human condition. For the author, the act of swimming contains various symbolisms such as "swimming to avoid water", "swimming to save oneself", the "swimming hero" or "swimming as an initiatory act" or also the sports world.

All these outstanding works lay the foundations for the emergence of swimming, not only as a technique aimed at rescue and the world of war but also the world of sports.

From the aspect of the history of rescue with a symbolism of "swimming to save oneself", the pedagogue Comenius (1592-1670) considered in the work *Orbis Pictus* the importance of knowing how to swim as an act of survival that every subject must learn (Plá-Clampás, 2015). Later in 1798 according to Llana, Pérez, Del Valle, and Sala (Llana et al., 2012), Guts Muths wrote in *Kleines Lehrbuch der Schwimmkunst zum Selbstunterrichte* (Small Manual of the Art of Swimming): "Until now, drowning has been fashionable, and it is because swimming has not yet become fashionable".

In view of this problem, in the Americas, beginning with the United States, the history of rescue began in 1785 when the "Massachusetts Human Society" was created. This society was made up of volunteer lifeguards. In the late 1800s, swimming began to emerge as a very popular form of recreation, and the need to rescue distressed swimmers became apparent. Members of the US Rescue Service eventually became part of the US Coast Guard, emerging a new type of rescue: protecting the lives of swimmers on the beach (USLA, 2014).

Later, the lack of a constant presence of lifeguards in all bathing areas led the Young Men's Christian Association (YMCA) to develop a voluntary National Life Saving Service in 1912. But it was in 1914, Wilbert E. Longfellow established the "American National Red Crosss", which trained swimmers across the United States in rescue and resuscitation (Branche & Stewart, 2001) under the slogan: "every person a swimmer, every swimmer a lifeguard". This phrase collects the approach of the moment, with a marked voluntarist character in lifeguard, linked to people with qualities for swimming and with a marked sense of solidarity. And at the same time, new elements that favor the rescue of lifeguards began to be incorporated. Harry Sheffield presented the first rescue float (1897), and later Duke Kahanamoku introduced and presented the rescue table (1913) (American Red Cross, 1995). In 1915 the "United States Coast Guard" was created (Palacios, 2000).

Fifty years later in 1964, the "United States Lifesaving Association" (USLA) was created as the highest authority on lifeguard, rescue and aquatic activities in the United States (Palacios, 1998). This association was incorporated into the State of California, as an educational and non-profit organization, in 1966 with the denomination "National Surf Life Saving Association of America" (NSLSA) but in 1979 it changed its name to reflect more properly the scope of your association and include all open water and surf lifeguards in it (Branche & Stewart, 2001). In Australia the "Surf Life Saving Association" was founded in 1984 (USLA, 1981). Later, in 1971 (March 24), the "World Life Saving" (WLS) was founded in Cronulla (Near South Wales - Australia) (ILSF, 1994). In Argentina, the lifeguard profession began thanks to the first training course given by Daniel Enrique Villafañe in 1934. On that same date, the first Rescue Detachment of the Argentine Red Cross was founded (Civardi, 2017). In Brazil the lifeguard was officially started in 1918, in the city of Rio de Janeiro, by Commodore Wilbert Longfellow of the American Red Cross. However, it was in 1994, in Wales, United Kingdom, that Brazil made official contact with a world rescue organization and curiously it was exactly the moment when the International Life Saving Federation (ILS) was born. The result was a great motivation for the foundation of the Brazilian Rescue Society - SOBRASA (Szpilman et al., 2007).

Crossing the seas, in the European framework, the city of Paris would have the "Saviors of the Seine" in the 19th century, a professional body in the fight against drowning. Within this framework, the First International Rescue Congress would be held in 1878, organized by Raymond Pitet and under the motto "Saving a life is a duty for all humans and has no borders".

Continuing with his work, Pitet founded the *Fédération Nationale de Sauvetage* in 1889, to be followed in 1891 by the *Royale Life Saving Society* in England with the aim of trying to cut down the number of drownings annually and with the intention of encouraging citizens to know and learn techniques for saving in water (RLSS, 1990). In 1892, the *Instituto de Socorro a Náufragos* in Portugal (ISN, 1992). In 1910 the *International Rescue Congress* was held in Saint Ouen (a city near Paris), during which the "*Fédération Internationale de Sauvetage et Secourisme et de Sports Utilitaires*", based in Paris (67). In 1970 the "*Corps of Canoe Lifeguards*" came into operation on fourteen different beaches in England, in that year they carried out 32 saves (Pomares, 1973). In 2002, the *First World Congress on asphyxia by submersion* was held in the city of Amsterdam (Holland) (Romero, 2007).

In the national framework, Spain in 1907 the *Spanish Society for the Salvage of Shipwrecked* is integrated into the *Spanish Swimming Federation* as the *Aquatic Salvage Section* (Arenillas, 1990). This society was declared of "*Public Utility*" on January 12, 1887, developing a great work that lasted until 1940 (O'Farril, 1971). During 1955 a group of people, coming from swimming, the Red Cross and diving, founded the *National Rescue and Lifeguard Commission* (Arenillas, 1990). Just a few years later, in 1961, the *Spanish Rescue and Lifeguard Federation* was created (Ramírez, 2011). In 1988 the first monographic course on *Aquatic Rescue* was held at the INEF in Galicia, included in the curriculum that formed the *Bachelor of Physical Education* and since then it has remained an activity that is held every year (Palacios, 1993). Today, the *Aquatic Activities and Lifeguard Research Group (GIAAS)* stands out, founded in 2004 with Dr. José Palacios Aguilar as its director.

These forementioned events mark a time line of men belonging to all corners of the world, who have pursued for centuries a humanitarian objective such as saving lives in the face of the aquatic environment. The author Eusebio O'Farril (1971) described: "With this humanitarian impulse, rescue and first aid were born and persists, impregnated with altruism and generosity, for whose reasons it is not utopian, discounting its high aims, to call it «the sport of charity»".

V. CONCLUSIONS

Since the origins of man's creation, water housed a formidable symbolic wealth among civilizations, religions, and beliefs, with multiple "water cultures" found in all parts of the world. In that transcendence is also the Christian religion

with sacramental rites such as baptism, and outstanding stories such as the universal flood next to the Noah's Ark and the passage of the Red Sea where this element is represented in all of them. In the Old Testament with Isaiah (40, 3.5) water was mentioned as a symbol of the Spirit of God and as an allegory of his work. In the period of Jesus Christ, the New Testament, water was known to the people of Israel as a sign of cleanliness (Arévalo, 2004).

Throughout the history of salvation, water has been the symbol that provides life, that purifies, that renews, but also destroys, devastates, causes death and terror (Villa & Ramírez, 2018). These opposite symbolisms, life and death, are represented in the baptism with the new life, since it is raised from the water to be born again. Another meaning of death is the origin of the word baptism that comes from the Greek "baptisma" (act of submerging), the failure in submerging, is the accident called drowning.

Multiple events have been reflected in the history of humanity where man is linked to this element such as the swimmers' cave or the paintings dating from the time of Pompey as a means of wars, commerce and survival, since man has had to keep up with to the environment that surrounds him to survive (Vázquez et al., 2017) and has developed techniques to solve problems forging the origin of water rescue. These problems focused on the loss of life in the aquatic environment due to drowning. In one of the stories told in the Greco-Roman era "The legend of Hero and Leandro" the drowning by both protagonists is present, today it has become a problem of concern worldwide due to the occupation among the former positions as a cause of death (López et al., 2019).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Abelairas, C., Barcala, R., Mecías, M., Rey, E., Autor., Costas, J., Bores, A., et al. (2017). Prehospital Emergency Medicine at the beach: ¿What is the effect of fins and rescue tubes in lifesaving and Cardiopulmonary Resuscitation after rescue? *Wilderness & Environmental Medicine*, 28, 176-184.
- Abraldes, J.A. (2007). *Salvamento Acuático: Guía del alumno. Monografías de Ciencias de la Actividad física y el deporte*. Universidad Católica San Antonio de Murcia.
- Aldazabal, J. (1984). *Gestos y símbolos*. Centre de Pastoral Litúrgica. Volumen II, 13. Barcelona.
- American Red Cross. (1995). *Lifeguarding today*. St. Louis: Mosby Lifeline

- Arellano, R., & Pardillo, S. (2003). Historia de la natación. Evolución de los medios y métodos de investigación en la biomecánica de la natación. En, Rodríguez., L.P. (Ed.), *Compendio histórico de la Actividad Física y el Deporte*. Barcelona: Masson.
- Arenillas, R. (1990). *Salvamento y Socorrismo Acuático*. Madrid: Gymnos.
- Arévalo, M. (2004). *Hacia un concepto adecuado del bautismo en agua*. Chiquimula: Publicaciones literarias Amigos.
- Autor., Autora, Navia, J. A., Moral, J. E., Amatria, A., & Maneiro, R. (2019). La pupi-lometría en el socorrismo acuático profesional: La vigilancia como factor determi-nante del ahogamiento. *Retos*, 36, 461-467.
- Ávila, L. (1989). *Por debajo de la cota cero*. Barcelona: Hispano Europea.
- Batalla, A. (2000). Habilidades motrices. Barcelona: Inde.
- Battle, J. (2007). The Significance of the mode of baptism. *WRS Journal*, 14(1), 9-20.
- Beeck, E. F., Branche, C. M., Szpilman, D., Modell, J. H., & Bierens, J. J. (2005). A new definition of drowning: Towards documentation and prevention of a global public health problems. *Bulletin World Health Organization*, 83(11), 853-856.
- Bergman, J. (2007). The Aquatic Ape Theory: Challenge to the orthodox theory of hu-man evolution. *Journal of Creation*. 21(1).
- Boismard, M. E. (1982). Agua, en Léon-Dufour, X. (1982). *Vocabulario de teología bíblica*. Barcelona: Herder.
- Branche, C. M., & Stewart, S. (2001). *Lifeguard effectiveness: A report of the working group*. Centers for Disease Control and Prevention, National Center for Injury Pre-vention and Control.
- Browne, M. I., Lewis-Michl, E. I., & Starks, A. D. (2003). Unintentional drowning among New York state residents, 1988-1994. *Public health Reports*, 118(5), 448-458. [https://doi.org/10.1016/S00333549\(04\)50276-5](https://doi.org/10.1016/S00333549(04)50276-5).
- Cervio, P. (2012). *Tales de Mileto*. Roma: Philosophica: Enciclopedia filosófica. Avail-able at: <http://www.philosophica.info/archivo/2012/voces/tales/Tales.html>
- Civardi, F. (2017). Salvando las distancias. Una aproximación al Salvamento Acuático Deportivo. *Actas de Periodismo y Comunicación*, 3(2). Buenos Aires. Available at: http://sedici.unlp.edu.ar/bitstream/handle/10915/70025/Documento_completo.pdf-PDFA.pdf?sequence=1&isAllowed=y
- Clarys, J. (1996). The historical perspective of swimming science. En Troup, A.J. P., Hollander, D., Strasse, S. W., Trappe, J. M., Cappaert & Trappe, T. A. *Biomechan-ics and Medicine in Swimming*.
- Collins, A. J. (1996). *Cosmology and eschatology in Jewish and Christian apocalyp-ticism*. Leiden: Brill. (JSJ Suppl 50.)
- Comisión Episcopal Española de Liturgia (1970). *Ritual del bautismo de niños*. Madrid.
- Contreras, M. (1998). La eficacia simbólica del agua en el ritual cristiano del bautismo. Un enfoque antropológico. *Gazeta de Antropología*, 14(8).

- Chalmers, D. J., & Morrison, I. (2003). Epidemiology of non submersion injuries in aquatic sporting and recreational activities. *Sport Medicine*, 33(10), 745-750. <https://doi.org/10.2165/00007256-20033310000003>.
- Domínguez, M. E. (2015). Historia de bolsillo del libro de natación. *11º Congreso Argentino de Educación Física y Ciencias*. Ensenada. En Memoria Académica. Available at: http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eve_ntos/ev.7369/ev.7369.pdf
- Fayanás, E. (2011). Agua y religión. *Rebelión*, ecología social: Agua, el oro del siglo XXI. Available at: Agua y religión – Rebelion
- Ferro, A. (2006). La dimensión sagrada, simbólica y mística del agua. El agua un bien público Patrimonio de los pueblos, *Semillas*, 28-29.
- García, E. (2010). Iniciación a las actividades acuáticas en edades tempranas. *Revista Digital de Educación Física*, 1(6).
- Girlanda, A. (1990). Agua. *Nuevo Diccionario de Teología Bíblica*. Madrid. Ed: Paulinas. Madrid.
- González, V., Zizumbo, L., y Arriaga, E. G. (2018). ¿Qué puede significar el agua? ¿A qué puede reducirse? *Iberoamericana Social*, 177-197.
- Gosálvez, M., & Joven, A. (1997). *La actividad física y deportiva extraescolar en los centros educativos. Natación y sus especialidades deportivas*. Madrid: Consejo Superior de Deportes.
- Groenewald, J. (2003). The foundation, value and meaning of baptism in the New Testament. *Annual Congress of the New Testament Society of South Africa*. University of Pretoria.
- <http://www.lagranepoca.com/cultura/tradicioneschinas/14159-la-antigua-cultura-china-descifra-el-significado-del-agua.html>
- Instituto de Socorros a Náufragos. (1992). *1º Centenario do Instituto de Socorros a Náufragos*. Lisboa: Instituto de Socorros a Náufragos.
- International Life Saving Federation (1994). International Life Saving Federation. Leuven (Bélgica): International Life Saving Federation
- Khrouz, D. (2017). El agua y lo sagrado. *Cuadernos del Mediterráneo*, (25), 215-217.
- Krüger, A. (2002). Las primeras fuentes impresas sobre la natación. *En Actas V Congreso de Historia del deporte en Europa*, 81-89. Universidad Politécnica de Madrid
- Légrand, A. (1998). *Nager: Un Rencontre Avec L'imaginaire*. París: L'Harmattan.
- León, X. (1972). *Vocabulario de Teología Bíblica*. Vol. 66. 5ª Ed. Barcelona: Biblioteca Herder.
- Liang, L. (2015). La antigua cultura China descifra el significado del agua. Nueva York: La gran época. Available at:
- Llana, S., Pérez, P., & Aparicio, I. (2011). Historia de la Natación I: Desde la prehistoria hasta la Edad Media. *Citius, Altius, Fortius*, 4(2), 51-83.

- Llana, S., Pérez, P., Del Valle, A., & Sala, P. (2012). Historia de la Natación II: Desde el renacimiento hasta la aparición y consolidación de los actuales estilos de competición. *Citius, Altius, Fortius*, 5(1), 9-43.
- Monforte, G., & Cantú, P. (2009). Escenario del agua en México. *Revista Culcyt/Recursos Hídricos*, 30(6), 31-40.
- Moreno, J. A. (2009). Semblaza: Nicolaus Winman y el primer libro sobre la natación "Colymbetes". *RICYDE. Revista Internacional de Ciencias del Deporte V* (17), 88-90. Available at: <https://www.redalyc.org/pdf/710/71011947008.pdf>
- Nocent, A. (1987). *Bautismo*. En Startore, D., y Triacca, A. (1987). *Nuevo diccionario de liturgia*. Paulinas: Madrid (España).
- O'Farrill, E. (1971). Salvamento y socorrismo "El deporte de la caridad". *DEPORTE* 2000, 25, 19-22.
- Orme, N. (2005). *Early British swimming 55 BC-AD 1719*. Exeter: University of Exeter.
- Palacios, J. (1993): *El salvamento acuático ante la natación*. II Congreso Ibérico de Natación, organizado por la Asociación Nacional de Entrenadores de Natación. Madrid.
- Palacios, J. (1998). *Salvamento Acuático: Un estudio de la realidad del salvamento y socorrismo en las playas de Galicia con bandera Azul*. Tesis Doctoral. Departamento de Medicina. Universidade da Coruña.
- Palacios, J. (2000). *Salvamento Acuático. Teoría y recursos didácticos*. A Coruña_ Xaño.
- Palacios, J., Barcala, R., Autor., Carpentier, M., & Abelairas, C. (2018). Tabla Air Stand-Up Paddle de rescate acuático: ¿Cómo puede ayudar al socorrista? *Revista Internacional de Medicina y Ciencias de la Actividad Física y del Deporte* 18(69), 185-197. <https://dx.doi.org/10.15366/rimcafd2018.69.012>
- Peden, M. M., & McGee, K. (2003). The epidemiology of drowning worldwide. *Injury Control and safety Promotion*, 10(4), 195-199.
- Peresenda, D. (2001). *Salvamento Acuático: Entrenamiento físico, técnico y psicológico*. Buenos Aires: R y C Editora.
- Pérez y Verdes, R. (2010). Referencias históricas en relación con las actividades acuáticas y el socorrismo. *V Jornadas sobre Socorrismo basado en la evidencia científica y Soporte Vital Prehospitalario en el medio acuático*. A Coruña.
- Perló, M., & González, A. (2006). Del agua amenazante al agua amenazada. Cambios en las representaciones sociales. En Urbina, J. & Martínez, J. (comps.). *Más allá del Cambio Climático: Las dimensiones psicosociales del cambio ambiental global*. México: Instituto Nacional de Ecología y Universidad Nacional Autónoma de México, 47-64.
- Piper, W. S. P. (2016). *Estudios de las doctrinas de la Biblia: El Bautismo*. Vara de Dios. Lección XVIII.

- Pla-Campàs, G. (2015). Sobre mitos de la natación competitiva y la natación educativa: Una mirada histórica y cultural desde Elías Juncosa. *Materiales para la Historia del Deporte*, 13.
- Pomares, C. M. (1973). Una generosa actividad: Salvar vidas a remo, *DEPORTES 2000*, 55.
- Ramírez, G. (2011). El primer texto relativo al salvamento acuático en España: Instrucción sobre el modo y medios de socorrer a los que se ahogaren o hallaren en peligro, en el río Sevilla (1773). *Materiales para la historia del deporte* 9, 72-81.
- Ramsbottom, B. A. (1997). Immersion: The true meaning of Baptism. *Gospel Standard*, 163, 118-125.
- Rivera, A. (2002). *Salvamento Acuático*. Institución Universitaria CESMAG. San Juan de Pasto- Nariño.
- Rodríguez, E. J. (2009). Gesto y ritual. Lecturas sobre el bautismo entre los mayas contemporáneos. *Scielo*, 4(1).
- Roll, H. F. (1918). Leerboek der Gerechtelijke Geneeskunde voor de scholen tot opleiding van Ind artsen. Martinus Nijhoff. 's-Gravenhage.
- Romero, J. L. (2007). Muertes por sumersión. Revisión y actualización de un tema clásico de la medicina forense. *Cuadernos de Medicina Forense*, 13, 48-49.
- Rosso, S. (1988). Elementos naturales. En Sartore, D., y Triacca, A. (1987): *Nuevo diccionario de liturgia*. Madrid: Paulinas, 639.
- Royal Life Saving Society. (1990). *Lifesaving*. Mountbatten House, Studley, Warwickshire (U.K.): Royal Life Saving Society.
- Sada, R., & Monroy, A. (1997). *Curso de teología sacramentaria*. México: Minos.
- Semple, J., & Campwala, R. (2014). Pediatric Submersion Injuries: Emergency care and Resuscitation. *EB Medicine*, 11(6), 1-24. Available at: <https://pdfs.semanticscholar.org/80f3/19522009713656a440f3b589ae9ec6ced92e.pdf>
- Shiva, V. (2003). *Las guerras del agua: privatización, contaminación y lucro*. México, D.F.: Siglo XXI.
- Szpilman, D., Goulart, P. M., Mocellin, O., Silva, A., Guaiano, O. P., Barros, M., Alves, A. S., et al. (2007). *How, who and what were the impacts on Brazil?* World Water Safety, 214-215.
- Szpilman, D., Biersens, J., Handley, A.J., & Orłowski, J.P. (2012). Drowning. *New England Journal of Medicine*, 366, 2102-2110.
- Theissen, G. (1999). *A theory of primitive Christian religion*. London: SCM.
- United States Lifesaving Association (2014). *USLA Spring board of Directors Meeting and Educational Conference*. 50th Anniversary Program. Available at: https://cdn.ymaws.com/www.usla.org/resource/resmgr/Lifeguard_Librar y/50th_Anniversary_Program_USL.pdf
- United States Lifesaving Association (1981). *Lifesaving and Marine Safety*. Psicotaway (NJ-EEUU): New Century Publishers, Inc.

- Van Dorp, J. C., Knape, J. T., & Bierens, J. J. (2003). *Recommendations: World Congress on Drowning*. Amsterdam.
- Van Staden, P. (2001). Doop as ritueel van status-transformasie. *HTS* 57(1&2), 576-592.
- Vázquez, P., Abelairas, C., Autor., & Palacios, J. (2017). El Nadador de rescate SAR. Revisión Histórica. *Retos*, 31, 145-150.
- Villa, W., & Ramírez, F. (2018). *Bautismo y predicación a la luz de San Pablo*. Universidad Pontificia de Comillas. Facultad de Teología. Madrid.
- World Health Organization (2008). *World report on child injury prevention*. Geneva: World Health Organization.
- World Health Organization (2016). *World report on drowning: Prevent an important cause of mortality*. Geneva, World Health Organization.
- World Health Organization (2017). *Preventing drowning: An implementation guide*. Geneva, World Health Organization.
- Zumbrunnen, R., & Fouace, J. (2001). *Cómo vencer el miedo al agua y aprender a nadar*. Barcelona: Paidotribo.

Sergio López García

Facultad de Educación

Universidad de Salamanca

P.º de Canalejas, 169

37008 Salamanca España)

<https://orcid.org/0000-0003-3109-1542>

Brais Ruibal Lista

Escuela Universitaria de Magisterio

“Fray Luis de León”

Universidad Católica de Ávila

Calle Tirso de Molina, 44

47010 Ávila (España)

<https://orcid.org/0000-0001-5427-6844>

Raquel María Guevara

Facultad de Educación

Universidad Pontificia de Salamanca

Calle Henry Collet, 52-70

37007 Salamanca (España)

<http://orcid.org/0000-0002-2615-8653>

Inmaculada Martin Villar

Facultad de Educación

Universidad Pontificia de Salamanca

Calle Henry Collet, 52-70

37007 Salamanca (España)

Pelayo Diez Fernández

Facultad de Educación

Universidad Pontificia de Salamanca

Calle Henry Collet, 52-70

37007 Salamanca (España)

<https://orcid.org/0000-0003-4027-894X>



Doi: <https://doi.org/10.17398/2340-4256.18.255>

HACIENDA CATEDRALICIA Y PROMOCIÓN ARTÍSTICA EN LA CATEDRAL DE MALLORCA (1573-1604)

THE CATHEDRAL TREASURY AND ARTISTIC PROMOTION IN MALLORCA CATHEDRAL (1573-1604)

BARTOMEU MARTÍNEZ OLIVER

Universidad Nacional de Educación a Distancia

Recibido: 13/11/2021

Aceptado: 26/01/2022

RESUMEN

La relación directa entre las finanzas, la economía y la hacienda catedralicia con la promoción artística de la Catedral de Palma, en tiempos del obispo valenciano Juan Vic y Manrique de Lara (1573-1604), se refleja en fuentes documentales diversas conservadas en el Archivo Capitular de Mallorca (ACM). Mensa capitular, libros de sacristía, clavaría, cofradías, cabreo de limosnas, libros de aniversarios y distribuciones de plomos; nos han permitido exhumar nuevas noticias relacionadas con la decencia y decoro en el templo, especialmente, con pintores, plateros, escultores y maestros de obras, estos últimos dirigidos por el canónigo obrero u obrero mayor. Iniciamos nuestro recorrido a través del testimonio escrito del médico al servicio del obispo, Juan Binimelis en la obra *Historia General del Reino de Mallorca* (1593-1595), que nos servirá de punto de partida para constatar las sinergias de los equipos de gestión diocesanos y catedralicios al servicio del arte.

Palabras clave: Gobierno capitular. Joan Binimelis. Hacienda catedralicia. Comitencia artística. Magnificencia. Culto.

ABSTRACT

The direct relation between the finances, the economy, and the cathedral treasury with the artistic promotion of the Cathedral of Palma, in times of the Valencian bishop Juan Vic y Manrique de Lara (1573-1604), is reflected in diverse documentary sources conserved in the Chapter Archive of Mallorca (ACM). Mensa capitular, books of sacristy to exhume new news related to the decency and decorum in the temple, especially, painters, silversmiths, sculptors and master builders, these last ones directed by the canon worker or major worker. We begin our journey through the written testimony of the doctor in the service of the bishop, Joan Binimelis in the work *Historia General del Reino de Mallorca* (1593-1595), which will serve as a starting point to verify the synergies of the diocesan and cathedral management teams at the service of art.

Keywords: Chapter government. Joan Binimelis. Cathedral Treasury. Artistic committee. Magnificence. Cult.

En la segunda mitad del siglo XX Juan Ramón López-Arévalo (1966) inició los estudios de las instituciones capitulares escribiendo que la "historia de nuestros capítulos es una de las tantas lagunas inexploradas de la historia de la Iglesia". Más de sesenta años después, el panorama investigador es más alentador pero insuficiente si focalizamos la Edad Moderna comparada con la Edad Media¹. Las diferentes lecturas preliminares que se han llevado a cabo, siempre desde una perspectiva modesta, nos lleva a afirmar que la generalidad de los estudios publicados sobre la Catedral de Mallorca a finales del siglo XVI y principios del XVII se han centrado en aspectos muy concretos como la

1 Probablemente el hecho de que la formación de capítulos tuviera lugar en este periodo, ha propiciado abundantes investigaciones enmarcadas en estos siglos. La mayoría de los trabajos centrados en el periodo medieval se abordan desde la perspectiva jurídica o económica (propiedades, patrimonios o lavas) subrayando el análisis sobre derecho capitular de Tomás Muñoz, *Derecho capitular. Cabildos catedrales y colegiales* (Sevilla: Catedral, 1926).

descripción de capillas, el análisis de retablos, la evolución de la estructura arquitectónica u otros aspectos artísticos y suntuarios².

Pero, se ha relegado un aspecto considerable y que da respuesta a muchos interrogantes: ¿cómo se financiaron las obras y cuál fue el sistema utilizado para costearlas?

Este último punto descrito, por primera vez, por G. M. Jovellanos (1933)³ y repetido por J. M. Quadrado (1969) se ha reiterado incesantemente y al mismo tiempo, ha encubierto a uno de los principales benefactores de la fábrica: la población de Mallorca. Autores como Jaume Sastre⁴, Joan Domenge Mesquida (1995, 1997, 1999, 2001, 2005, 2008, 2017, 2019), F. Molina Bergas (2010) y Antoni Pons Cortés (2012)⁵ evidencian que no hay otro edificio más emblemático que resuma, en sí mismo y de forma más elocuente, los momentos

2 En el volumen coordinado por Aina Pascual titulado *La Catedral de Mallorca* (Palma: Olañeta editor, 1995) se profundiza, a través de los conspicuos estudios multidisciplinares, en todos estos ámbitos de la Seo palmesana. En este sentido cabe apuntar que, desde el punto de vista del análisis de la configuración del capítulo catedralicio en el siglo XVII y XVIII en Mallorca, han indagado en su historia Francisco José García Pérez, “El Cabildo catedralicio de Mallorca (1700-1750). Estudio de una élite de poder durante el siglo XVIII”. *Tiempos Modernos*, 29/1, (2014), 1-27; “El Cabildo catedralicio y el patronazgo del culto luliano durante el siglo XVII”. *Ramon Llull i la Seu de Mallorca*. (2016): 151-176; “Autoridad episcopal y reformas eclesiásticas en la Mallorca de Carlos III”. *Bolletí de la Societat Arqueològica Lul·liana: Revista d'estudis històrics* 73, (2017): 135-151; “El cabildo de Mallorca y el vicario general sede vacante durante el Setecientos: disputas y ámbitos de poder”. *Revista de Historia Moderna: Anales de la Universidad de Alicante* 35, (2017): 497-529; “Los canónigos de la Catedral de Mallorca durante el siglo XVII”. *Caurensia* XII, (2017): 407-442; Francesc Molina Bergas, “Joan Baptista Anglès: mercader y promotor artístico en la Mallorca del siglo XVII”. *Bolletí de la Societat Arqueològica Lul·liana: Revista d'estudis històrics* 76, (2020): 117-137.

3 “Se halla anotado que se concede a las familias nobles el permiso de poner su escudo de armería en una de las llaves de la nave mayor, pagando mil libras mallorquinas [...] y para poder fijarlo en una de las claves de las naves inferiores bastaba pagar solo quinientas”.

4 Jaume Sastre. “La financiación de las obras de la Catedral de Mallorca, siglo XIV”. *Homenatge a Antoni Mut Calafell, arxiver* (1993): 277-294; “El finançament de les obres (s. XIV i XV)”. *La Catedral de Mallorca* (1997): 35-37.

5 Bartomeu Martínez; Francesc Molina. *Liber operum cathedralis. Els llibres de fàbrica de la Seu de Mallorca (1600-1602)* (Palma: Leonard Muntaner editor, 2012); Bartomeu Martínez. “El poder de la cancellería episcopal mallorquina al servicio del arte religioso: el *Liber Decretorum* (1596-1623) en la prelatura del obispo Joan Vic i Manrique”. *Las artes y la arquitectura del poder* (2013): 1833-1848; Francesc Molina. “Nuevas aportaciones sobre Antoni Verger sculptor”. *Bolletí de la Societat Arqueològica Lul·liana: Revista d'estudis històrics*, 69 (2013): 191-204; Bartomeu Martínez. “Poder i patrocini artístic a la Seu de Mallorca durant l'episcopat de Joan Vic i Manrique de Lara (1573-1604). Des de l'òptica de les fonts documentals capitulars”. *Circulations artistiques dans la Couronne d'Aragon. Le rôle des chapitres cathédraux, xvie-xviii siècles* (2014): 44-66; Bartomeu Martínez; Francesc Molina. “El retablo escultórico en la Corona de Aragón: los mallorquines Antoni Verger (ca. 1555-1635) y Jaume Blanquer (1579-1636), artífices del cambio del Renacimiento al Barroco”. *O Retábulo no Espaço Iberoamericano: forma, função e iconografia I* (2016): 41-50; Ballester, Miquel. *Evolució constructiva de la Catedral de Mallorca: Història, tècniques i materials en els llibres de fàbrica (1570-1630)* (Palma: UIB, 2020). Este último autor divide su estudio, fruto de su tesis doctoral, en dos partes: la primera dedicada a la evolución constructiva y la segunda, al análisis de los materiales, medios y equipos auxiliares de la obra.

de gloria y de dificultades, la piedad y el fervor religioso, la vida y la muerte de la gente que ha poblado Mallorca⁶. En esta investigación, la financiación de las obras a finales del siglo XVI y principios del XVII nos mostrará la organización del capítulo, la religiosidad popular, la mentalidad de la sociedad, las fiestas, las costumbres, el mantenimiento del culto y el arte sacro, y todo un abanico de aspectos humanos de una época barroca que lo convierten en un tema tan apasionante y vivo como el primero. En 1886, el pintor Joan O'Neill resaltó: "Conocidas estas medidas, por las cuales puede formarse una idea de las majestuosas proporciones de esta monumental y grandiosa fábrica, por más que falte la impresión de la vista, podrá sin embargo comprenderse suma importancia, parangonándola con otros celebrados templos, con injusticia encomiados a la pureza de gusto, delicadeza de estilo, finura de labores y valor de ornamentación"⁷. En otras zonas geográficas abundan algunos estudios relacionando catedrales y libros de fábrica: Barcelona⁸, Lleida⁹, Girona¹⁰,

6 ACM, *Llibre d'aniversaris i distribucions de ploms (de 1576 a 1604)*.

7 O'Neill sigue escribiendo respecto a la arquitectura catedralicia y los testigos de su tiempo: "El Sr. Ceán Bermúdez afirma, que la expresada Catedral ocupa por sus dimensiones el noveno o décimo lugar entre los templos de mayor magnitud, siendo evidente que ni por índole, ni por carácter, ni objeto, ni materiales de construcción; pueden entrar en comparación, esos espacios cubiertos, que desde mediados de este siglo se han levantado para exposiciones universales". Joan O'Neill Rossinyol. "La Catedral de Palma". *Museo Balear*, IV (1886): 144.

8 Agnès Vallès. *La construcció de la catedral de Barcelona segons els llibres d'obra de 1325 a 1383* (Barcelona: Catedral de Barcelona, 1986); Pedro Fatjó. *Organización y gestión de una hacienda eclesiástica en la Cataluña del siglo XVII: la catedral de Barcelona* (Madrid: Marcial Pons editor, 1999).

9 Caterina Argilés. *Els llibres de l'obra de la Catedral de Lleida a la primera meitat del segle XV (1400-1405)* (1985): 269-277; Francesca Español. *La Seu Vella: els promotors. La Seu Vella de Lleida. La catedral, els promotors i els artistes (s. XIII-XV)* (Barcelona: Fundació Noguera, 1991). Los libros de obra de la Seu Vella, conservados en el Archivo Capitular, abarcan cronológicamente los períodos de entre los años 1358 y 1714. Escritos mayoritariamente en catalán, su contenido similar a los de Palma, está dividido en dos conceptos básicos: entradas y gastos. A pie de página encontramos la suma total de las cantidades indicadas anteriormente y al final de las entradas y gastos, el monto total de cada uno de los conceptos. Normalmente, se indica al que van dirigidos los pagos, o bien de quien recibe las sumas y el concepto; especifican los salarios diarios que cobraban los artesanos y los precios de los materiales, añadiendo el día y mes en que se realizó el trabajo.

10 Francesc Miralpeix. "L'acabament de la Seu de Girona. Projectes i fases de construcció de la façana barroca, 1680-1733". *Locus Amoenus* IX (2007): 189-227.

Tarragona¹¹, Tortosa¹², Murcia¹³, Palencia¹⁴, Segovia¹⁵, Málaga¹⁶ y Huesca¹⁷. Prestigio espiritual, preeminencia social, patrimonio material solvente, patrocinio artístico, poder e influencia dentro de las más altas esferas son algunas de las características en la sociedad de la España moderna¹⁸.

En este sentido, la comitencia del obispo Vic i Manrique a la catedral de Mallorca fue significativa¹⁹: dio cien libras de renta cada mes para limosnas a los más pobres, fundó un beneficio de san Vicente Ferrer por valor de 150 libras de censo, instituyó el oficio solemne de la Inmaculada Concepción²⁰ con sus

11 Sanç Capdevila. *La Seu de Tarragona: notes històriques sobre la construcció, artistes, tresor i capitulars* (Tarragona: Arola editors, 1935); Antoni Jordà. *Església i poder a la Catalunya del segle XVII. La Seu de Tarragona* (Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1993).

12 Victòria Almuní. *La construcció de la Seu de Tortosa segons els llibres de l'obra de 1345 a 1441*. (Barcelona: Fundació Noguera, 1987).

13 Francisco Reyes. *El cabildo de la catedral de Murcia en el siglo XV. El escritorio capitular, la chancillería episcopal* (Murcia: Universidad de Murcia, 1993); Francisco José García. *Visita del obispo Sancho Dávila a la catedral de Murcia (1592)* (Murcia: Universidad de Murcia, 2000); Antonio Irigoyen. *Entre el cielo y la tierra, entre la familia y la institución. El cabildo de la catedral de Murcia (siglo XVII)* (Murcia: Universidad de Murcia, 2001); María José Olivares. *El cabildo de la catedral de Murcia en el siglo XVI* (Murcia: Universidad de Murcia, 1994).

14 Antonio Cabeza. *Entre lo sagrado y lo profano. Clero capitular y poder clerical en Palencia durante el Antiguo Régimen*. (Valladolid: Universidad de Valladolid, 1995).

15 María Teresa Cortón. *La construcción de la catedral de Segovia (1525-1607)* (Madrid: UCM-Caja de Ahorros y Monte de Piedad, 1990).

16 Jesús Surbiola Martínez. *Fuentes para la construcción de la catedral de Málaga (1528-1542)* (Málaga: Universidad de Málaga, 2002).

17 José Manuel Latorre. *La catedral de Huesca en los siglos XVI y XVII. Las rentas y su distribución social*. (Zaragoza: Universidad de Zaragoza, 1989).

18 La reafirmación de la ortodoxia y de las estructuras eclesiásticas (*reformatio in capite et in membris*) y la renovación de las estructuras pastorales para el cuidado de almas y de misión fueron los dos ejes mediante los cuales el Concilio de Trento reafirmó la Iglesia Católica frente al protestantismo. Con la muerte de Clemente VII y la promoción al trono pontificio de Pablo III (Alessandro Farnese), se promovió activamente una comisión de cardenales y obispos para estudiar un proyecto viable de reforma de la Iglesia (*Consilium de emendanda ecclesia*, 1536) apuntalado en tres pilares: la reforma de la curia papal, el aumento de la autoridad episcopal y la residencia estable para paliar la intransigencia absoluta contra la inmoralidad en los cargos eclesiásticos. Antonio Luis Cortés. *Historia del Cristianismo. El mundo moderno* (Madrid: editorial Trotta, 2006).

19 *Ibidem*, p. 286-291.

20 El dogma de la Inmaculada Concepción, proclamado en 1854 por Pío IX, encontró como referencia el texto del Génesis (Gen 3, 5 Protoevangelio) donde la mujer y su descendencia aparecen como enemigas mortales de la serpiente, terminando por destruirla, pisándole la cabeza. Además, encontramos las referencias en el saludo del ángel en el Evangelio de Lucas que declara a "María llena de gracia" (Lc 1, 28) y el saludo de Isabel que declara "Bendita entre todas las mujeres" (Lc 1, 42). María aparece como el milagro de Dios por excelencia, la Creación llegada a su plenitud bendita, bienaventurada, llena de gracia. Por su inmaculada concepción, María es la síntesis personificada de la antigua Sión-Jerusalén. En Ella, y el obispo Vic i Manrique quiso mostrar aquí toda su intencionalidad reformista tridentina, tiene inicio el proceso de renovación de toda la feligresía mallorquina para vivir más plenamente la alianza con Dios. Juan José Tamayo. *Nuevo Diccionario de Teología* (Madrid: editorial Trotta, 2005): 567-569.

correspondientes octavas y procesión; a la vez que ordenó que esta advocación mariana se instaurara como patrona de la Catedral y del Reino de Mallorca. Además de ornamentos litúrgicos para altar, como varias casullas, estolas, capas pluviales y dalmáticas, como veremos más adelante, mandó acabar los últimos tramos de la nave principal que van desde los portales del Mirador y Almoina hasta el mayor dedicado a la Inmaculada Concepción. Así lo describió: "El portal mayor es de admirable arquitectura y de gran magnificencia que cuestan las pasadas quince mil libras, y bien él demostró su riqueza y admirable estructura"²¹. Destacaba por su calidad el conjunto de reliquias que atesoraba la Catedral de Mallorca durante el episcopado de Vic²²: un trozo de la cerradura sagrada de Jesucristo, un relicario de plata con la camisa de Nuestra Señora, el brazo de San Sebastián (patrón de ciudad y abogado de la peste) y, finalmente, el cuerpo de Santa Práxedes que el mismo Binimelis certificó en 1570 que no estaba en Roma sepultado en la iglesia titular de los agustinos en Vía Salaria.

El culto y veneración a las reliquias, impulsado por el obispo Vic en la Catedral de Mallorca, se remonta a los inicios del cristianismo. Entre las reliquias de la Virgen que se conservan, cabe destacar la de la Leche de María Santísima que figura en los inventarios de 1644, 1655, 1700, 1707, 1715 hasta el siglo XIX (1899). A instancias del obispo Vic, fue procesionada en honor a la Concepción de la Virgen el día 22 de septiembre de 1575²³. Dos meses después, el 23 de diciembre recuperó el tradicional canto de la Sibila²⁴ después de que su antecesor Diego de Arnedo la suprimiera tres años antes, en 1572. De esta pieza, citada en Garriga-Fontirroig²⁵, podemos extraer la siguiente información de la época del obispo Vic ya que fue una donación personal del prelado, cuyas armas, hoy desaparecidas, podrían haber decorado el pedestal de

21 *Ibidem*, p. 289.

22 *Ibidem*, v. IV-V, p. 88.

23 ACM, *Consueta de Sagristia*, nota en los folios LXXV i LXXVI. En la sesión capitular del día 2 de octubre de 1579 se acordó la fabricación de un relicario: *Dentur tres libre Gaspari Janer per custodem sacristie pro tassa facta per eum de reliquiario quod faciendum est pro lacte Virginis Marie de computo pecunie ex qua faciendum est dictum reliquarium*. (ACM, *Actas capitulares 1574-1583*, f. 194v).

24 ACM, *Actas capitulares*, 23 de diciembre de 1575, f. 76r. "Proposuit sua Dominatio quod ex quo de antiqua consuetudine fiebat in sede dum fiunt matutine Cibilla et per alias ecclesias cathedrales in Hispania (...)" Andrés Tomás afirmó lo siguiente: "Es interesante consignar que fue a propuesta del entonces obispo de Mallorca, Juan Vich y Manrique, que se introdujo nuevamente el canto de la Sibila en aquella Catedral revocando la prohibición que se había dado tres años antes durante el pontificado de su antecesor. Es de suponer, por consiguiente, que este Prelado una vez en nuestra Sede metropolitana (1604) sería también el defensor de estas ceremonias". Andrés Tomás. *El culto y la liturgia en la catedral de Tarragona (1300-1700)* (Tarragona: Diputación Provincial de Tarragona, 1963): 25; Estanislao Aguiló. "La Sibila". *BSAL IX* (1901): 236-264; Andreu Caimari. "L'antiga pietat popular entorn de Nadal". *Analecta Sacra Tarraconensia XXVIII* (1955): 209-231.

25 ACM, *Sala I*, sig. 3400, f. 10v.

la obra: *Fas memoria jo Michel Genovard, prevere y custos de la Secrestia de la Seu, com vuy que comptam a vuyt de deçembre, dies conceptionis Beate Marie, 1597, monseñor Illmo y Rmo. Don Joan Vich y Manrique, bisbe de Malorque, dona una figure de St. Vicens Ferrer de argent ab les armes deurades de dit mon Señor y dita figura fonch integrada a dita secrestia per medi de son majordom, lo señor Hieronym Tafoya, prevere.*

En el libro de la consueta de sacristía conservado en el archivo capitular de Mallorca²⁶ se documentan las siguientes donaciones, algunas de ellas realizadas por el obispo Joan Vic:

Fecha	Donación
04-01-1575	Francisca Violans regala un collar de 219 perlas para ornamento de la Veracruz
07-12-1580	El obispo Vic regala un amito con cruz central y su escudo de armas
28-02-1584	El canónigo Jeroni Garau dona un palio de seda blanca con brocados de oro manufacturado en Roma. Presenta, en el centro, un portal mayor con la entrega de llaves de Cristo a San Pedro; a la derecha aparece San Jerónimo
08-11-1585	El canónigo Bartolomé Tries cede algunas vestimentas según dispone el misal romano
01-06-1586	El obispo Vic regala ocho piezas litúrgicas (capas pluviales, dalmáticas, casullas) con imágenes de la Inmaculada Concepción i el prelado arrodillado en actitud de oración a la Virgen
29-08-1590	Jaime de Oleza regala, según voluntad de Catalina Arbona de Pacs, una jacerina de oro de siete onzas para la custodia del Santísimo Sacramento
12-06-1591	El canónigo Jerónimo Garau regala un palio de altar plateado con la sagrada forma bordada con hilo de oro con escudo de armas del canónigo
08-12-1597	El obispo Vic regala una talla de plata de San Vicente Ferrer con las armas grabadas del prelado
17-08-1601	El virrey Lluís Vic dona, según testamento, una lámpara de plata para la capilla de San Pedro

26 ACM, *Consueta de Sagristia*, sig. 3400, f. 1r-140v.

I. DIÓCESIS Y CAPÍTULO CATEDRALICIO. UNA RELACIÓN OLIGÁRQUICA POST TRIDENTINA

Si hablamos de organización eclesiástica, el mapa geográfico experimentó una profunda transformación en los siglos modernos con la creación de nuevos obispados, siendo los Reyes Católicos y Felipe II²⁷ los que emprendieron la mayoría de los proyectos. Por ejemplo, en Barcelona se registró un intento por separarse de Tarragona durante el pontificado de Ramón de Vic (1519-1525)²⁸, hermano del abuelo del obispo Vic y Manrique, el embajador Jerónimo Vic de Vallterra (1459 a 1534). Consiguió del papa León X un breve pontificio por el que separó su Iglesia de la metrópoli de Tarragona, sometiéndola directamente en Roma²⁹. Un vistazo general al clero capitular nos ilustra que, en todos los países, tenían mucho poder, jurisdicción, dominio y preponderancia religiosa³⁰.

27 El principal rector de la acción de la Iglesia según el Concilio es el cuidado de las almas (*salus animarum suprema lex est*) y la atención pastoral. Felipe II (1527-1598) posibilitó una acción de gobierno decidida a conseguir la reforma de las órdenes religiosas en tres principios rectores: el primero, la desaparición del conventualismo y el decidido apoyo a la Observancia. El segundo, conseguir la reforma de las órdenes más relajadas a través de las otras, más observantes, que fueran de la misma familia o regla, y finalmente el tercero, la inclusión de los programas de la reforma de los aspectos literarios y humanísticos, requeridos por la elevación cultural de sus miembros y para la mayor eficacia de su ministerio. Si bien el monarca, defensor de la Reforma Católica y de la *Universitas Christiana*, apuntaló la preeminencia española (especialmente con la anexión portuguesa en 1580), el coste de dicha hegemonía fue enorme y desmesurado. Felipe III (1598-1621), intentó implantar un *status quo* en cuanto a su política exterior, intentando cerrar frentes de conflicto e implantar un periodo de paz tras la intensa actividad militar de su predecesor.

28 Guillem Ramon de Vic fue obispo de Barcelona (1519-1525) y cardenal de San Marcelo (1525). Inició su carrera de protonotario apostólico llegando a alcanzar el sombrero cardenalicio como premio a los méritos conseguidos por su hermano Jerónimo Vic durante su larga embajada en Roma, el día 1 de julio de 1517. Entre 1502 y 1518, había acumulado un buen número de prebendas eclesiásticas, entre ellas las de vicario perpetuo de la iglesia de Morvedre, patrón del beneficio de San Pedro y San Pablo de dicha iglesia (28 de septiembre de 1502 a Archivo Capitular de Valencia, *Manual de colaciones*, 1501-1502), beneficiado del beneficio de Santa María Magdalena en Santa Clara de Valencia (20 de octubre de 1524 renunciaba a dicho beneficio a ACV, *Beneficios*, I, f. 242v.) y, finalmente, rector de la parroquia de Llaurí, el patrón de los cuales era su propio hermano. (Valencia, 22 de marzo de 1518. Jerónimo Vic y su mujer Iolanta Ferrer, patronos de la parroquia de Llaurí, presentan Guillem Ramon de Vic, presbítero cardenal, para la rectoría de dicha ciudad, por muerte de su anterior rector Pedro Verdú. ACV, *Manual de colaciones*, 1518-1522). Recibió el encargo del obispado de Cefalú que delegó antes de morir a favor de Francisco de Aragón. Nombrado obispo coadjutor con derecho a sucesión del provento Martí García, prelado de la diócesis de Barcelona, el 24 de enero de 1519. El 23 de marzo de 1521 tomó posesión de su mitra barcelonesa a pesar de que la mayor parte de su pontificado la pasó residiendo en Roma. El día 30 de julio de 1525 el duque de Sessa, embajador español en Roma, puso en conocimiento del emperador Carlos V, el reciente fallecimiento del cardenal Vic. Su cuerpo fue inhumado en la iglesia de Santa Cruz de Jerusalén.

29 Sin embargo, el arzobispo de Tarragona protestó ante el rey Carlos V, quien atendió las quejas ordenando a su embajador de Roma que hiciera la petición al papa para la revocación inmediata del breve que había expedido la cámara apostólica por ser muy perjudicial para la ciudad condal. AMAE (Archivo del Ministerio de Asuntos Exteriores), *Santa Sede*, Legajo 27, f. 439r-460r.

30 Luigi Mezzadri, L. "Storia della Chiesa tra Medioevo ed epoca moderna". *Dalla crisi della Cristianità alle Riforme (1294-1492)* (Roma, 2001): 135.

La principal resistencia a la intensificación del poder episcopal prevista en el concilio de Trento provenía de los capítulos³¹: por ejemplo en Mallorca, desde la Edad Media, la función de los capítulos catedralicios iba más allá de la liturgia: eran considerados la cúpula del clero diocesano y el organismo asesor del obispo³².

Las tareas pastorales que llevaron adelante los diferentes prelados mallorquines eran muy diversas e iban desde la realización de visitas pastorales a la Catedral (1575, 1592 y 1603, respectivamente)³³. El rey Felipe II³⁴ asumió plenamente el modelo de obispo ideal surgido de la Reforma católica³⁵, hecho que mejoró el nivel cultural y eclesiástico en el episcopado de Mallorca³⁶. Las reformas tridentinas tardaron, de hecho, dos siglos a implantarse³⁷.

31 Un hito muy importante en la evolución de los capítulos catedralicios viene marcado por la celebración del concilio de Trento (1545-1563), que en su afán de purificar y renovar la Iglesia después de la quiebra de la unidad cristiana que supuso la escisión luterana, adoptó una serie de medidas encaminadas a mejorar estos estamentos eclesiásticos. En esta línea podemos citar Tomás Martín que estudió el enfrentamiento producido entre los obispos y los capítulos de la diócesis de Calahorra, como consecuencia de las decisiones adoptadas por Trento, en concreto la polémica suscitada por el Decreto *super reformatione* que pretendía corregir el desorden personal y colectivo de los capítulos catedralicios. Tomás Martín. “Primeras repercusiones tridentinas. El litigio de los cabildos españoles. Su proceso en la diócesis de Calahorra”. *Hispania Sacra* I (1948): 325-349.

32 Llorenç Pérez. “Resumen histórico de la Diócesis mallorquina”. *Guía de la Diócesis de Mallorca* (Palma: imprenta Guasp, 1959); Josep Amengual. *Història de l'Església a Mallorca. Del Barroc a la Il·lustració (1563-1800)* (Palma: Lleonard Muntaner editor, 2002).

33 Conviene advertir que, al margen de otros aspectos de tipo religioso, se encargaban de la convocatoria de sínodos diocesanos para tratar las cuestiones propias del estado eclesial. A pesar de la importancia de estas acciones, no hay duda de que la obra más importante que arrancaron obispos como Arnedo o Vic fue la aplicación de la reforma surgida del Concilio de Trento en una diócesis en la que se acumulaban los problemas y donde, en muchos años, el absentismo de prelados y sacerdotes había sido la tónica general.

34 El monarca se presenta como defensor de la fe y protector de la Iglesia instaurada por Cristo, asumiendo la iniciativa, juntamente con altas jerarquías religiosas, de fundar y dotar a los templos, especialmente catedrales de gobierno eclesiástico. La identidad de objetivos de muchas empresas políticas de la corona con la defensa de la fe, más allá del territorio peninsular en un tiempo en el que Europa asiste a un profundo movimiento de reforma espiritual; impulsó a obispos directamente colaboradores del monarca como Joan Vic y Manrique y su hermano Luis, virrey de Mallorca, a definir un modelo de vida cristiana, activa y militante, inspirada en los auténticos valores del cristianismo primitivo. Este camino excluía cualquier tolerancia a las creencias y hábitos de judíos y musulmanes. La dignidad y la funcionalidad de los templos, el valor dogmático y ritual de las imágenes religiosas, el esplendor de los ajuares litúrgicos contribuyó, de forma decisiva, a la exaltación del monarca y la exteriorización ortodoxa de las verdades de la fe.

35 Ramón García. 1998. “De la reforma protestante a la reforma católica. Reflexiones sobre una transición”. *Manuscripts* XVI (1998): 31-56.

36 José Ignacio Tellechea. “El obispo ideal según el Concilio de Trento”. *I Tempi del Concilio. Religione, cultura e società nell'Europa tridentina* (1997): 207-223. Felipe II creó, en 1549, la figura del canceller, encargado de determinar a qué jurisdicción pertenecía el conocimiento de la causa en disputa.

37 Este grupo de obispos post tridentinos de la diócesis de Mallorca lo forman, además de Diego de Arnedo (1561-1572), Joan Vic y Manrique (1573-1604), Alfonso Laso Sedeño (1604-1607), Simón Bauçà

El 13 de marzo de 1573, los inquisidores y oficiales del tribunal requerían de financiación para llevar a cabo su cometido³⁸. Tres años después, el 24 de mayo de 1576, se iniciaba una larga causa contra un canónigo acusado de herejía donde el tribunal de la Inquisición secuestró con celeridad todos los bienes y propiedades de dicho miembro del capítulo de la Catedral. Un dilatado proceso que finalizó con la restitución de todos los bienes incautados³⁹. Todos estos episodios también tuvieron eco en la Universidad de Palma y el palacio episcopal. El 20 de diciembre de 1582 el alcalde real denunciaba al obispo que el inquisidor no cumplía sus funciones dentro de las dependencias del Temple y tan sólo usaba el inmueble para cuestiones personales. El rey elevaba la anomalía al pontífice para que intercediera y, en consecuencia, el requerimiento quedara suspendido⁴⁰. Finalmente, el 3 de abril de 1583, el tribunal de la Santa inquisición decidió alquilar y rehabilitar el edificio del Temple⁴¹.

La relación económica derivada de la retribución a canónigos se registraba en la Mensa Capitular⁴²: el canónigo Joan Abrines, benefactor de las artes, dejó en su testamento la voluntad de destinar 87 libras a la fábrica de la Catedral⁴³. Por ejemplo, estas dignidades quedan reflejadas en el libro de la mensa capitular de 1599 y 1600 donde se relacionan canónigos, domeros, primicerios, subdiaconales, bedeles y un largo etcétera de nombres pertenecientes a altas clases sociales de Ciudad⁴⁴: Gregori Safortesa (arcediano y canónigo), Jeroni Safortesa (decano y canónigo), Jeroni Catlar (canónigo del Oficio de la Santa

(1608-1625), Félix Guzmán (1625), que murió antes de tomar posesión del cargo, Baltasar Borja (1625-30), Juan de Santander (1631-1644), Tomás de Rocamora (1645-53), Miguel Pérez de Nuevos (1655- 1656), Diego de Escolano y Ledesma (1656-1660), Pedro F. Manjarrés de Heredia (1660-1670), Bernat Lluís de Cotoner (1671 a 1684) y Pedro de Alagón Cardona (1684-1701); AAEV, *Procedimientos de la Real Audiencia de Mallorca*, 1569, f. 196r.

38 AAEV, *Reales cédulas referentes a la Inquisición de Mallorca por la necesidad de financiación de dicha institución religiosa y la petición del rey al papa de la supresión de una canónica a favor de la Inquisición*, 13 de marzo de 1573, f. 201r.

39 AAEV, *Sobre los procedimientos de la Real Audiencia de Mallorca*, 24 de mayo de 1576, f. 203r.

40 AAEV, *Sobre los procedimientos de la Real Audiencia de Mallorca*, 20 de diciembre de 1582, f. 205r.

41 AAEV, *Sobre los procedimientos de la Real Audiencia de Mallorca*, 3 de abril de 1583, f. 204r.

42 Con independencia de la adaptación de los espacios sagrados a las necesidades litúrgicas de la Contrarreforma, las catedrales, como la de Palma, seguían siendo el lugar más idóneo para legitimar, con majestuosas ceremonias, el poder y autoridad del rey, así como también sancionar los actos más importantes de su gobierno.

43 ACM, *Pergamins*, sig. 12294. Testamento del canónigo Joan Abrines. 15 de agosto de 1583. Remarcamos su voluntad de promoción a las artes porque en la misma voluntad testamentaria legó 100 libras para la fabricación de un retablo en el monasterio de Santa Magdalena de Palma con la posterior bendición, en su consagración, del obispo Joan Vic y Manrique.

44 ACM, *Llibre de rebudes i dates de la mensa capitular (1599-1600)*, sig. 2895. Procurador Francesc Ferragut Taxaquet, presbítero.

Inquisición⁴⁵) y otros canónigos como Ugo de Palou, Jeroni Garau, Bernat Umbert, Guillem Andreu, Rafel Albertí, Joan Lloscos, Pere Onofre Verí, Antoni Amorós, Joan Armengol, Francesc Sanseloni⁴⁶, Mateu Mallol, Lluçia Nadal y Pere Ensenyat. Tanto por sus cargos como por sus orígenes sociales, los canónigos tenían un acusado sentido elitista y reaccionaban ante cualquier intento de controlarlos o subestimarlos.

El domingo 12 de diciembre de 1599, el prelado oficiaba solemnemente la misa, recibiendo de la bolsa de San Bernardo 2 libras de candelas blancas⁴⁷. En este sentido, el 21 de septiembre de 1582, se enterraba en el templo al difunto virrey de Mallorca Antonio Oms con todos los honores y con procesión presidida por el obispo por las calles adyacentes a la Catedral, el palacio episcopal, casa del decanato, calle de Morey, plaza nueva, plaza de Cort y portal mayor del convento de los dominicos⁴⁸.

El obispo Vic juró el día de su toma de posesión conservar los estatutos capitulares⁴⁹, formaba parte y presidía las funciones religiosas más destacadas.

45 El Tribunal de la Inquisición o del Santo Oficio nació en la Edad Media como respuesta del papado al peligro que supuso la aparición de las herejías. Desde 1578 y hasta finales del siglo XVII, en el tribunal mallorquín se sucedieron un total de veintiséis inquisidores, más de las tres cuartas partes procedentes de la Península, mayoritariamente de la Corona de Castilla, y sólo seis fueron mallorquines, que se hicieron cargo del tribunal de forma interina durante los pocos meses que transcurrían entre la salida del anterior inquisidor y la llegada del nuevo. Colom (1994: 460-465). En el Archivo de la Embajada de España ante la Santa Sede, en Roma, se hallan documentos relativos a: el canónico que en Mallorca debía tener la Inquisición en tiempos de Pío V; Breve de indulto a favor de los inquisidores que tienen prebendas (12 de julio de 1573); adjudicación a la Inquisición de una canónica en la catedral de Mallorca (13 de marzo y 11 de octubre de 1574); asignación a la Inquisición, la casa y castillo de Malta en Palma para que sirva de residencia y prisión (3 de febrero de 1583). AAEV, *Reales cédulas referentes a la Inquisición de Mallorca*, f. 196r-210v.

46 El canónico Sansaloni fue autor de un interesante noticiario y memorial sobre el día a día de su casa, de la catedral y de la ciudad de Mallorca. Recoge noticias desde principios de junio de 1605 hasta finales de octubre de 1626. ACM, *Llibre de memòries del canonge Sansaloni*, sig. 15383.

47 ACM, *Llibre de l'administració de la custòdia de la sagristia de la Seu administrada per mi Bartomeu Albert, prevere i doctor (1599-1600)*, sig. 1282, f. 46r. El archidiácono Gregori Safortesa era el canónigo protector.

48 ACM, *Llibre de sagristia (1582-1583)*, custos Melcior Coll.

49 La reforma de los capítulos catedrales fue objeto de múltiples consideraciones y mandatos por parte del concilio de Trento (1545-1563). Los canónigos de Mallorca, haciendo caso omiso a las disposiciones tridentinas contempladas en la última sesión (4 de diciembre de 1563, cap. VI) en las que se establece el tributar honor a los obispos en relación con su dignidad y máxima autoridad en la diócesis, el corazón, el capítulo, procesiones y actos públicos; aprovecharon el traslado del obispo Diego de Arnedo (1561-1572) en Huesca para redactar unos nuevos estatutos. El 4 de noviembre del mismo año de la promoción de Arnedo a otra diócesis, tomó posesión de una canónica el mallorquín Miquel Tomás de Taxaquet, entonces sacristán y más tarde obispo de Lleida. Del obispo aragonés se conserva un cabreo o libro becerro (ACM, *Capbreu Arnedo*, sig. 3382) en el que el notario y escribano del capítulo Gabriel Mora, registró todos los censales por los beneficios de la Catedral y algunas parroquias de Mallorca. Destacamos la nómina de artistas de Ciudad que desfilan por sus folios en relación a la catedral: los canteros Andreu Pons y Simón Carrió (altar de San Pedro, f. 19v.), Onofre Llinyà (altar de San Guillermo, f. 30r.), Joan Cerdà (altar de Santa Caterina, f. 22r. y

Las disposiciones emanadas reflejan los sentimientos de rencor al prelado aragonés Diego de Arnedo, predecesor del obispo Vic, quien ocupó la mitra mallorquina entre los años 1562 y 1572. Son estas⁵⁰:

El señor Obispo, estando en el coro y asistiendo a procesiones, vaya vestido con hábito de canónigo, que es: la víspera de Pascua hasta las primeras vísperas de la conmemoración de los difuntos, con sobrepelliz de lino y muceta negra de lana forrada de raso carmesí, y de las primeras vísperas de los fallecidos hasta la víspera pascual, con roquete de lino y capa de lana forrada con los pechos de armiño, como los canónigos, a no ser que fuera de una congregación religiosa y pudiera llevar el hábito de su orden.

Que cuando asista dicho Señor Obispo en las procesiones vaya el último en su parte del coro, y no se ponga entre los ministros, mientras el citado Obispo no diga la misa o haga la procesión⁵¹.

Que no permita (el capítulo) que los canónigos dejen las horas canónicas, tercia, sexta y nona, para acompañarle de su palacio al coro, y no cese de hacerse el servicio que se le tributa a Dios inmortal, para servir al hombre mortal.

Que los canónigos no estén de pie si el Obispo está sentado, sino que también se sienten en sillas con respaldo, a no ser que el Obispo reciba la ofrenda o dé la ceniza que lo hará sentado y los canónigos asistentes de pie.

Que en las procesiones irá al lado del archidiacono y no en medio de dos dignidades, porque el prelado es jefe de una parte importante del coro y el arcediano de la otra parte.

Que los canónigos primicerios cuando se canta el prefacio, el Magnificat y el Benedictus, el Obispo, tengan el incensario con una mano y no con las dos, por ser algo nuevo en esta Iglesia.

San Nicolás, f. 50r.), Francisco Ferrer (altar de San Martín, f. 51r.); los carpinteros Guillem Font (altar de San Esteban, f. 20v.), Gabriel Coll (altar mayor, f. 37r.), Cosme Puigserver (altar de San Miguel, f. 70v.); los plateros Esteve Sanglès (altar de San Miguel, f. 41r.), Jeroni Llodrà (altar de san Sebastián, f. 52r.) y Antoni Llodrà (altar de San Gabriel, f. 53r.), finalmente, el herrero Bartomeu Barceló (altar de San Miguel, f. 70v.).

50 Antonio Furió, *Episcopologio de la Santa Iglesia de Mallorca* (Palma: imprenta Guasp, 1852): 359-361; Ramón Robres, *San Juan de Ribera. Patriarca de Antioquia, arzobispo, virrey y capitán general de Valencia (1532-1611). Un obispo según el ideal de Trento* (Barcelona: Juan Flors, 1960): 216.

51 La catedral de Palma a finales del siglo XVI, con las naves, múltiples capillas y altares, el claustro y la sacristía era una auténtica ciudad dentro de la ciudad de Mallorca. Desde el Concilio de Trento (finalizado en 1563) se incrementaron en las iglesias los ritos litúrgicos. El templo era el lugar de predicación y ceremonias religiosas. Las procesiones con sus itinerarios modificaban momentáneamente la vida y el ritmo de Palma.

La promoción del valenciano a la mitra mallorquina durante treinta y un años supuso la configuración de equipos de gestión entre la diócesis y la Catedral de Mallorca: los vicarios generales (Juan Mirana, Miguel Sastre y Antonio Martorell), los nuncios (Miguel Bellver, Miguel Ballester, Benet García y Pedro Gelabert), mayordomos (Jeronimo Tafoia, Pedro Marcado, Miguel Pallarès), criados (Francisco Ferrer y Gabriel Alcanyís), secretario (Domingo Umbreres), esclavo (Felipe Arnau), cochero (Adrián Pisà), notarios (Ramón Salort, Miguel Moragues y Benet Torelló), escribano (Rafael Cabrer) y procuradores o administradores de la diócesis (Alfonso Dufay, Juan Sureda, Sr. Fluviana, Gabriel Ferragut, Felipe Murta y Francisco Ferrer), procuradores (Jerónimo Moix y Pedro Anglès), procuradores de censales (Jerónimo Llull, Juan Mesquida, Jaime Garriga, Antonio Onofre, Cristobal Ginart y Baltasar Sans), preceptores o custos de sagristia (Onofre Ferro, Miguel Genovart, Juan Berga, Melcior Coll, Antonio Vinyes, Guillermo Sot y Antonio Pascual), sub obreros de fábrica (Jorge Reus, Pedro Anglès, Miguel Gil y Cristóbal Ginart), administradores de libros de sagristia (Pedro Crespí, Antonio Alonso, Bartolomé Serra, Antonio Vinyes, Onofre Ferro, Gabriel Mir y Bartolomé Albert), clavaros o tesoreros (bolsero) (Antonio Vinyes, Antonio Juan Saurina, Antonio Fons, Rafael Sabater, Miguel Jover, Bernardo Perdiguer, Antonio Oliver, Francisco Ferragut Taxaquet, Miguel Ferrer, Damián Avellà, Matias Mas, Jaime Cererols y Miquel Tomàs).

Existía la figura del canónigo obrero quien administraba las rentas correspondientes a la fábrica del templo y daba cuenta al obispo y al vicario general de cómo se habían invertido las rentas en la construcción de la Catedral. La nómina de capitulares continuaba con los pabordes (Guillem Frontera, Antoni Mascaró, Miquel Garau i Berenguer d'Oms) y primicerios (Pau Villalonga⁵², Pere Ripoll Joan Nicolau i Jaume Verger), porcioneros y beneficiados Francesc Ferragut Taxaquet (quien administraba los beneficios fundados en los diferentes altares de la Catedral)⁵³. En este sentido, el 25 de febrero de 1599 se fundó un beneficio en el altar mayor bajo invocación de la Virgen por parte de Pere Esplugues, negociador del Reino de Mallorca,

52 Pau Villalonga fue maestro de capilla de la Sede de 1564 a 1609. Actualmente se conserva una obra suya en la sección musical del Archivo Capitular de Mallorca. ACM, *Llibre de Faristol de Pau Villalonga*, sig. sección de música SV1. Escales (2008).

53 En el cabreo mayor hemos localizado un nuevo beneficio fundado el jueves 27 de agosto de 1591 por el obispo Vic y Manrique al altar mayor: *Instituto fundo et de nuovo erigo unum simplex perpetuum ecclesiasticum beneficium in altari maiori ecclesiae sedis Mariae sub invocatione Immaculate Conceptionis Sanctissime Virginis Matris Domine Nostre beneficiatus*. Lo instituyó en el monasterio de la Cartuja de Valldemossa, Gabriel Torelló, notario ante él, y los testadores Jerónimo Zaforteza y el cirujano Joan Fornés. ACM, *Capbreu vell de les institucions de beneficis de la Seu i parròquies de Ciutat*, sig. 2723.

dotándolo de 20 libras y siendo testadores Agustín Cantallops y el notario Bartolomé Julià⁵⁴. Podemos extraer algunas características definitorias del capítulo de la Catedral de Mallorca en tiempos del obispo Joan Vic:

-Procedencia de la oligarquía local. En consecuencia y coherencia con este imperativo, las listas de canónigos contienen a menudo los apellidos de las familias más poderosas y de la aristocracia⁵⁵. Un instrumento muy útil para obtener la nómina de primicierios, domeros, subdiáconos, bedeles, pavordes y maestros de escuela son los libros de la Mensa capitular. Asimismo, nos relacionan las dignidades que integraban el capítulo⁵⁶: Gregori Safortesa (ardiaca), Jeroni Safortesa (degà), Pere Joan Santacília (cabiscol), Francesc Mir, Miquel Gual, Antoni Torrella, Mateu Malferit, Pere Abrines, Ugo de Palou, Agustí Ferragut, Francesc Soldevilla, Nicolau Berard, Miquel Lluís Togores, Guillem Descatlar, Jeroni Garau, Miquel Pacs, Llorenç Sanglada, Antoni Palou, Joan Fiol, Joan Abrines⁵⁷ y Bartomeu Mas⁵⁸.

54 ACM, *Capbreu vell de les institucions de beneficis de la Seu i parròquies de Ciutat*, sig. 2723, f. 350r.

55 Respecto a la formación cultural se estableció que, en las catedrales, como mínimo, se presentaran candidatos que fueran maestros, doctores o licenciados en teología y derecho canónico. Felipe II sistematizó la forma de presentación de dignidades y prebendas del Real Patronato y por la Instrucción de 1588, estableciendo un sistema invariable hasta el Antiguo Régimen. AHN, *Consejos*, lligall 18859. *Disposiciones reales para el acceso a prebendas capitulares*.

56 ACM, *Llibre de rebudes i dates fetes pels mensaris de la Mesa del Rvd. Capítol de la Seu de Mallorca (1573-1574)*, sig. 2870. Todas las dignidades recibían el pago mensual de 6l. 10 s. cada mes.

57 ACM, *Llibre primer de testaments*, sig. 3392, documentos sin numerar en el volumen. Del ilustre Sr. Joan Abrines, canónigo de la Catedral de Mallorca. Cláusula del testamento hecho por el Sr. Abrines en presencia de Francisco Ferro, notario, el 15 de agosto de 1593. (Muerto el 2 de enero de 1594). Nombró administradores a Damià Avellà y Miquel Tomás. Dio 15 sueldos para la fiesta de San Juan de la cofradía de San Pedro y San Bernardo.

58 Defunciones y sepultura de canónigos, dignidades y artífices en la Catedral de Mallorca en tiempos del obispo Vic y Manrique (1580-1604). ACM, *Llibre d'aniversaris i distribucions de ploms (1576-1604)*. 13-10-1580 Sepultura de Miguel García, maestro de obras; 03-01-1581 Funeral por la muerte de la reina de España. Toques de campana en la Catedral, parroquias y monasterios de Palma; 24-02-1581 Entierro de Joan Estelric, estudiante en la casa del canónigo Mateu Malferit; 08-05-1582 Entierro del canónigo Joan Abrines; 27-11-1586 Entierro del canónigo Antoni Palau; 25-08-1589 Entierro del canónigo Mateu Malferit "doctor en cánones y caballero"; 06-10-1589 Entierro del canónigo Jaume Burgues, tesorero del rey en Mallorca, muerto en el castillo de la Almudaina; 20-04-1591 Entierro de Jaume Torrens, carpintero de la obra de la Catedral; 18-07-1591 Entierro de Francesc Català, presbítero y beneficiado de la Catedral; 30-12-1591 Entierro de Onofre Pinya maestro de obras "q. sta devant lo spitalet"; 12-03-1592 Entierro del hijo del maestro Gaspar Janer llamado Jerónimo; 28-05-1594 Entierro del Sr. Ugo Berard, procurador real; 10-07-1594 Entierro de Rafael Oller, platero; 08-09-1595 Entierro de la Sra. Margarita Togores Montanyans y Sureda. (Procesión con todas las dignidades); 24-03-1597 Entierro del canónigo Agustí Pol; 04-07-1604 Entierro de Guillem Rosselló, maestro de obras; 31-08-1604 Entierro de Sebastià García, carpintero; 17-09-1604 Entierro del Nuncio del obispo, Miquel Bellver.

-Fuerte prestigio cultural gracias al bagaje intelectual de muchos de sus integrantes. Adecuación al nuevo programa formativo surgido de los preceptos tridentinos: en 1593 se instituyó la canonjía Lectoral con el objetivo de enseñar teología.

-Atribución para expediciones de licencia para el ingreso de los escultores en el gremio de pintores y bordadores (20 de junio de 1578). Años más tarde, según el libro de sacristía de 1582, concretamente el domingo 19 de agosto, se recibía por parte del pintor Mateu Llopis⁵⁹, clavario de la cofradía de la Asunción y de quien el obispo conocía su obra⁶⁰; la cantidad de 4 libras y 4 sueldos para la celebración del aniversario de la cofradía de los bordadores, pintores y escultores⁶¹. En este punto, la tipología documental citada nos permite explorar otras noticias relacionadas con el ornamento catedralicio⁶²:

Fecha	Obra
18-06-1573	Pago de 22s. al pintor Gaspar Gener por la realización de la talla de nogal para la cruz
21-08-1573	Pago de 6l. 18s. al platero Rafel Oller por la fabricación de una bacina con los escudos de armas de Baltasar Tomàs
24-12-1575	Pago de 4l. 4s. al platero Andrés Picsal para dorar y soldar la cruz del relicario de San Blai
17-06-1576	Pago de 4l. al platero Andrés Picsal para reparar la cruz de la Verónica
11-12-1576	Pago de 1s. 3d. al platero Andrés Picsal para la reparación de tres bacinas y tres candiles del altar mayor

59 Su relación directa con el Capítulo de la Catedral supuso una intensificación del trabajo artístico durante la década de 1580 a 1590. Concretamente el día 22 de marzo de 1585 se pagó a Mateu Llopis, pintor, 40 sueldos para pintar la caja donde se ubicaba el Santísimo Sacramento el Jueves Santo y un real castellano al maestro Ramon Gili, espadero, para dorar la clave de dicha caja. ACM, *Llibre de l'administració i custòdia de la sagristia de la Seu administrada per mi Antoni Vinyes, prevere (1584-1585)*, sig. 1267, f. 128v.

60 Archivo del Monasterio de Santa Isabel (AMSE), *Libro de Albaranes* (1574), 1, 68.1, f. 53r. Aparece transcrito por Josep Estelrich: “Jo, Matheu Lopez, pintor, menor, fas testimoni com mon pare Mateu López, pintor ha rebut per mans del reverend Mn. Jaume Andreu prevere, sent y tres lliures, dich 103l., y son a compliment de pintar lo retaule de la Concepció de nostra Senyora, y dites sent i tres lliures pagades (...) fet a 4 de abril de 1574 (...)”.

61 ACM, *Llibre segon de l'administració de la sagristia de la Seu administrada per mi Melcior Coll, prevere (1582-1583)*, sig. 1265, f. 33v. Esta tradición se perpetuó en el tiempo: el 18 de agosto de 1585, el pintor Cosme Ramis entregaba 4 libras y 4 sueldos para la celebración de este aniversario; el 3 de septiembre de 1588, el pintor Gaspar Oms entregaba 2 libras para la compra de las candelas del aniversario de la corporación de pintores y bordadores.

62 ACM, *Llibres de sagristia (1573 a 1604)*.

24-10-1577	Pago de 2s. 4d. al pintor Pau Puigserver para pintar los cirios de las familias Moranta y Sala
05-04-1578	Pago de 4s. al platero Andrés Picsal para reparar dos incensarios para la flor de lirio de Nuestra Señora del altar mayor
02-10-1579	Pago de 3l. al pintor Gaspar Gener por la traza y boceto del relicario de la Leche de Nuestra Señora
02-04-1581	Pago de 18s. al platero Andrés Picsal para reparar el libro de reliquias de la Catedral
12-05-1583	Pago de 16s. al platero Andrés Picsal para soldar el crucifijo del relicario mayor
30-03-1584	Pago de 16s. al platero Antonio Amer para reparar el Cristo de la cruz mayor
22-03-1585	Pago de 40s. al pintor Mateo Llopis para pintar la caja del Santísimo Sacramento del Jueves Santo
22-03-1585	Pago de 4s. 8d. al espadero Ramón Gili para dorar la llave de la caja del Santísimo Sacramento del Jueves Santo
05-04-1586	Pago de 4s. 8d. al pintor Pablo Puigserver para pintar los dos cirios del altar mayor, uno dedicado a María Virgen y el otro, con los escudos del canónigo Francisco Sala
21-07-1586	Pago de 2l. al pintor Cosme Ramis para policromar el facistol del altar mayor de color verde, así como mandó el obispo Vic y Manrique

II. FINANZAS Y PROMOCIÓN ARTÍSTICA

Por este motivo era imprescindible la figura del canónigo obrero encargado de las tareas de la administración de la hacienda catedralicia y responsable directo de su correcto funcionamiento. Entre el personal de la obra, había que establecer dos tipos de cargos en función de la naturaleza de las tareas asignadas: supervisores y ejecutores⁶³. Es a finales del XVI y principios del XVII cuando la solvencia económica evidencia más profesionales trabajando en la fábrica para iniciar, al fin, su futura consagración en 1602. En este sentido, el domingo 17 de julio de 1587 fue un día de júbilo en la Catedral: misa, procesión y fiesta para consagrar y bendecir la última clave de vuelta de la nave mayor. Con sus miradas centradas en las alturas del templo, los dos hermanos presidían el acontecimiento uno al lado del otro: Joan y Lluís Vic, obispo y virrey

63 Nomenclatura citada en Santolaya (1979).

respectivamente. Cinco años más tarde, el 28 de noviembre de 1592, festividad de San Simón y San Judas, los dos volvían al mismo templo para bendecir la primera piedra del portal mayor consagrado a la Inmaculada Concepción⁶⁴. Todo ello previa autorización del capítulo, quien reunido en sesión plena el día 27 de abril de 1587, agradeció al obispo la generosidad de patrocinar íntegramente la obra y, en consecuencia, ceder el espacio central del dintel para colocar el escudo de armas del prelado⁶⁵.

La figura del obrero mayor o canónigo obrero, cargo elegido, bajo juramento, en sesión capitular. Era la figura más representativa de la obra y en él recaían por delegación la responsabilidad del gobierno y dirección, rotatoria, de dicho organismo: Juan Seguí y Joan Amengual (1599-1600), Antoni Gil y Antoni Amorós (1600-1601), Francesc Sansaloni y Jeroni Descatlar (1602-1603). Respecto las funciones de garantía y representación de todos los actos ejecutados en nombre de la obra, recaían bajo la figura del obrero, cargo que durante estos años estaba en poder del presbítero Cristóbal Ginart⁶⁶, quien daba fe de todas las escrituras.

Entre sus atribuciones destacamos la de auxiliar al canónigo obrero en las funciones relativas a gestionar el universo de oficios que desfilaban por la Catedral además de supervisar sigilosamente la conservación del templo. Los libros de sacristía correspondientes a la prelatura de Joan Vic (1573-1604) detallan esta integridad de profesionales que trabajaron para la Catedral: plateros (Rafael Oller, Andrés Picsal, Andrés Pieras, Pedro y Bartolomé Morro, Antonio Amer, Antonio Adrover, Pedro Juan Aguiló, Gregorio Gener, Lucas Marsà, Jerónimo Amer, Juan Blanc y maestro Guitart), escultores (Gaspar Gener, Antonio Verger, Nicolás Roig y Miguel Quetglas), pintores (Pablo Puigserver, Joan Fe, Nicolás Roig, Mateo Llopis, Cosme Ramis, Onofre Llinyà, Gaspar Oms, Pedro Togores, Lorenzo Fons y José Uguet), carpinteros (Bartolomé

64 Francisco Javier Rubio, “Ecos universitarios de iconografía mariana en la periferia de la monarquía hispánica durante la Edad Moderna”. *Caurensia* XV, (2020): 576-614.

65 ACM, *Actas Capitulares*, sig. 1633, f. 156r.

66 El presbítero Cristóbal Ginart se hizo cargo de la obra en el año 1600 en sustitución del también sacerdote Miquel Gil hasta el año 1619, momento en el que cedió su lugar al presbítero Jordi Albert. Dos años más tarde, en 1621, recibió el nombramiento de custos de sacristía, competencia que desempeñaría hasta 1631. Por otra parte, desde 1598 gozaba de un beneficio en el altar de San Guillermo. Permutó este beneficio en 1613 con el sacerdote Antoni Oliver por otro también en el mismo altar. En 1624 lo cambió con uno del presbítero Andrés Ginart, ubicado en la iglesia de Santa Eulalia. Fue miembro del consejo de la Cofradía de San Pedro y San Bernardo, ocupando el cargo de consejero hasta tres veces en distintas etapas (1602-1607, 1611-1613 y 1617 a 1619). Dispuso testamento el 5 de enero de 1634 ante el notario Bartolomé Ferro. Murió meses más tarde, el 11 de marzo de 1634, siendo enterrado al día siguiente en la capilla de Nuestra Señora del Claustro.

Horrach, Jaime Torrens, Miguel Julià, maestro Alemany y Miguel Company), herreros (Bernardo Llabrés, Juan Banys, Cristóbal Serra, Juan Panys, Lorenzo Creus, maestros Aloy, Femenia, Casas, Codonyer y Massanet), bordadores (Miguel Julià, Pedro Ferrer mayor y menor, maestros Berenguer, Galderí, Pedro Desí viejo, Perris Rolanch y Jaime Caldenteny), pasamaneros (Miguel Roca y maestro Stafi), sastres (Juan Bautista, Estaban Massanet y maestro Seguí), candelero (Juan Torrens), mercader (Antonio Palau), latonero (maestro Bonnin) e impresores y libreros (maestro Navarro, Pedro Ripoll, Gabriel Guasp y Antonio Pocoví).

La fábrica de la Catedral contaba con un importante número de bienes de naturaleza urbana y rústica que explotaba a favor de sus intereses económicos y artísticos ⁶⁷. El cabreo de limosnas es un buen ejemplo. Los censos correspondientes a las casas de los maestros carpinteros Pere Togores⁶⁸ y Joan Marcer⁶⁹, el maestro de obras Onofre Llinyà⁷⁰ y el herrero Pere Roca representan unas cuantías, si bien sencillas, pero que ayudaban al sustento de la fábrica. No obstante, en esta tipología documental aparecen noticias relacionadas con los ceremoniales litúrgicos de la Catedral: los pintores Mateo Llopis (del 1573 a 1575) y Cosme Ramis (1576 a 1578) son los beneficiarios de diversos pagos por la ejecución de los escudos de armas de todos los benefactores en las antorchas, velas o hachas.

Otro apartado, correspondían a las herencias y legados testamentarios. Ejemplos múltiples durante la prelatura del obispo Joan Vic destinaron sus herencias a sufragar la finalización del templo: el mercader Antonio Blanc con 5 libras (1573)⁷¹, el notario Antonio Marc con 20 sueldos (1594)⁷², los sacerdotes Miguel Esteve con 15 sueldos (1576)⁷³ y Joan Mas con 100 sueldos

⁶⁷ Este *modus operandi* revelaba la política capitular de los primeros años del siglo XVII donde imperaba la tendencia generalizada a la conservación del patrimonio existente y, en consecuencia, a su engrandecimiento con la adquisición o permutas de otras propiedades.

⁶⁸ ACM, *Capbreu de les almoines (1599-1600)*, sig. 829, f. 43v. 3 libras; *ibidem* (1600), sig. 830, f. 43v. 3 libras; *ibidem* (1603-1604), sig. 831, f. 27v.

⁶⁹ ACM, *Capbreu de les almoines (1600)*, sig. 830, f. 8v, 2 libras por unas casas en la parroquia de Sant Nicolau; *ibidem* (1603-1604), sig. 831, f. 5v, *idem* anterior.

⁷⁰ ACM, *Capbreu de les almoines (1599-1600)*, sig. 829, f. 15v. (1l. 4 s. per unes cases dins l'Almudaina), f. 21v. (1l. 4s. por unas casas en el "Sagristanat"); *ibidem* (1600), sig. 830, f. 15v. (*idem* anterior), f. 21v. (*idem* anterior); *ibidem* (1603-1604), sig. 831, f. 13v. (1l. 4 s. la vídua d'Onofre Llinyà, Àgueda Llinyana por unas casas en la calle del Capiscolat).

⁷¹ ACM, *ibidem*, f.15r.

⁷² ACM, *ibidem*, f.20v.

⁷³ ACM, *ibidem*, f.36r.

(1596)⁷⁴, los canónigos Antonio Torrella con 5 libras (1573)⁷⁵, Agustín Pol 20 sueldos (1597)⁷⁶, Luciano Nadal (1600) quien dejó, este último, en herencia todos sus bienes a la fábrica de la Catedral y una parte a los más vulnerables de Sóller⁷⁷; y Guillermo Andreu con 500 libras (1605)⁷⁸.

La fábrica se encargó de proporcionar todo lo necesario para el culto y el arte como expresión del decoro en el espacio sagrado⁷⁹: el día de la Epifanía del Señor del 1602 se colocaba definitivamente la gran lámpara del altar mayor resultado de la fusión de muchas otras más pequeñas y obsoletas. Los libros de cuentas (clavaria) y libros de las cofradías de las Almas en el Purgatorio y Nuestra Señora del Claustro o de la Asunción, reflejan la inversión en la decencia y el decoro relacionados con el ciclo litúrgico cristiano:

Fecha	Concepto	Descripción
1573	Misa y procesión	10l. para la celebración de la fiesta y procesión con el cuerpo de Santa Práxedes ⁸⁰
1573	Catafalco	4l. 50s. para el carpintero Jaime Torrens por la construcción del túmulo del Descendimiento de la Cruz del Viernes Santo ⁸¹
1573	Representación teatral Viernes Santo	30s. al presbítero Nadal Arbós (San Pedro) 15s. a Pedro Ballester (San Juan) 6s. a Antonio Casasnoves (Pilatos) 6s. al soltero de la Almoina (María) 1l. 4s. a doce sacerdotes (doce apóstoles) ⁸²
1573	Canto de la Sibila	6s. al soltero de la Almoina (Sibila) ⁸³

74 ACM, *ibidem*, f.51r.

75 ACM, *ibidem*, f.62r.

76 ACM, *ibidem*, f.55v. También legó a la parroquial de Binissalem un completo ajuar eclesiástico correspondiente en un cáliz de plata y patena, diversas casullas de tafetán rojo con cruces bordadas en oro; no obstante, la mejor casulla, con alba y amito, fue para su sobrino Antonio Ordinas fabricada en tafetán morado con rica pasamanería de oro.

77 ACM, *Llibre primer de testaments*, sig. 3392, v. I. 06-04-1600.

78 ACM, *ibidem*, f.65v.

79 Por extensión, el significado que se le dará al término *fábrica* entrará en conexión con todos los actos que se celebren dentro del templo y, por tanto, cuidará a la vez de administrar los bienes asignados para tal fin.

80 ACM, *Llibre de clavaria*, sig. 616, f.8v.

81 ACM, *ibidem*, f.51v.

82 ACM, *ibidem*, sig. 616, f.51v-52r.

83 ACM, *ibidem*, sig. 616, f.52r.

1573	Palio	25s. de donación por parte de Andrés Rebassa, procurador de la cofradía de las Almas en el Purgatorio, para la fabricación de la cruz de pasamanería del palio de satén carmesí de la capilla de la citada advocación. Pedro Ferrer, bordador, recibe 19l. para la realización del palio ⁸⁴
1573	Festividad de la Inmaculada Concepción	3l. 2s. para la celebración del oficio, fiesta y repique de campanas el día de la Inmaculada Concepción ⁸⁵
1574	Túmulo de la Asunción de la Virgen	17s. 7d. al carpintero Antonio Serra para la construcción del túmulo y lecho de la Dormición de la Virgen ⁸⁶
1575	Bendición clave capilla de las Almas en el claustro	16s. para la bendición de la clave de vuelta de la capilla de las Almas en el claustro de la Catedral sufragada por el canónigo Fiol, presidida por el obispo Vic ⁸⁷
1575	Catafalco del coro	20s. al carpintero Jaume Torrens para reparación del catafalco del coro y de la capilla ⁸⁸
1579	Representación teatral Viernes Santo	2l. al pintor Mateo Llopis por la realización de una cabellera para el personaje de San Juan ⁸⁹
1579	Bendición de una clave de la nave mayor	33s. para la bendición el día de San Andrés, presidida por el obispo Vic y acompañado de todos los maestros de obras y carpinteros ⁹⁰
1582	Liturgia procesional	11l. 1s. al guantero Tomás Benejam por la fabricación de los guantes para vestimenta procesional del obispo de Mallorca ⁹¹

84 ACM, *Llibre de dades i rebudes del bassi de les ànimes de La Seu (1573-1574)*, sig. 3168, s.f.

85 ACM, *ibídem*, sig. 3168, s.f.

86 ACM, *Llibre de la Confraria de la Verge Maria del Claustre de la Seu (1574-1575)*, sig. 3197, s.f.

87 ACM, *Llibre de dades i rebudes del bassi de les ànimes de La Seu (1573-1574)*, sig. 3169, s.f.

88 ACM, *Llibre de la Confraria de la Verge Maria del Claustre de la Seu (1574-1575)*, sig. 3197, s.f.

Un año más tarde, el 17 de agosto de 1576, el mismo artífice recibía el pago de 1 libras y 38 sueldos para la ejecución de dos catafalcos para la solemnidad de Nuestra Señora.

89 ACM, *Llibre de clavaría*, sig. 622, f.63v.

90 ACM, *Llibre de dades i rebudes del bassi de les ànimes de La Seu (1578-1579)*, sig. 3171, s.f.

91 ACM, *Llibre de clavaría*, sig. 626, f.55v.

1583	Salvas	51s. paga el clavario y escultor Antonio Verger para las salvas en honor a la Virgen ⁹²
1584	Encortinada de la capilla	11l. al batanero Pedro Garriga por el cortinaje de la capilla de Nuestra Señora de Agosto ⁹³
1584	Policromía de cirios	3s. al pintor Cosme Ramis para pintar los cirios de la capilla de las Almas ⁹⁴
1584	Casulla	3s. al bordador Pedro Desí para el reparo de la casulla morada de la capilla de las Almas ⁹⁵
1586	Limpieza dos cuadros	2s. para aceite de lino destinado a la reparación de las dos pinturas del Purgatorio y del Infierno en la capilla de las Almas ⁹⁶
1586	Retablo de las Almas en el Purgatorio	6s. al carpintero Jaime Torrens para reparación del retablo ⁹⁷
1592	Túmulo de la Asunción de la Virgen	12l. al pintor Gaspar Oms por los trabajos realizados en el lecho de la Virgen ⁹⁸
1592	Casulla de la capilla de la Asunción	15l. para el pago de la casulla de satén blanco donadas por la viuda Elisabeth Martina ⁹⁹
1592	Coronas de la Virgen de la Asunción y Jesucristo	3l. 1s. 6d. al platero Jerónimo Amer por compra de oro y plata para la reparación de las dos coronas ¹⁰⁰
1593	Casulla de la capilla de la Asunción	4l. 14s. 8d. al platero Gabriel Parets por toda la plata de la vestidura ¹⁰¹

92 ACM, *Llibre de la Confraria de la Verge Maria del Claustre de la Seu* (1582-1583), sig. 3203, s.f.

93 ACM, *ibidem*, sig. 3203, s.f.

94 ACM, *Llibre de dades i rebudes del bassi de les ànimes de La Seu* (1583-1584), sig. 3174, s.f. Dos años después, por el mismo concepto y cantidad, se contrata al mismo pintor. Más adelante entrará en escena el artista Pablo Puigserver.

95 ACM, *ibidem*, sig. 3174, s.f.

96 ACM, *ibidem*, sig. 3175, s. f.

97 ACM, *ibidem*, sig. 3175, s. f.

98 ACM, *Llibre de la Confraria de la Verge Maria del Claustre de la Seu* (1592-1593), sig. 3207, s.f. Albarán (14-09-1592). El día 13 de enero de 1593 se le pagaban 7 libras más por el mismo concepto.

99 ACM, *ibidem*, s. f. (“Despeses per ornaments de Nostra Senyora”). 24-07-1592.

100 ACM, *ibidem*, s. f. (“Despeses per ornaments de Nostra Senyora”). 20-12-1592.

101 ACM, *ibidem*, s. f. (“Despeses per ornaments de Nostra Senyora”). 03-09-1593.

1593	Retablo de las Indulgencias	7s. al carpintero Guells para puesta a punto del retablo ¹⁰²
1594	Hisopo	1s. 4d. para la compra de un hisopo para la capilla de las Almas ¹⁰³
1594	Estampas	54s. al impresor Martín Salvà por la estampación de 900 imágenes de la Asunción de la Virgen ¹⁰⁴
1594	Arpa	30s. al músico Esteban Serra por su interpretación el día de la Asunción de la Virgen ¹⁰⁵
1599	Tambores	8s. al músico Agustín Cladera por su interpretación el día de la Asunción de la Virgen ¹⁰⁶
1603	Purificadores	8s. al platero Pedro Juan Aguiló para la fabricación de purificadores para la capilla de las Almas ¹⁰⁷

Los libros correspondientes al cabreo de octavos (ochenos) de 1600 a 1601, de los que se ocupaba también Cristóbal Ginart, la suma mayor de censales comunes fue de 195l. y 16s. Entre muchos otros, estos correspondían a los censales de las casas del platero José Gelabert (24 s.) o bien las de la cofradía de carpinteros en el Born de Palma (2 s. 6 d.)¹⁰⁸ como Gabriel Ferragut, Joan Torrens. El libro de distribuciones (por mensualidades) y aniversarios de 1601 hasta 1602, custodiado por el presbítero y bolsero Gabriel Mir y bajo la protección de los canónigos Juan Lloscos, Francisco Sansaloni y Jeroni Catlar; reveló la cuantía de 2.642l. 6s. destinada a sufragar, entre otros cometidos, la eclosión y consagración de la Catedral de Mallorca promovida por el obispo Vic¹⁰⁹. Cabe apuntar aquí que a través de esta tipología documental (libro de ochenos), desde la promoción del obispo Vic a la mitra mallorquina el 1573 se sucedieron algunas donaciones satisfechas por él, a través de su procurador Alfons Dufay, destinadas a la promoción artística¹¹⁰: 1574 (585l.); 1575 (277l. 7s. 10d.); 1579 (457l. 17s. 2d.); 1580-1581 (275l. 2s. 2d.); 1581-1582 (371l. 6d.); 1582-1583 (355l. 3s. 6d.)

102 ACM, *ibidem*, s. f. (“Despeses per ornaments de Nostra Senyora”). 17-11-1593.

103 ACM, *ibidem*, sig. 3177, s. f.

104 ACM, *Llibre de les acaptas del cor de Nostra Sra. del Claustre*, sig. 3209, s. f. 04-08-1594.

105 ACM, *Llibre de les acaptas del cor de Nostra Sra. del Claustre*, sig. 3209, s. f. 15-08-1594.

106 ACM, *ibidem*, sig. 32013, s. f. 15-08-1599.

107 ACM, *ibidem*, sig. 3180, s. f.

108 ACM, *Capbreu de vuitens (1600-1601)*, sig. 2323.

109 ACM, *Llibre de distribucions de Gabriel Mir, prevere i bosser (1601-1602)*, sig. 2025.

110 ACM, *Llibre de vuitens (1573-1604)*.

Cuando se repasan los veintiocho libros de fábrica de la prelatura de Vic y Manrique (1574-1604) apreciamos como en el primer año de su gobierno destinó de las rentas del obispado en sede vacante 1.362l 7s. en el ejercicio de 1574-1575 y 2.128l. 8s. 8d. correspondiente a las cuentas de 1576-1577. Todas las cantidades tenían un objetivo finalista: pagar a los maestros de obras (Joan Amengual, maestro mayor) y un grupo nutrido de albañiles, la ejecución de las obras: Mateu Mut, Antoni Amengual, Antoni Lladó, Antoni Seguí, Pere Vidal, Gaspar Quintana, Miquel García, Bartomeu Catany, Antoni Fornari, Domingo Marimón, Rafael Cardell, Antoni Amorós, Andreu Valls, Miquel Tallades, Matias Puigserver, Pere Sagrera y Sebastián Ripoll.

Los ingresos detallados en el libro de fábrica de los años 1599 y 1600¹¹¹ fueron de 3.319l. 4s. 4d. Procedían de los colectores (oficio de recaudar dinero) de parroquias de Palma, del bacín de la Catedral, colectas y censales del trigo, piedra y madera, legados testamentarios como los del mercader Pere Valls, los veinticuatro reales castellanos de la virreina (33l. y 8s.) o el cincuenta por ciento de las 500l. que prometió el obispo Vic para la obra mayor y pavimento de la Catedral¹¹². El ritmo era frenético y los últimos años antes de la consagración, la Catedral hervía de artistas que se apresuraban para rendir cuentas a sus benefactores. El sábado 3 de agosto de 1599, Montserrat, el criado del maestro Antoni Verger que trabajaba en la construcción del portal mayor, recibía 53l. y 4 s. para fabricar, en piedra, el escudo de armas policromado en el sepulcro de pelaires ante la capilla de la Virgen¹¹³.

La música era capital en la liturgia post tridentina. El 12 de enero de 1600 se pagaba al organista Pau Estates 113l. 6s. 8d. para la manufactura del órgano mayor¹¹⁴ y a los monaguillos ayudantes del organista Pere Onofre Catany, Pau Comellas y Melcior Coll.

Los pequeños detalles arquitectónicos demuestran el cuidado en la construcción. El 8 de octubre de 1599 se pagaban 39s. al maestro Pere Oliver de

111 ACM, *Llibre de dates i rebudes que fa i rep l'obra de la Sagrada Verge Maria de la Seu (1599-1600)*, sig. 1848. El obrero encargado de las cuentas hasta el 7 de septiembre de 1599 era Miquel Gil, fecha en la que fue trasladado a Roma por indicación del obispo Vic dejando la administración a Cristóbal Ginart.

112 ACM, *ibidem*, f. 51r. "A 22 d'octubre de 1599 en compte de Mons. Reverendíssim hem rebut 250 lliures això és a bon compte d'aquelles 500 lliures que prometé en subvenció de l'obra major i el paviment de la Seu. Més he rebut del Sr. canonge Garau 175 lliures del majordom del bisbe Vic i són per set mesades del novembre al maig".

113 ACM, *ibidem*, f. 61v. El 20 de noviembre de 1599 el maestro Antoni Verger recibió 100 s. para pintar y decorar la piedra del vaso sepulcral de Nuestra Señora en la nave central (f. 62r.).

114 ACM, *ibidem*, f. 61v. El día 29 de enero recibió 28l. 6 s. i 8 d. más además de 1000 reales castellanos recibidos en el primer pago.

Felanitx para llevar tres docenas de piedra a la Catedral¹¹⁵. Los abonos en los vitrales de la Trinidad o del Corpus Cristo (maestro Joan Jordà, 56 s. 8 d.), la compra de escoplos (30 s.), una jácena de leña al carpintero Joan Vilar (12l.), cinco docenas de azulejos al carpintero Joan Sastre para terminar el órgano (25l.); demuestran, en suma, la coordinación de diferentes estructuras artísticas en una misma planta. La maquinaria era compleja pero la Catedral llegaba a su culmen para la consagración definitiva. Los canteros, mozos y peones que trabajaron en 1599 eran¹¹⁶: Antoni Fornari (primus inter pares maestro mayor) y sus primogénitos Antoni y Miquel, Joan Suau, Miquel Marimón y su criado Antoni Tries; además de Pere Joan Ferrer, Miquel Bauçà, Bernat Carmona, Rafel Corona, Gregori Prazana, Antoni Nadal, Antoni Navarro, Magí Bauçà, Pere Muntaner, Marc Berard, Jaume i Joanot Berga, Pere Vicens, Pere Melis, Maties Ferrer, el maestro Cosano, Pere Perelló, Joan Binimelis, Pere Salet, Joan Vadell, Joan Riera, Josep Soler, Jordi Portell, Jeroni Mas, Antoni Sureda, Nofre Mesquida, Blai Cerdà, Joan Catany y Joan Oliver.

Por su parte, entre los carpinteros, oficiales (fadrins) y mozos figuraban los siguientes¹¹⁷: Rafel Poquet (carpintero mayor), Bernat Marcús, Sebastià Julià, Pere Genovart, Jaume Planas, Miquel Canals, Bernat Salom y su hijo. Además, debemos sumar herreros (Lorenzo Creus, Bartomeu Rebassa i Gabriel Pons), yeseros (Gaspar Carrió), talladores de piedra de la Font Santa de Campos y de Lluçmajor (Antoni Vaquer, Jaume Bennàssar, Guillem Avellà, Guillem García, Joan Colom y Antoni Puig los últimos de Sóller), pulidores de piedra del pavimento (Bernat Salom, Miquel canales y Miquel Company) y vidrieros (Joan Jordà y el maestro Figuera).

En conclusión, además de la enérgica aplicación de los principios reformadores tridentinos, este obispo valenciano (de conspicua cultura, nieto de Jeroni Vich y Vallterra, embajador de Fernando el Católico en Roma e importante coleccionista de pintura renacentista) fue el introductor de nuevas devociones en la isla como por ejemplo la de la Inmaculada Concepción, favoreciendo los intercambios artísticos entre Mallorca y Valencia. La consagración de la Catedral de Mallorca sirvió para canalizar los ideales de reforma de Vic y Manrique. Tiempo de indudable efervescencia artística en la isla, el Concilio de Trento fue favorable para que la Iglesia tuviera un verdadero florecimiento cultural, artístico y religioso visto, por ejemplo, centurias atrás con el gótico. Sobre todo, la victoria del catolicismo se pone de manifiesto en

115 ACM, *ibidem*, f. 62v.

116 ACM, *ibidem*, f. 67r. El total del coste de su trabajo ascendió a 326l. 10 s. i 3 d.

117 ACM, *ibidem*, f. 79r. El coste de este gremio fue de 63l. 2 s. 4 d.

dos aspectos: el esplendor litúrgico y el florecimiento de las artes que exaltan la pujanza cultural iniciada en Mallorca con su antecesor, el aragonés Diego de Arnedo. A partir de 1573, la llegada del nuevo titular a la diócesis, el valenciano Joan Vic y Manrique, se convierte en la fuerza necesaria para acabar con el conjunto arquitectónico. Todo parece indicar que la actividad constructiva, controlada sucesivamente por los maestros mayores Juan Amengual, Miguel García y Antonio Seguí, alcanzó un ritmo vertiginoso que incluso superó la que se había llevado a finales del siglo XIV. Es por ello que multitud de artífices formaban una organización racional del trabajo promocionada por el capítulo y el obispo de Mallorca, los cuales coincidieron en dar impulso a esta formidable fábrica de dimensiones sobrehumanas que transportará al feligrés mallorquín hacia lo trascendente: la Catedral era la puerta de entrada a la Jerusalén celestial. Atentos, siempre, sus benefactores a las *Quinquae viae*¹¹⁸ y al espíritu de perfección.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aguiló, Tomàs. “¿Quién fue el primer cronista del Reino de Mallorca?”. *Museo Balear* (1877): 1-9.
- Aguiló, Estanislao. “La Sibil·la”. *BSAL* IX (1901): 236-264.
- Alcover, Antoni María. “De quina vila era el Doctor Binimelis?”. *BSAL* XVI (1916): 221-222.
- Alcover, Antoni María. “Més sobre la redacció catalana de la Història de Mallorca del Doctor Binimelis”. *BSAL* XVI (1916): 223.
- Almuni, Victòria. *La construcció de la Seu de Tortosa segons els llibres de l'obra de 1345 a 1441*. Barcelona: Fundació Noguera, 1987.
- Amengual, Josep. *Història de l'Església a Mallorca. Del Barroc a la Il·lustració (1563-1800)*. Palma: Lleonard Muntaner editor, 2002.
- Argilés, Caterina. *Els llibres de l'obra de la Catedral de Lleida a la primera meitat del segle XV (1400-1405)*. Lleida: Diputació de Lleida, 1985.
- Argilés, Caterina. “Los libros de obra, algo más que unos simples libros de cuentas”. *Memoria ecclesiae* IX (1996): 269-277.

118 La *Suma Teológica* es el tratado más famoso de Santo Tomás de Aquino, la obra más famosa e influyente de la teología medieval. Fue concebida como un sumario o compilación de todo el conocimiento teológico del cristianismo, y trata los temas centrales en una estructura cíclica: Dios, la creación de Dios, el Hombre, el propósito del Hombre, Cristo, los Sacramentos, y un nuevo Dios. La parte más conocida de la obra son las *Quinquae viae*, o las cinco vías de Aquino para demostrar la existencia de Dios.

- Ballester, Miquel. *Evolució constructiva de la Catedral de Mallorca: Història, tècniques i materials en els llibres de fàbrica (1570-1630)*. Palma: UIB, 2020.
- Binimelis, Joan. *Nueva historia de la isla de Mallorca*. Palma: Ayuntamiento, 1927.
- Cabeza, Antonio. *Entre lo sagrado y profano. Clero capitular y poder clerical en Palencia durante el Antiguo Régimen*. Valladolid: Universidad de Valladolid, 1995.
- Caimari, Andreu. "L'antiga pietat popular entorn de Nadal". *Analecta Sacra Tarraconensia* XXVIII (1995): 209-231.
- Cantera, Jesús. "El mensaje del arte religioso después del Concilio de Trento". *La iconografía en la enseñanza de la historia del arte*. (2001): 117-163.
- Capdevila, Sanç. *La Seu de Tarragona: notes històriques sobre la construcció, artistes, tresor i capitulars*. Tarragona: Arola editors, 2006 (1935).
- Colom, Mateu. *La Inquisició a Mallorca (1488-1578)*. Barcelona: Curial editores, 1992.
- Colom, Mateu. "Economia i societat als segles XVI i XVII". *Història de les Illes Balears. L'època floral i la seva evolució (1230-1715)* II (1994): 460-465.
- Contreras, Jaime. "Métodos y fuentes. El historiador y sus documentos". *La investigación y las fuentes documentales de los archivos* (1996): 181-196.
- Contreras, Antoni. "Geografía y medicina en el Renacimiento mallorquín: el historiador Joan Bautista Binimelis". *BSAL* XLIX (1993): 451-584.
- Cortés, Antonio Luis. *Historia del cristianismo. El mundo moderno*. Madrid: editorial Trotta, 2006.
- Cortón, María Teresa. *La construcción de la catedral de Segovia (1525-1607)*. Madrid: UCM-Caja de Ahorros y Monte de Piedad, 1990 (1989).
- Domenge, Joan. *L'Obra de la Seu. El procés de construcció de la catedral de Mallorca en el tres-cents*. Palma: Institut d'Estudis Baleàrics (IEB), 1997.
- Domenge, Joan. "Tres siglos de obras en la Catedral (s. XIV-XVI)". *La Seu de Mallorca* (1995): 23-36.
- Domenge, Joan. "La arquitectura en el reino de Mallorca, 1450-1550. Impresiones desde un mirador privilegiado". *Artígrafa* XXIII (2008): 185-239.
- Domenge, Joan. "Le portail du Mirador de la cathédrale de Majorque: du document au monument". *Texte et archéologie monumentale. Approches de l'architecture médiévale* (2005): 10-26.
- Domenge, Joan. "Guillem Sagrera, master builder of the Majorca Cathedral. Metric and economic aspects of stonework". *Histoire et mesure* XVI (2001): 373-404.
- Domenge, Joan. "La catedral de Mallorca: reflexiones sobre la concepción y cronología de sus naves". *Gotische Architektur in Spanien* (1999): 159-187.
- Domenge, Joan. "La catedral de Mallorca. Visures "pro rimedio fabrice" (1581-1668)". *Visurar l'arquitectura gòtica: inspeccions, consells i reunions de mestres d'obra (s. XIV-XVIII)* (2017): 271-295.

- Domenge, Joan. "The Vaults of the Obra Nova in the Cathedral of Mallorca (c. 1573-1587). Written Sources about Chronology, Patronage and Construction". *The Art of Vaulting. Design and Construction in the Mediterranean Gothic* (2019): 125-147.
- Duran, Eulàlia. "Joan Binimelis i la seva història de Mallorca". *BSAL IL* (1993): 492-503.
- Duran, Eulàlia. "Joan Binimelis i la Guerra de les Germanes". *Randa XII* (1981): 89-123.
- Escales, Romà. *El llibre de faristol de Pau Villalonga*. Barcelona: Institut d'Estudis Catalans, 2008.
- Ensenyat, Gabriel. "Joan Baptista Binimelis i la literatura entorn de la dona". *Sobre els vicis de les dones i el seu tarannà variable. Catàleg de dones especialment sàvies* (2014): 433-437.
- Ensenyat, Gabriel. "Quina acceptació tingué la Història del Regne de Mallorca de Joan Binimelis". *BSAL XLIX* (1993): 507-515.
- Español, Francesca. *La Seu Vella: els promotors. La Seu Vella de Lleida. La catedral, els promotors i els artistes (s. XIII-XV)*. Barcelona: Fundació Noguera, 1991.
- Fatjó, Pedro. *Organización y gestión de una hacienda eclesiástica en la Cataluña del siglo XVII: la catedral de Barcelona*. Madrid: Marcial Pons editor, 1999.
- Ferrer, Rafel. "L'historiador Joan Binimelis nat a Manacor". *Perlas y Cuevas* 431, 1978.
- Font, Antoni (director). *Sobre els vicis de les dones i el seu tarannà variable. Catàleg de dones especialment sàvies de Joan Binimelis*, Palma: Lleonard Muntaner editor, 2014.
- Furió, Antoni. *Episcopologio de la Santa Iglesia de Mallorca*. Palma: Imprenta Guasp, 1852.
- García, Francisco José. *Visita del obispo Sancho Dávila a la catedral de Murcia (1592)*. Murcia: Universidad de Murcia, 2000.
- García Pérez, Francisco José. "El Cabildo catedralicio de Mallorca (1700-1750). Estudio de una élite de poder durante el siglo XVIII". *Tiempos Modernos* 29/1 (2014): 1-27.
- García Pérez, Francisco José. "El Cabildo catedralicio y el patronazgo del culto luliano durante el siglo XVII". *Ramon Llull i la Seu de Mallorca* (2016): 151-176.
- García Pérez, Francisco José. "Autoridad episcopal y reformas eclesiásticas en la Mallorca de Carlos III". *Bolletí de la Societat Arqueològica Lul·liana: Revista d'estudis històrics* 73 (2017): 135-151.
- García Pérez, Francisco José. "El cabildo de Mallorca y el vicario general sede vacante durante el Setecientos: disputas y ámbitos de poder". *Revista de Historia Moderna: Anales de la Universidad de Alicante* 35 (2017): 497-529.
- García Pérez, Francisco José. "Los canónigos de la Catedral de Mallorca durante el siglo XVII". *Caurensia XII* (2017): 407-442.

- García Cárcel, Ricardo. “De la reforma protestante a la reforma católica. Reflexiones sobre una transición”. *Manuscripts XVI* (1998): 31-56.
- Irigoyen, Antonio. *Entre el cielo y la tierra, entre la familia y la institución. El cabildo de la catedral de Murcia (siglo XVII)*. Murcia: Universidad de Murcia, 2001.
- Jordà, Antoni. *Església i poder a la Catalunya del segle XVII. La Seu de Tarragona*, Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1993.
- Jovellanos, Gaspar Melchor. *Carta Histórico-Artística sobre el edificio de la Iglesia Catedral de Palma de Mallorca*. Palma: F. Guasp impresor, 1933.
- Juan, Bernardo. “Reliquias que se conservan en la catedral de Mallorca”. *Memoria Ecclesiae XXV* (2004): 463-476.
- Latorre, José Manuel. *La catedral de Huesca en los siglos XVI y XVII. Las rentas y su distribución social*. Zaragoza: Universidad de Zaragoza, 1989.
- López Arévalo, José Ramón. *Un cabildo catedral de la Vieja Castilla. Ávila, su estructura jurídica (s. XIII-XX)*. Madrid: Institución Alonso Madrigal, 1996.
- Llabrés, Gabriel. “Habitantes de Mallorca en 1591”. *BSAL XVI* (1917): 324.
- Llabrés, Gabriel. “Testament del Doctor en Medicina Joan Binimelis, prevere”. *BSAL XVI* (1917): 177-192.
- Llabrés, Gabriel. “Biografía del Doctor Juan Binimelis, historiador (1538-1616). *BSAL XVI* (1916): 216-220.
- Martín, Tomàs. “Primeras repercusiones tridentinas. El litigio de los cabildos españoles. Su proceso en la diócesis de Calahorra”. *Hispania Sacra I* (1948): 325-349.
- Martínez, Jesús Surbiola. *Fuentes para la construcción de la catedral de Málaga (1528-1542)*, Málaga: Universidad de Málaga, 2002.
- Martínez, Bartomeu. “Poder i patrocini artístic a la Seu de Mallorca durant l'episcopat de Joan Vic i Manrique de Lara (1573-1604). Des de l'òptica de les fonts documentals capitulars”. *Circulations artistiques dans la Couronne d'Aragon. Le rôle des chapitres cathédraux, XVI^e-XVIII^e siècles* (2014): 44-66.
- Martínez, Bartomeu. “El poder de la cancelleria episcopal mallorquina al servicio del arte religioso: el Liber Decretorum (1596-1623) en la prelatura del obispo Joan Vic i Manrique”. *Las artes y la arquitectura del poder* (2013): 1833-1848.
- Martínez, Bartomeu; Molina, Francesc. *Liber operum cathedralis. Els llibres de fàbrica de la Seu de Mallorca (1600-1602)*. Palma: Lleonard Muntaner editor, 2012.
- Martínez, Bartomeu; Molina, Francesc. “El retablo escultórico en la Corona de Aragón: los mallorquines Antoni Verger (ca. 1555-1635) y Jaume Blanquer (1579-1636), artífices del cambio del Renacimiento al Barroco”. *O Retábulo no Espaço Iberoamericano: forma, função e iconografia I* (2016): 41-50.
- Mezzadri, Luigi. “Storia della Chiesa tra Medioevo ed epoca moderna”. *Dalla crisi della Cristianità alle Riforme (1294-1492)* (2001).
- Miralpeix, Francesc. “L'acabament de la Seu de Girona. Projectes i fases de construcció de la façana barroca, 1680-1733”. *Locus Amoenus IX* (2007): 189-227.

- Miralles, Josep. *Las reliquias y relicarios de la catedral de Mallorca*. Palma: Imprenta de los SSCC, 1961.
- Molina, Francesc. “Llegatas testamentris a l'obra de la Seu (1350-1355)”. *La Ciutat de Mallorca i els segles del gòtic: XXVIII Jornades d'Estudis Històrics Locals* (2010): 195-210.
- Molina, Francesc. “Nuevas aportaciones sobre Antoni Verger sculptor”. *Bolletí de la Societat Arqueològica Lul·liana: Revista d'estudis històrics* 69 (2013): 191-204.
- Molina, Francesc. “Joan Baptista Anglès: mercader y promotor artístico en la Mallorca del siglo XVII”. *Bolletí de la Societat Arqueològica Lul·liana: Revista d'estudis històrics* 76 (Palma, 2020): 117-137.
- Moll, Juli. *Joan Binimelis: descripció particular de l'illa de Mallorca e viles*, València: Publicacions de la Universitat de València, 2014.
- Moll, Antoni Lluís. “La Historia general del Regne de Mallorca de Joan Binimelis: entre el patronatge municipal i l'eclesiàstic”. *Actes dels I, II i III Col·loquis sobre art i cultura a l'època del Renaixement a la Corona d'Aragó* (2000): 317-334.
- Muñiz, Tomás. *Derecho capitular. Cabildos catedrales y colegiales*. Sevilla: catedral de Sevilla, 1926.
- Pascual, Aina. *La Catedral de Mallorca*. Palma: editorial Olañeta, 1995.
- O'Neill, José. “La Catedral de Palma”. *Museo Balear* IV (1886).
- Olivares, María José. *El cabildo de la catedral de Murcia en el siglo XVI*. Murcia: Universidad de Murcia, 1994.
- Pérez, Llorenç. “El doctor Joan Binimelis, primer historiador de Mallorca”. *Festa del Sant Crist de Manacor* (1988): 24.
- Pérez, Llorenç. “Relaciones de las causas de la fe de la Inquisición de Mallorca”. *Fontes Rerum Balearium* II (1978): 317.
- Pérez, Llorenç. “Resumen histórico de la Diócesis mallorquina”. *Guía de la Diócesis de Mallorca* (1959): 56-59.
- Pons, Antoni; Molina, Francesc. “Les visuals de la Capella Reial de la Seu (s. XIV-XVI)”. *Jaume II i la Catedral de Mallorca* (2012): 241-256.
- Quadrado, José María, *Islas Baleares*. Palma: el Far de les Crestes, 1969.
- Reyes, Francisco. *El cabildo de la catedral de Murcia en el siglo XV. El escritorio capitular, la chancillería episcopal*. Murcia: Universidad de Murcia, 1993.
- Reyes, Francisco. *El cabildo de la catedral de Murcia en el siglo XVI. La escribanía y audiencia episcopales*. Murcia: Universidad de Murcia, 1994.
- Robres, Ramón. *San Juan de Ribera. Patriarca de Antioquia, arzobispo, virrey y capitán general de Valencia (1532-1611). Un obispo según el ideal de Trento*. Barcelona: Juan Flors, 1960.
- Rosselló, Joan. *Capbreu de l'Almoina*, Palma: Arxiu Diocesà de Mallorca, 1981.

- Rosselló, Ramón. “Visita de D. Lluís Vich, virrei de Mallorca, a les torres, homes d’armes i material de defensa de Mallorca (1585)”. *Fontes Rerum Balearium I* (1977): 305-322.
- Rubio, Francisco Javier. “Ecos universitarios de iconografía mariana en la periferia de la monarquía hispánica durante la Edad Moderna”. *Caurensia* XV (2020): 576-614.
- Santolaya, Laura. *La obra y fábrica de la catedral de Toledo a finales del siglo XVI*, Toledo: Caja de Ahorro Provincial de Toledo, 1979.
- Sastre, Jaume. “La financiación de las obras de la Catedral de Mallorca, siglo XIV”. *Homenatge a Antoni Mut Calafell, arxiver*. (1993): 277-294.
- Sastre, Jaume. “El finançament de les obres (s. XIV i XV)”. *La Catedral de Mallorca* (1997): 46-58.
- Sastre, Jaume. “El finançament de les obres (s. XIV i XV)”. *De Computis. Revista Española de Historia de la Contabilidad* VII (2010): 84-134.
- Serra de Gayeta, Francesc. “L’historiador Binimelis i el metge Pontico”. *Festes de Pollença* (1978): 21-25
- Tamayo, Juan José. *Nuevo Diccionario de Teología*. Madrid: editorial Trotta, 2005.
- Tellechea, José Ignacio. “El obispo ideal según el Concilio de Trento”. *I Tempi del Concilio. Religione, cultura e società nell’Europa tridentina* (1997): 207-223.
- Tomás, Andrés. *El culto y la liturgia en la catedral de Tarragona (1300-1700)*, Tarragona: Diputación Provincial de Tarragona, 1963.
- Vallès, Agnès. *La construcció de la catedral de Barcelona segons els llibres d’obra de 1325 a 1383*, Barcelona: Catedral de Barcelona, 1986.

Bartomeu Martínez Oliver
 Centro Asociado UNED Islas Baleares
 Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED)
 Edifici Guillem Mesquida, Polígon, Camí Roig, s/n,
 07009 Son Castelló, Illes Balears
<https://orcid.org/0000-0002-5486-4846>



Doi: <https://doi.org/10.17398/2340-4256.18.285>

¿CONTRIBUYEN LAS CREENCIAS RELIGIOSAS A LA POLARIZACIÓN SOCIAL?

DO RELIGIOUS BELIEFS CONTRIBUTE TO SOCIAL POLARISATION?

ANA MILLÁN JIMÉNEZ
Universidad de Murcia

MARÍA ISABEL SÁNCHEZ-MORA MOLINA
Universidad de Murcia

Recibido: 03/01/2021

Aceptado: 23/06/2021

RESUMEN

Una de las temáticas que más ocupan y preocupan en la actualidad, es el aumento de posiciones polarizadas, y cada vez más radicales, en la ciudadanía. Actitudes que pueden estar relacionadas con diferentes variables, y quizás una de las más interesantes de analizar es si existe o no, una vinculación entre los sentimientos religiosos y los modos de adhesión o rechazo a las diferentes organizaciones políticas, según sean más o menos próximas a las propias creencias.

Para profundizar en este tema se han utilizado los datos obtenidos en la encuesta nacional realizada por el grupo de investigación CEMOP¹, a la población española de ambos sexos de 18 años en adelante, seleccionada a través de un muestreo polietápico estratificado.

La conclusión final es que sí que hay una polarización afectiva y emocional vinculada a la existencia o no, de creencias religiosas, y que es el colectivo de católicos y católicas practicantes el segmento que está emocionalmente más motivado, y por lo tanto el que manifiesta un mayor grado de polarización.

Palabras clave: polarización afectiva, creencias religiosas, política, ideología.

ABSTRACT

One of the issues of most concern and preoccupation at present is the increase in polarised and increasingly radical positions among citizens. Attitudes that may be related to different variables, and perhaps one of the most interesting to analyse is whether or not there is a link between religious feelings and the ways of adhering to or rejecting different political organisations, depending on whether they are more or less close to one's own beliefs.

In order to examine this issue in greater depth, we have used the data obtained in the national survey carried out by the CEMOP research group on the Spanish population of both sexes aged 18 and over, selected by means of stratified multistage sampling.

The final conclusion is that there is indeed an affective and emotional polarisation linked to the existence or not of religious beliefs, and that it is the group of practising Catholics who are the most emotionally motivated segment, and therefore the one that shows the greatest degree of polarisation.

Keywords: polarization affective, religious beliefs, politics, ideology.

1 El CEMOP es un Grupo de Investigación Especial de la Universidad de Murcia creado hace 21 años y declarado como institución de interés público, que viene desarrollando los estudios barométricos de opinión pública en la Región de Murcia por encargo de la Asamblea Regional, del cuál forman parte las autoras de este artículo. CEMOP también desarrolla estudios de opinión para instituciones y tiene una faceta investigadora que, en esta ocasión, ha realizado en colaboración con POLGAP (equipo multidisciplinar de profesores de distintos campos y universidades), el cual tiene como núcleo central de sus investigaciones el estudio de la brecha política en España y las causas de su crecimiento.

I. INTRODUCCIÓN. JUSTIFICACIÓN Y METODOLOGÍA

1. CONCEPTOS NECESARIOS

1.1. Polarización política

Habitualmente se entiende por polarización aquel agrupamiento generalizado de cualquier tipo de elementos o personas en polos opuestos, en extremos, que suelen ser dicotómicos y en la mayor parte de las ocasiones, excluyentes. Así, si hablamos de polarización política nos estamos refiriendo a la localización de opiniones en puntos contrapuestos de la esfera política. En la mayoría de las veces son respuestas o más bien consecuencias, por una parte, de la propia radicalización de las organizaciones políticas, y por otra, de la debilidad que muestran las facciones más moderadas. En definitiva, resultandos de la tensión que provocan y someten a la ciudadanía, que responde identificándose más con los extremos.

Centrándonos en el caso de la polarización política en España, podemos afirmar que con la llegada de la democracia se consiguió un consenso político y una estabilidad social que se ha mantenido durante décadas. Sin embargo, en la actualidad, se detecta un significativo incremento de los niveles de polarización. La situación de crisis sanitaria que vivimos y sus repercusiones económicas y laborales, unida a la incertidumbre de un futuro en el que tampoco se percibe una dirección política sólida, son ingredientes, que si los sumamos definen un terreno perfectamente abonado para que los sectores más radicales de la clase política intenten dirigir, a una población cansada y desorientada, hacia los polos. En épocas de duda e inseguridad la ciudadanía suele buscar alternativas exentas de la tibieza que pueden aparentar tener los partidos más moderados.

Es importante subrayar que este fenómeno no es exclusivo de España, sino que desde hace un tiempo se está desarrollando también en países con una larga tradición democrática. El éxito en las urnas de partidos populistas y radicales que inducen a esos posicionamientos, es una buena muestra de ello.

Así, tal y como indica García Arenas (2019) “la sociedad se ha polarizado de forma notable en los últimos años. En EE.UU., la polarización se manifiesta a través de una mayor distancia entre las opiniones de los votantes republicanos y demócratas. En Europa, en un aumento de los desacuerdos en torno a temas fundamentales como la inmigración o la integración europea. Los partidos políticos de las economías avanzadas también se han polarizado de forma especialmente pronunciada en la última década”.

Si damos estas afirmaciones como ciertas, está más que justificada la necesidad de investigar y determinar el alcance y el grado de polarización social y

política, así como determinar qué factores están contribuyendo a que se produzca dicho proceso.

En una primera aproximación, observamos que la mayor parte de las estrategias públicas se dirigen al control de las emociones y los afectos. Porque en situaciones de inestabilidad y crisis la opinión pública se vuelve más voluble e influenciable, y se la puede atraer con mayor facilidad a posiciones ideológicas más extremas.

En una sociedad que recuerda a esa *Muchedumbre Solitaria* de la que nos hablaba David Riesman (1952) se construyen versiones que refieren a una realidad que no tiene por qué ser cierta, basta con que esté bien construida y sea creíble. Narrativas que apelan a los sentimientos, más que a los argumentos racionales. Se utiliza con demasiada frecuencia conceptos tales como *posverdad* o *desinformación*, como una manera de definir la elaboración de un contenido adulterado que generalmente busca agraviar a terceros, a la vez que consigue beneficios para sus creadores. En realidad, el fin último es la manipulación de personas que están muy atentas a un entorno que no termina de convencerles.

La polarización, pues, no es algo que surja espontáneamente. Se pretende y se genera conscientemente, utilizando los medios y recursos que están al alcance de los distintos grupos de interés, bien sean políticos, económicos, culturales o religiosos, con el objetivo claro de intentar conseguir el máximo volumen posible de adhesiones y fidelizaciones a sus propuestas.

1.1.1 Tipos de polarización social y política

Avanzando un poco más podemos diferenciar varios tipos de polarización, que lejos de estar contrapuestos, manifiestan una estrecha vinculación, al menos se complementan en lo que se refiere a las ideas, los valores, los sentimientos y las creencias de las personas.

Tipología que se concreta, por una parte en lo que se denomina la *polarización ideológica tradicional*, es decir, la distancia que se establece en el espacio ideológico entre los electores de un partido y de otro, y al partidismo negativo anti-voto, como se conoce en América Latina, esto es, el rechazo de un votante hacia un determinado partido político (Crespo y García Escribano, 2021).

Es en el seno de esas agrupaciones políticas donde brota una identidad colectiva en torno a ciertos símbolos, valores, creencias e ideologías, que definen a esas organizaciones y que agrupan a sus simpatizantes. Y es, en esa identidad experimentada subjetivamente, en tanto que son los individuos los portadores

de la misma, donde el “nosotros” y el “ellos” cobra un sentido de miscelánea o mixtura (Millán, Sánchez-mora y García Escribano, 2005), que llevado a los extremos alcanza la radicalización identitaria.

Si a esto le unimos el hecho de que lo normal es que existan diferencias, más o menos sustanciales, entre las distintas formaciones políticas puesto que, en principio, deben sostenerse en ideologías desiguales, fruto de la lógica variedad del mundo de las ideas, y de la forzosa adaptación al contexto social, político y económico de cada momento histórico, fácilmente concluiremos que inevitablemente debemos contar con esas distancias entre posicionamientos que se organizan en torno a unos principios, valores, normas y creencias, que cada cultura moldea de una forma y da lugar a un tipo de sociedad diferente. En definitiva, se trata de una característica estructural y normalizada en el ámbito social y político.

Por otra parte, existe lo que se denomina *polarización afectiva* que se dirige en lugares más personales, distintivos e íntimos del ser humano, a elementos que van más allá de la ideología, hacia zonas más concretas e identitarias de la personalidad humana, en definitiva, a los sentimientos, a las emociones y a los afectos. En la actualidad, y en el marco de la polarización política, se ha generado una situación que refiere más a este tipo de polarización que a la meramente ideológica. La idea que sustenta a esta categoría de polarización es la tendencia de las personas de identificarse o simpatizar con partidos de izquierdas o de derechas, a la vez que se percibe negativamente a los partidarios del otro bloque ideológico. Estas actitudes suelen estar promovidas por grupos políticos, especialmente los más radicales, que procuran generar inquietud y malestar en sectores de la sociedad, que se identifican con los valores contrarios a dichos grupos políticos.

En opinión de Luis Miller (2020) en este caso, la polarización no se centra en el posicionamiento de los partidos y sus votantes en una determinada escala, sino en los sentimientos que partidos y líderes despiertan. Es decir, en un mayor apego hacia los partidos, líderes y votantes con los que nos sentimos más identificados y una mayor hostilidad hacia los partidos, líderes y votantes con los que no compartimos dicha afinidad. Por tanto, no se trata de una separación ideológica -simbólica o práctica- sino de una separación emocional, que lejos de apelar a la racionalidad, invoca a los sentimientos y las emociones. Se trata de la exaltación de las emociones individuales o colectivas que van más allá de los hechos concretos (territorio, empleo, vivienda, servicios públicos) hacia una perspectiva más simbólica de lo que somos o queremos ser, y de los que los otros con sus ideas, sus políticas y actitudes intentan que seamos. En este sentido, cabe señalar que la polarización afectiva no es resultado de un único, ni de un

gran movimiento político, en un momento determinado, sino que es fruto de un proceso más largo y profundo, generado a lo largo del tiempo.

Es la noción de *cultivo*, de la que nos habla Gerbner (1986), que se relaciona con el modo en que las personas forman impresiones acerca del entorno a partir de la penetración sistemática de los contenidos que transmiten y emiten los medios. Este autor, en su tesis sobre los *indicadores culturales* afirma que el tipo de influencia que facilita la comunicación de masas es de carácter sutil y acumulativo (al estilo de una lluvia fina que va calando poco a poco). La frase que sintetiza su posición es que “vivimos de acuerdo con las historias que contamos”. Es esa narrativa que va creando un entorno de mensajes e imágenes al cual reaccionan las personas, generando una producción, percepción y adquisición de mensajes acerca de lo que hay, lo que es importante y lo que es correcto.

Al hilo de esta reflexión, Miller (2020) indica que, en España, en lo que va del siglo XXI, los sentimientos positivos hacia el líder propio han sido más notorios que el rechazo al contrario. En general, la polarización afectiva se ha manifestado especialmente en el apoyo o no a los líderes políticos; si bien es cierto, que en los últimos años están cobrando más fuerza las fobias hacia los líderes con los que no nos identificamos, que las filias con los que sí lo hacemos. Pero, en general, cuando hablamos de polarización afectiva, los sentimientos que desarrollan los individuos no sólo van dirigidos a los líderes, sino también a los partidos y, lo que es muy importante, por las connotaciones sociales y afectivas que tiene, a los votantes a los que, en muchos casos, se culpabiliza de mantener con su voto a determinados líderes o partidos a quienes se considera lesivos para el sistema político y social del país.

En realidad, la polarización afectiva no sólo tiene consecuencias políticas, sino también sociales, y quizás sean éstas las más importantes, o al menos las que más repercusiones tienen en la población, porque como indica Lluís Orriols (2018) la polarización afectiva implica también la animadversión que se siente hacia quienes no se identifican con el mismo colectivo, ya sea ideológico o partidista, con el que se empatiza. Es decir, es la relación directa que se establece entre el afecto que despiertan quienes simpatizan con nuestras mismas ideas políticas, y el rechazo hacia quienes tienen opiniones distintas.

El crecimiento de esta polarización afectiva en los últimos tiempos, es un dato preocupante porque puede repercutir negativamente en el correcto funcionamiento de las democracias actuales, en tanto que puede deteriorar la cooperación entre ciudadanos, la confianza hacia las instituciones y la legitimidad de los gobiernos, e incluso llegar a producir una paralización de la vida política e institucional del país.

En definitiva, la justificación y el interés de este estudio parte de lo que Sani y Sartori (1980) identifican como *polarización de las masas*. Es decir, el aumento y la emergencia de la polarización afectiva o ideológica que está experimentando la sociedad española, y gran parte de los sistemas democráticos de nuestro entorno.

2. CREENCIAS

Por otra parte, debemos profundizar también en el concepto de las creencias (el otro elemento básico de esta argumentación). Para conseguirlo partimos de la definición de Moreno, (2015) que las concibe y clasifica en descripciones sobre lo que existe y sobre lo que es -creencias fácticas-, o como evaluaciones, juicios u opiniones, sobre determinados objetos o hechos, y en este caso se trataría de creencias evaluativas. A esta clasificación es relevante incorporar la precisión que indica Van Dijk (2006), y es que las creencias, pueden tanto ser sociales como personales, lo que a la vez nos convierte en seres únicos individualmente pero gregarios como colectivo.

Por último, y para acabar de acotar el concepto en los términos que pueda ser necesario para la contextualización teórica, es importante distinguir entre las creencias que se comparten bien sea por el conjunto de una colectividad, bien sea por ciertos grupos específicos que la componen. Aquí radicaría el verdadero dilema a la hora de analizar el papel que desempeñan las creencias en el desarrollo de una ideología. Las verdaderamente ideológicas, son aquellas creencias grupales que se rebelan, de diferentes formas y maneras, contra las creencias generales, y que en muchas ocasiones están impulsadas por razones difíciles de precisar.

Pongamos el ejemplo de la sociedad europea, mayoritariamente cristiana, en su vertiente católica, hasta la aparición de los distintos grupos de religión protestante que, a partir del siglo XV, devinieron en rivales ideológicos, políticos e incluso económicos, dando lugar a largas y sangrientas guerras. También podemos citar el enfrentamiento por motivos personales, como fue el caso de la religión anglicana, cuyo origen se une a los intereses personales y privados de Enrique VIII de Inglaterra.

No cabe duda de que en ambos casos el objetivo era conseguir la prevalencia de un poder sobre otro. En definitiva, el tema de las creencias religiosas ha sido ampliamente utilizado a lo largo de la historia con y para diferentes fines y será abordado, más adelante, en el análisis empírico de la influencia del hecho religioso en la polarización política.

Prácticamente desde el comienzo de la Sociología como disciplina, y desde los autores más clásicos, como es el caso Durkheim, esencialmente en su obra *Las formas elementales de la vida religiosa*, o de Max Weber, fundamentalmente en sus libros *La Ética Protestante y el Espíritu del Capitalismo* y *Sociología de la Religión*, ha interesado la influencia de las religiones en la formación de la sociedad, a la vez que se ha destacado la importancia tanto de las creencias individuales, como el uso colectivo de dichas creencias. De tal modo es así, que el propio Weber define y explica las diferentes comunidades y la variedad de culturas, vinculándolas a la importancia que en cada una de ellas han tenido las respectivas religiones dominantes. Es decir el conjunto de creencias, principios, valores, ritos y símbolos, en torno a los cuales se gestan las religiones, dirigen la conducta y el comportamiento de grupos e individuos en los distintos ámbitos sociales. Sin olvidar que también las instituciones propias de cada sociedad estarían imbuidas de dichos elementos culturales y religiosos.

Así que a lo largo del tiempo, ha sido relativamente frecuente que las diferentes iglesias, habitualmente acompañadas de núcleos de poder laicos, hayan intentado utilizar las creencias de las personas para mantener unas cotas de poder en la sociedad, frente al poder de otras religiones y de sus fieles adeptos a los que, en no pocas ocasiones, se les conceptuaba como enemigos.

Si bien es cierto que, los fines de las distintas iglesias suelen ser disímiles de los de los partidos políticos, ya que si el objetivo último de las primeras, al menos en principio, no debe ser alcanzar el poder para gobernar, también lo es que en muchas ocasiones y circunstancias algunos gobiernos, partidos e ideologías se han sentido muy identificados con determinadas confesiones religiosas. Por otra parte, tampoco hay que olvidar aquellas sociedades esencialmente religiosas, cuya organización y estructura se basa en las creencias de la religión que las sustentan, orientan y definen.

Desafortunadamente, contamos a lo largo de la historia con casos que ejemplifican ambas tendencias, y que demuestran fehacientemente que el factor religioso no es un elemento baladí, y hay que tenerlo muy presente en el análisis de las formas y tipos de dominación social, tal y como indican muy acertadamente autores como Carlos Leopoldo Piedrahita (2006).

Sin embargo, y a la vez que se destaca la importancia del factor religioso en la configuración de los colectivos sociales, también es preciso indicar el incremento del laicismo en la mayoría de los países avanzados. Es más, lo que en realidad se detecta es un aumento de los movimientos y las corrientes sociales que mantienen un claro, y en ocasiones beligerante, anticlericalismo. Una deriva antirreligiosa que cobra un especial protagonismo social.

En efecto, a lo largo del siglo XX, con el éxito de la Revolución bolchevique, en mitad de la Gran Guerra, la expansión del comunismo en Europa, al finalizar la II Guerra Mundial y la expansión y modernización de los distintos Estados europeos y americanos, los Estados de la mayoría de los países fueron distanciándose de todas las confesiones religiosas (salvo alguna excepción como es el caso de España, donde el franquismo mantuvo una estrecha relación con la iglesia católica, hasta mitad de la década de los años setenta), dejando muy clara la separación que existe entre la religión y las instituciones del Estado. Se considera tan importante esa diferenciación que incluso se legisla y se recoge en textos constitucionales, como es el caso de la Constitución Española de 1978.

A este respecto, resulta muy interesante el análisis que realiza Juan Linz (2006) sobre el uso político de la religión y el uso religioso de la política, y su definición de *religión política*. Concepto para el que no encuentra una descripción exacta, pero sí indica que se trata del uso político de la religión para legitimar la autoridad y obtener apoyo para un régimen; y viceversa, como las autoridades eclesiásticas utilizan el apoyo de las autoridades políticas para mantener sus ideales y sus intereses, morales, religiosos y materiales.

Proceso muy similar sucede con del laicismo. En muchas ocasiones determinadas facciones políticas utilizan el rechazo que despierta la religión y la institución eclesiástica en ciertos colectivos, para increpar y arengar a sus adeptos, consiguiendo así el apoyo y la simpatía de un sector de la opinión pública y de determinados grupos de poder.

Para Linz, la religión política no se genera necesariamente en torno a la figura de Dios, ni de los distintos dioses. No se trata de aceptar las premisas y doctrinas de las distintas confesiones que identificamos como religiosas, sino de crear dioses desde la categoría de humanos elevando líderes políticos a los cielos y admitiendo como dogmas sus doctrinas. Se aprovechan momentos de crisis económicas o sociales y la necesidad de la ciudadanía de confiar en algo o en alguien como la tabla de salvación colectiva. Fue el caso del nazismo, o del comunismo-leninista, entendidos como los dos extremos más notorios de una misma cosa. Linz (2006) relata una experiencia personal que ilustra perfectamente su percepción: “Cuando tenía diez años fui invitado en Berlín a cenar en una casa donde los dueños bendecían la mesa dando gracias al Führer. He sido testigo de una reunión fascista nocturna (durante la guerra civil española) y he visitado como turista respetuoso la tumba de Lenin, como si fuera un lugar sagrado en el sentido de Durkheim, también he estudiado la relación entre religión y política en la España de Franco” (p. 13).

Concluimos, pues, que las creencias religiosas se desarrollan en un proceso de socialización, familiar, académica y cultural, animadas por el calor de la colectividad a la que pertenecemos, pero también cuentan con elementos individuales que se movilizan por la influencia de agentes externos que interpelan en un sentido u otro y, que en la mayoría de los casos, tienen que ver con nuestro aprendizaje colectivo, aunque en otros casos se trata básicamente de una elección personal.

Asimismo, es posible que personas de determinadas ideologías, se sientan más próximas a ciertos partidos políticos, al margen de sus creencias religiosas y que personas que rechacen las creencias de determinados partidos, en momentos coyunturales les voten, como rechazo o castigo a las actitudes de sus correligionarios.

En definitiva, de lo que aquí se trata es de realizar un análisis para averiguar cómo afectan las creencias y los sentimientos religiosos, o la ausencia de ellos, a la hora de posicionarse y elegir sus afinidades políticas, y si esos mismos factores provocan tal nivel de empatía o rechazo que contribuyen fehacientemente a una polarización social y política.

II. METODOLOGÍA

La metodología de investigación es de tipo cuantitativo, basada en los resultados obtenidos en una encuesta realizada de ámbito nacional, en el seno del grupo de investigación de la Universidad de Murcia, CEMOP (www.cemopmurcia.es).

El tamaño muestral asciende a 1236 cuestionarios, obtenidos mediante sistema CATI de población mayor de edad y de ambos sexos, en la primavera de 2021.

Se ha aplicado un muestreo polietápico estratificado (siendo las variables de estratificación la comunidad autónoma y el tamaño de hábitat), y se ha procedido a la selección aleatoria de teléfonos fijos y móviles al interior de los estratos. La selección final de los individuos se lleva a cabo mediante la aplicación de cuotas de sexo y edad. El error es de $\pm 2,8\%$ para todo el conjunto de la muestra, en el supuesto de muestreo aleatorio simple (para un nivel de confianza del 95.5% y $p=q=0.5$).

Por otra parte, los estratos se han formado por el cruce de las 17 comunidades autónomas y las dos ciudades autónomas con el tamaño de hábitat, dividido en 7 categorías: menor o igual a 2.000 habitantes; de 2.001 a 10.000; de 10.001 a 50.000; de 50.001 a 100.000; de 100.001 a 400.000; de 400.001 a 1.000.000, y más de 1.000.000 de habitantes.

Esencialmente en el análisis se consideran tres grupos de variables: variables de posicionamiento ideológico, variables de polarización afectiva y, finalmente, la variable creencias religiosas, a partir de la cual se han creado dos grupos de análisis “católicos (practicantes o no)” y “no creyentes (excluidos creyentes de otra religión)”.

Concretamente y de manera especial para la medición de la polarización ideológica, se utiliza el índice de polarización no ponderada de Sartori (1980) y Westwood et al. (2018), trabajando con la definición conceptual de polarización afectiva asociada a los sentimientos de la población. En línea con estos autores el resultado se obtiene de la diferencia de medias obtenidas en la ubicación ideológica resultante en cada grupo (XA-XB, siendo XA el valor de autoubicación ideológica situado en extremo derecho y XB el valor de autoubicación ideológica colocado más a la izquierda).

Es decir, se han considerado los valores extremos para XA correspondientes a las posiciones 9 y 10 –lo más a la derecha posible– en una escala de 1 (más a la izquierda) a 10 (más a la derecha) y para XB las posiciones 1 y 2 correspondientes a la posición más a la izquierda de la escala ideológica. Se omiten las posiciones intermedias (2, 3, 4, 5, 6, 7 y 8), que no reflejarían sentimientos extremos y, por tanto, no resultan válidas en este análisis.

III. ACERCA DE LA REALIDAD

Una vez que se han concretado los conceptos básicos que enmarcan el estudio, debemos precisar si los datos obtenidos en la investigación empírica corroboran o refutan la tesis de que el hecho de ser creyente o no, ser practicante o no, posiciona social y políticamente a la población. Si ese hecho polariza las opiniones de manera que provocan una firme adhesión a quienes se identifican como iguales y un rechazo a quienes se consideran como opuestos.

Tras un primer análisis de los datos obtenidos, se constata el elevado nivel de crispación que existe entre la ciudadanía española respecto al ejercicio de la política y las posiciones ideológicas que defiende. Agitación que, por lo que apunta, va en aumento.

En el primero de los gráficos que se presentan, se aprecia la evolución al alza del nivel de crispación y enfrentamiento de los cuatro últimos años. En tal caso, lo que interesa averiguar aquí es si las creencias religiosas (sean cuales fueran éstas) favorecen o contribuyen de alguna forma a crear el clima de radicalización del que estamos hablando

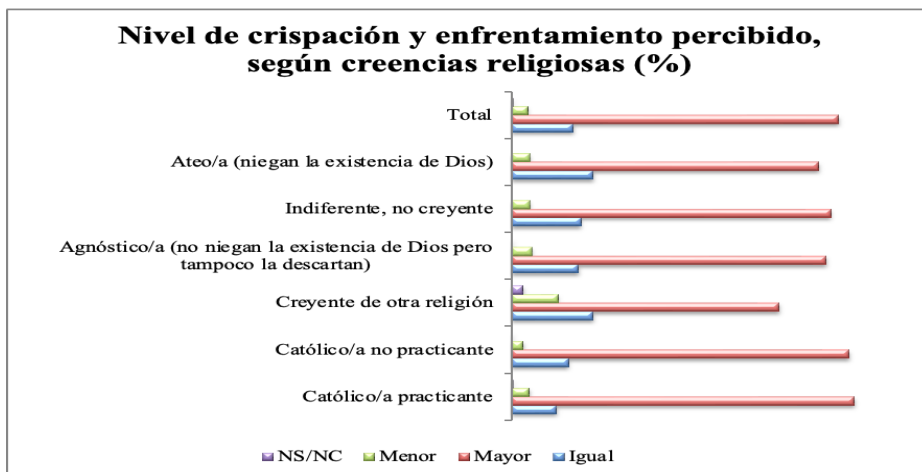
Como punto de partida afirmamos que todas las categorías utilizadas en la investigación confirman esa tendencia a la polarización.

El segmento católico, ya sea practicante o no, es el que más manifiesta esa tensión. Así, el 84,1% las personas que declaran practicantes y el 82,8% de las que dicen no serlo, perciben que la situación ha empeorado en los últimos cuatro años. También los creyentes pertenecientes a otras confesiones religiosas diferentes de la católica, confirman ese empeoramiento en un 65,7%. En definitiva, la ciudadanía, en general, tiene la percepción de que gran parte de la población se ha deslizado hacia los extremos.

Ese movimiento hacia los polos, tiene mucho que ver con el hecho de que desde ciertos grupos políticos, haciendo uso de la posibilidad que ofrece la tecnología para comunicar y comunicarse de manera horizontal con un número enorme de personas de forma directa e inmediata, sin intermediarios, y también de algunos medios de comunicación, animen a caminar hacia radicalismos políticos y sociales. La realidad es que la historia he demostrado fehacientemente y en diferentes ocasiones, las consecuencias negativas de la polarización.

Además, no hay que olvidar que la religión y sus instituciones, las creencias religiosas y más concretamente su práctica, se han convertido en una cuestión que se instrumentaliza, con cierta frecuencia, para provocar debates en la calle, y posicionar a la opinión pública.

Gráfico 1



Fuente: elaboración propia a partir de los datos obtenidos en la encuesta realizada por CEMOP²

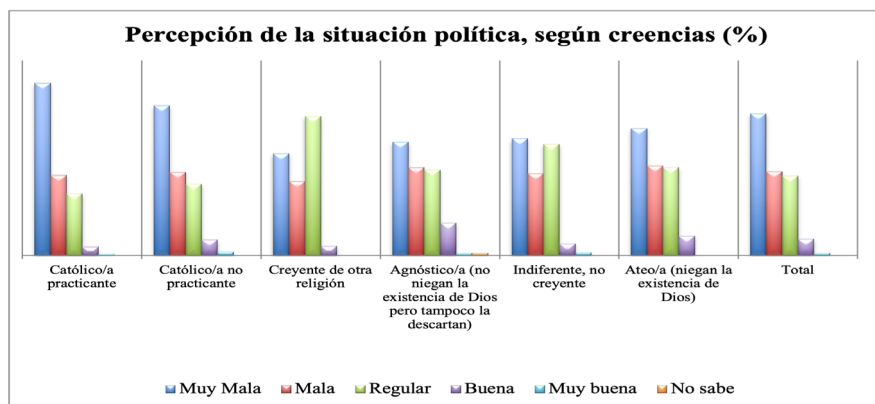
2 Encuesta nacional: "Polarización afectiva y brecha en España", CEMOP, 2021

La sociedad que se describe, en la que parece haberse instalado un malestar casi continuo, es resultado de diferentes factores entre los que destacan una pandemia que preocupa y genera incertidumbre y desasosiego social y económico; y una creciente desafección y actitud crítica hacia la clase política, tal y como indican numerosos analistas (Gutiérrez-Rubí, 2011). La suma de esos elementos, entre otros, ha generado un estado de desánimo generalizado. Compartimos un contexto en el que los sentimientos, las filias y las fobias se enardecen y se manifiestan con mucha más crudeza, e incluso, por qué no decirlo, con más violencia.

La opinión mayoritaria de la población española en su conjunto es que la situación política es muy mala, y esta percepción prácticamente se mantiene en los mismos niveles en todas las categorías establecidas (gráfico 2). Es cierto, que los que se identifican como católicos (practicantes y no practicantes) es el colectivo más crítico. Sus respuestas negativas superan incluso el porcentaje nacional de población, que igualmente la califica mayoritariamente como mala o muy mala. Es el grupo que dice estar más insatisfecho con la situación actual.

Finalmente, respuestas que evidencian el descontento con el momento, y ante el cual la ciudadanía no quiere quedarse al margen (Rosanvallon, 2007). En situaciones que se perciben como críticas la opinión pública se manifiesta con más rotundidad y mayor volumen. Se incrementan los niveles de participación en todos aquellos foros en los que es posible volcar pensamientos y sensaciones sobre los asuntos públicos. A este respecto, resulta significativo el hecho de que el cien por cien de la muestra seleccionada responde a la pregunta de “cómo percibe la situación política” (el porcentaje de quienes deciden no contestar o no saben qué decir es totalmente residual). No cabe duda de que es algo que interesa, ocupa y preocupa a la sociedad.

Gráfico 2

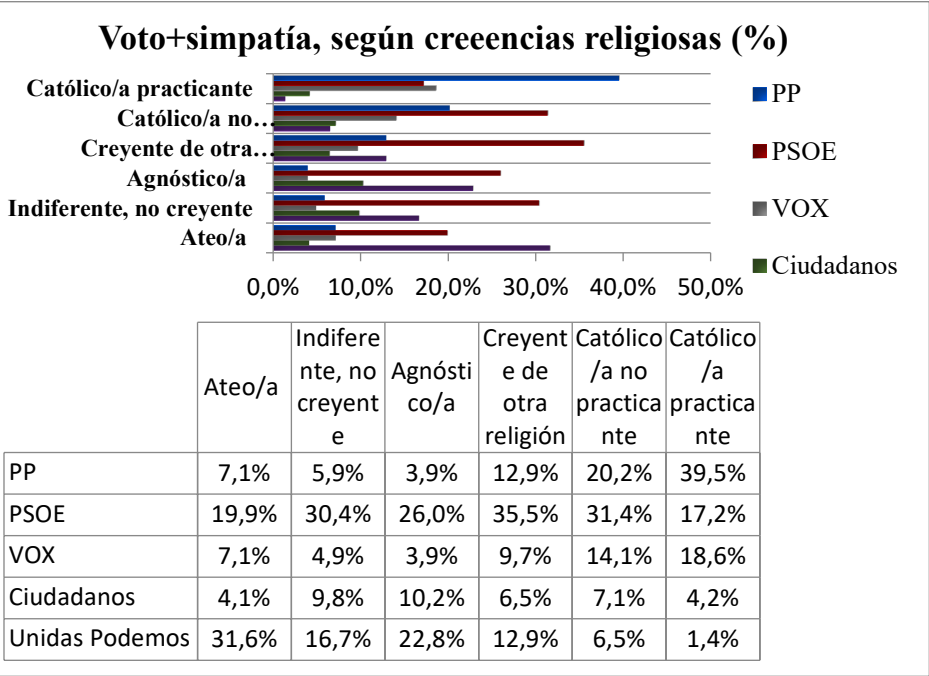


Fuente: elaboración propia a partir de los datos obtenidos en la encuesta realizada por CEMOP

Las simpatías y antipatías políticas se polarizan y se concentran en *trincheras ideológicas* (Orriols, 2021, p. 8). Así, resulta fácil entender que el votante que se declara católico practicante, que es el más disconforme, se decante en un 62,3% hacia el bloque de centro derecha (gráfico 3), y que por tanto su intención de voto se dirija a aquellas agrupaciones que componen ese eje. Su anhelo es que lleguen al Ejecutivo y mejoren la situación actual. Sin embargo, el colectivo que se autoposiciona como ateo confirma su afinidad con UP (31,6%) y el PSOE (19,9%). En suma, un 51,8% manifiesta su simpatía hacia el bloque ideológico de izquierdas al que probablemente vote.

A la vez que se ponen de manifiesto estas empatías, se evidencian ciertas aversiones a las posiciones que se consideran opuestas. Si se observa con detenimiento el gráfico que se muestra a continuación, advertimos que existe una relación inversa entre las personas más creyentes y practicantes, y el bloque ideológico de izquierdas; y entre las que son ateas y el bloque de derechas. Luego, sí que hay una polarización afectiva y emocional vinculada a la existencia o no, de creencias religiosas. Es decir, existe una clara correspondencia entre el grado de afectos positivos y negativos en ambas direcciones.

Gráfico 3



Fuente: elaboración propia a partir de los datos obtenidos en la encuesta realizada por CEMOP

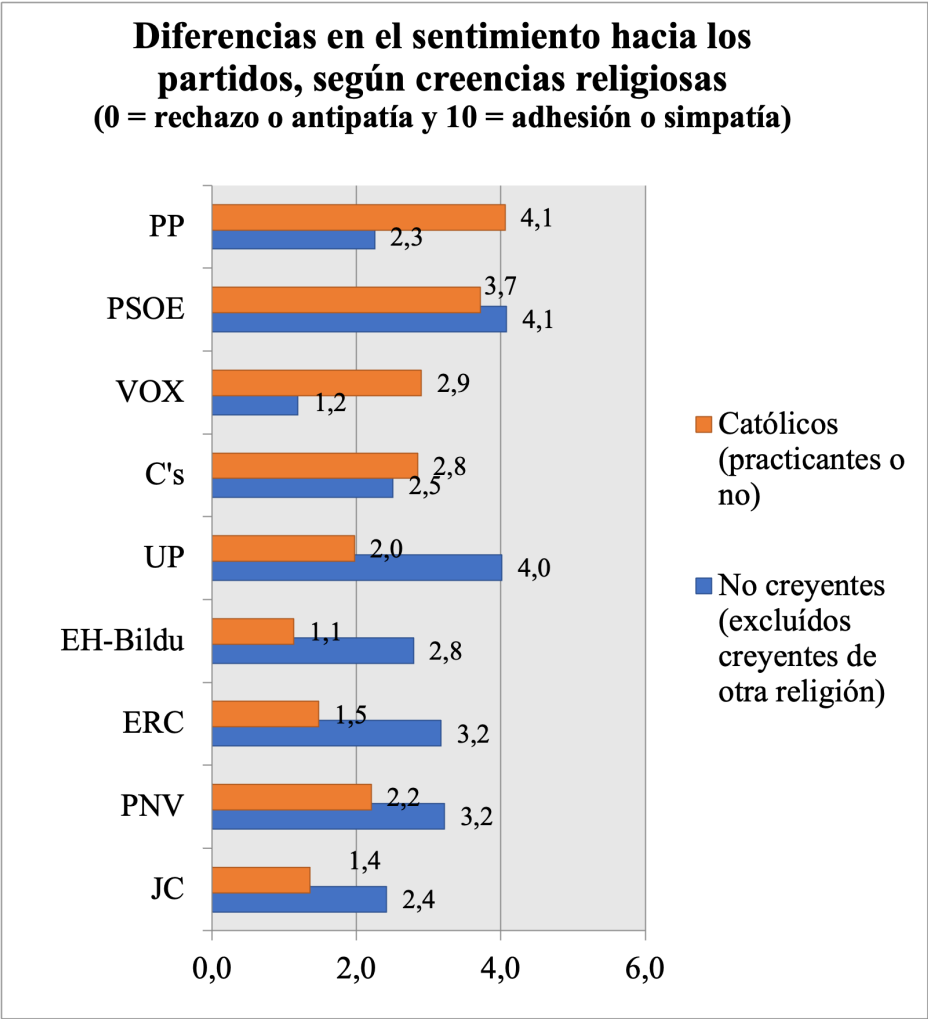
De todos los colectivos analizados es el de católicos y católicas practicantes el que manifiesta un mayor grado de polarización (adhesión/vs/rechazo), y también el que está más descontento con la situación política y social del País. En resumen, es el grupo más disconforme, más motivado emocionalmente, y en consecuencia más polarizado ideológica y afectivamente.

Otro aspecto destacable, y que podemos concluir del gráfico anterior es que son los grupos de católicos y católicas no practicantes, y los creyentes de otras religiones, los que manifiestan menos polarización emocional porque, aunque mantienen sus simpatías políticas, no las vehiculan a un notable nivel de rechazo hacia las oposición.

Por lo tanto, sí que se evidencian diferencias en los afectos según las creencias religiosas, tal y como se muestra en el gráfico 4. Es más, si agrupamos a todas las personas católicas -practicantes o no-, y por otra parte aglutinamos a quienes no tienen ninguna creencia religiosa, dejando fuera de ambas categorías a los creyentes de cualquier otra religión que no sea la católica (puesto que sí tienen alguna creencia religiosa); y obtenemos la diferencia entre la simpatía y el rechazo que despiertan los diferentes partidos políticos, obtenemos dos conclusiones importantes: una, que la variable religión sí que afecta y condiciona los afectos; y dos, que el partido que mayor polarización despierta es UP. También EH-Bildu y, en general, los partidos nacionalistas de izquierdas y por otra parte, VOX concentran muchas opiniones enfrentadas. Resulta bastante lógico que cuanto más radicales sean los partidos, más sentimientos encontrados despierten, porque además de la polarización política y afectiva existe también una polarización ideológica (gráfico 5).

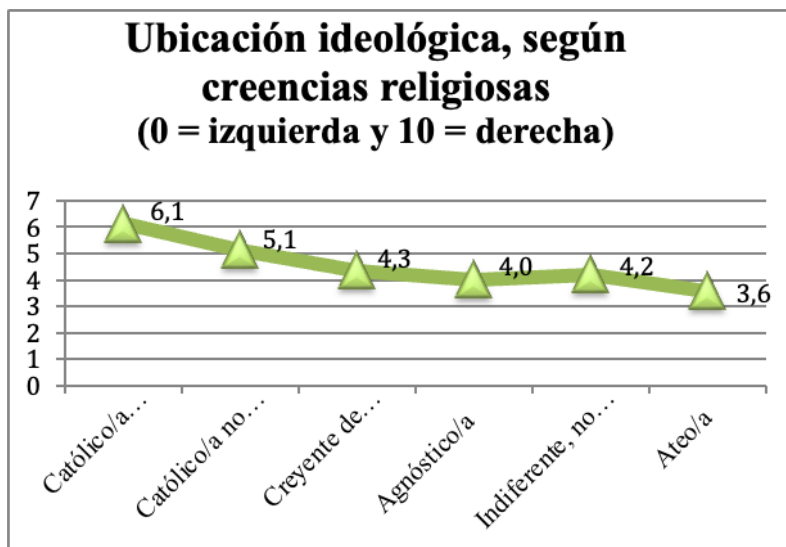
Los católicos sean practicantes o no, se colocan por encima de la media de la escala (donde 0 es la izquierda y 10 la derecha), mientras que el resto lo hace por debajo, hasta llegar al posicionamiento más a la izquierda en el que se sitúa el colectivo de población atea. Hay una línea descendente hacia la izquierda, que parte desde los más creyentes y practicantes a los más alejados de la religión. Lo cual vuelve a constatar dos actitudes muy claras y una evidente relación entre las simpatías políticas, el posicionamiento ideológico y las convicciones religiosas, y la antipatía a quienes representan y sostienen las posiciones más distantes. Parece que como afirma Orriols (2021): a mayor polarización ideológica de los partidos (medida como la distancia en las posiciones políticas percibidas por los votantes), mayor polarización afectiva de los votantes.

Gráfico 4



Fuente: elaboración propia a partir de los datos obtenidos en la encuesta realizada por CEMOP

Gráfico 5

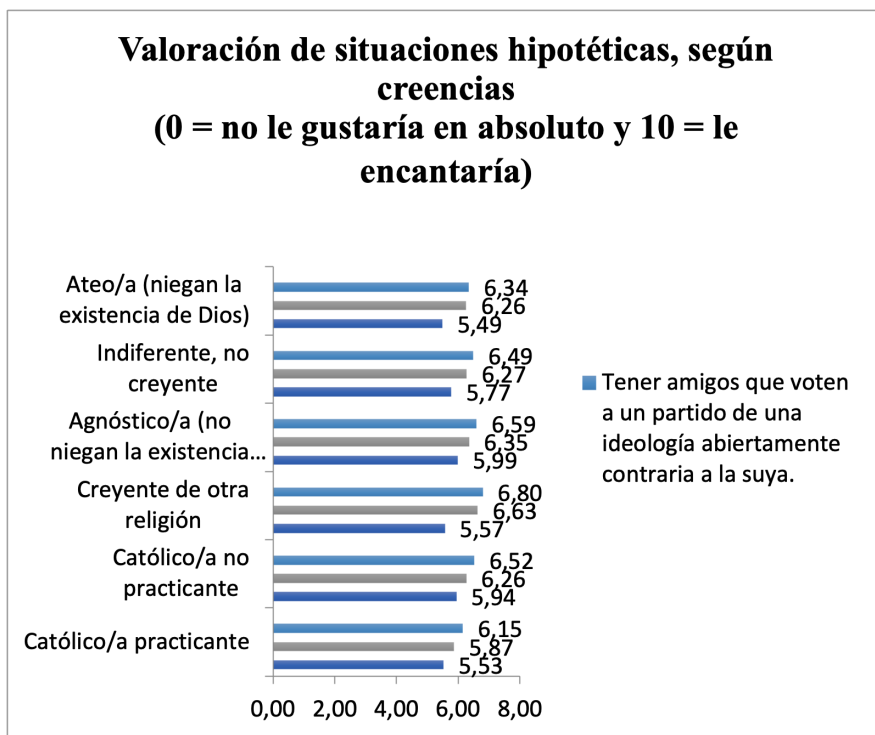


Fuente: elaboración propia a partir de los datos obtenidos en la encuesta realizada por CEMOP

No obstante, hay que matizar que esas posiciones dicotómicas y excluyentes, entre los extremos ideológicos y su conexión con las creencias religiosas, se ajustan esencialmente a la gestión política o a cualquier otro asunto que se considere de interés público. Sin embargo, en el ámbito privado, personal o incluso en el laboral (según se muestra en el gráfico 6), esa radicalización se mitiga notablemente. En la valoración sobre posibles situaciones en las que habría que relacionarse con personas que mantienen posiciones ideológicas contrarias, donde 0 es que no les gustaría en absoluto y por tanto rehúsan, y 10 que les encantaría, las respuestas que se obtienen son muy moderadas en todas las categorías de creencias religiosas analizadas. Todas ellas superan la media de la escala. Esto es, en ninguna circunstancia de las que se proponen, se advierte un elevado nivel de rechazo, aunque también es cierto que ninguna despierta un gran entusiasmo. Especialmente, se contempla como poco atractivo el tener una pareja de ideología contraria.

Concluyendo, sí que existe una vinculación entre creencias religiosas o la ausencia de ellas, y la polarización ideológica y afectiva, en lo concerniente a la gestión política, pero no la hay en los asuntos que pertenecen al ámbito de lo privado y personal.

Gráfico 6



REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bauman, Z. *Modernidad Líquida*. México: Fondo de Cultura Económica, 2016
- Barozet, M. “Movilización de Recursos y Redes Sociales en los Neopopulismos: Hipótesis de Trabajo para el Caso Chileno”. *Revista de Ciencia política*. (Santiago) Versión On-Line. Volumen XXIII/ nº 1/ 2003. 39-354. <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-090X2003000100004>
- Crespo, I. y J. J. García Escribano. “La polarización afectiva: un fenómeno de moda”. *Más poder Local*, nº 45 (2021): 5-7. www.maspoderlocal.com
- García Arenas, J. “Polarización política: el fenómeno que debía estar en boca de todos”. *Estudios y Mercados* (2019) CAIXABANK.
- García Escribano, J. J., M. B. García-Palma, y S. Manzanera-Román. “La polarización de la ciudadanía ante temas posicionales de la política española”. *Más Poder Local*, nº 45 (2021): 57-73. www.maspoderlocal.com

- Gerbner, G., Gross, L., Morgan, M. y Signorielli, N., "Living with television: The Dynamics of Cultivation Process", en Jennings Brynar y Dolf Zillmann (eds.) *Perspectives on Media Effects*, Nueva Jersey: Lawrence Erlbaum Associates, 1986.
- Giddens, A. *Un mundo desbocado: los efectos de la globalización en nuestras vidas*. Barcelona: Taurus, 2000
- Gidron N., J. Adams y W. Horne. "Toward a Comparative Research Agenda on Affective Polarization in Mass Publics". *APSA Comparative Politics Newsletter*, XXIX (2019): 30-36.
- Goldsworthy, A. y J.L. Huppert, "Bleak Future Ahead: The Science Behind Contemporary Polarization". *Horizons: Journal of International Relations and Sustainable Development*, nº 15 (2020): 60-69.
- Guallar, J., Codina, L., Frixia, P. y Pérez-Montoro, M. "Desinformación, Bulos, Curación y Verificación. Revisión de Estudios en Iberoamérica. 2017-2020". *TELOS: Revista de Estudios Interdisciplinarios en Ciencias Sociales*, vol. 22 (3) (2020): 595-613.
- Gutiérrez-Rubí, A. *La política vigilada. La comunicación política en la era de las WikiLeaks*. Barcelona: Editorial UOC, 2011.
- Linz, J. "El uso religioso de la política y/ o el uso político de la religión". *REIS*. 114/ 06. (2006): 11-35.
- Millán Jiménez, A. y M. I. Sánchez-Mora Molina. "Sentimientos religiosos y polarización política". *Más poder Local*, nº 45 (2021): 129-146. www.maspoderlocal.com
- Millán Jiménez, A., M. I. Sánchez-Mora Molina y J. J. García Escribano. "Cultura, civilización e identidad". *Viejas sociedades, nueva Sociología*. CIS. nº 7 (2005): 101-113.
- Miller, L. La polarización política en España: entre ideologías y sentimientos. *Papeles de Relaciones Ecosociales y Cambio Global*. nº 152 (2020): 13-22. Recuperado de: <https://www.esade.edu/ecpol/es/publicaciones/esdeecpol-insight-polarizacion>, último acceso 15 de mayo de 2020.
- Montero, J. R. "Religión y Política en España: Los Nuevos Contornos del *Cleavage* Religioso". *Revista Mexicana de Sociología*, Vol. 61 (1). (1999): 39-65. doi: 10.2307/3541214
- Moreno, J. J. (2015). "Pensar la Ideología y las Identidades Políticas. Aproximaciones, Teorías y Usos Prácticos". *Estudios Políticos*, Vol. 35 (2015): 39-59.
- Oltra, B, Garrigós, J.I., Mantecón, A. y Oltra, C. *Sociedad, Vida y Teoría. La Teoría Sociológica desde una perspectiva de Sociología Narrativa*. Madrid: CIS, 2004
- Orriols, L. "La Polarización Afectiva en España: Bloques Ideológicos Enfrentados". *Agenda Global*. ESADE. ECPOL Center. (2021): 1-14.
- Piedrahita, C.L. "Religión y poder: confrontando el mundo moderno". *Universitas Humanística*, nº 61 (2006): 201-215
- Riesman, D. *La Muchedumbre Solitaria*. Buenos Aires: Paidós, 1952.

- Rocher, G. *Introducción a la Sociología General*. México: Herder, 1987.
- Rosanvallon, P. *La contrademocracia: la política en la era de la desconfianza*, Buenos Aires: Ediciones Manantial, 2007.
- Ruiz Rodríguez, L. M. y P. Otero Felipe, *Indicadores de partidos y sistemas de partidos*, Madrid: CIS, 2013.
- Sani, G. y Sartori, G., “Polarización, fragmentación y competición en las democracias occidentales”. *Revista del Departamento de Derecho Político*, 7 (1980): 7-37.
- Sartori, G. *Partidos y sistemas de partidos: marco para un análisis*. Madrid. Alianza, 1980.
- Sassen, S. *Expulsiones: brutalidad y complejidad en la economía global*, Buenos Aires: Katz, 2015
- Weber, M. *La Ética protestante y el Espíritu del capitalismo*, Madrid: Alianza Editorial., 2004.
- Weber, M. *Sociología y Religión*, Madrid: Istmo, 1997.
- Westwood, S., S. Iyengar, S. Walgrave, L. Leonisio; L. Miller, y O. Strijbis (2018): “The tie that divides: Cross-national evidence of the primacy of partyism”. *European Journal of Political Research*, Vol. 57 (2), (2018): 333-354.
- Winocour, R. *Ciudadanos mediáticos: La construcción de lo público en la radio*, México: Gedisa, 2002.

Ana Millán Jiménez

Departamento de Sociología

Universidad de Murcia.

31, rue de la Fonderie, BP 7012,

31068 Toulouse (Francia)

<https://orcid.org/0000-0002-7162-1854>

María Isabel Sánchez-Mora Molina

Departamento de Sociología

Universidad de Murcia.

31, rue de la Fonderie, BP 7012,

31068 Toulouse (Francia)

<https://orcid.org/0000-0002-7162-1854>



**RELIGION AND ECONOMIC PROSPERITY:
HELP OR HINDRANCE?**

***RELIGIÓN Y PROSPERIDAD ECONÓMICA:
¿AYUDA U OBSTÁCULO?***

PIOTR PAWEŁ ORŁOWSKI
Nicolaus Copernicus University

Recibido: 03/01/2021

Aceptado: 23/06/2021

ABSTRACT

In the contemporary description of the impact of religiosity on social life, the dominant view is one dating back to Max Weber (+1920) on the importance of the Protestant ethic, which, while emphasizing the value of work, at the same time favors prosperity, seeing it as a sign of God's blessing. Based on these assumptions, some seem to suggest that Protestants earn more because their religiosity translates directly into increased profits in their professional work. Contemporary Polish economic philosophers Marcin Gorazda and Tomasz Kwarcinski seem to argue with this thesis in their latest book "Between Prosperity and Happiness." (Cracow 2020). In my paper, I will refer to a brief outline of the biblical context of the question of the propriety of wealth, the reasons for the New Testament warnings against the dangers of wealth, in order to refer to research highlighting the relationship between religiosity and economic success (for example, recent American research on the impact of religion on family firms). Thus, the thesis of Protestantism's favorability toward wealth (compared to

Catholicism) must take into account other still other factors such as demographic or sociological.

Keywords: theology of progress, religiosity and wellbeing, Thomism, Christian leadership.

RESUMEN

En la descripción contemporánea del impacto de la religiosidad en la vida social, la opinión dominante es la que se remonta a Max Weber (+1920) sobre la importancia de la ética protestante, que, al tiempo que subraya el valor del trabajo, favorece la prosperidad, considerándola un signo de la bendición de Dios. Partiendo de estos supuestos, algunos parecen sugerir que los protestantes ganan más porque su religiosidad se traduce directamente en mayores beneficios en su trabajo profesional. Los filósofos económicos polacos contemporáneos Marcin Gorazda y Tomasz Kwarcinski parecen rebatir esta tesis en su último libro "Entre la prosperidad y la felicidad". (Cracovia 2020). En mi ponencia, me referiré a un breve esbozo del contexto bíblico de la cuestión de la propiedad de la riqueza, las razones de las advertencias del Nuevo Testamento contra los peligros de la riqueza, para referirme a la investigación que destaca la relación entre religiosidad y éxito económico (por ejemplo, la reciente investigación estadounidense sobre el impacto de la religión en las empresas familiares). Así pues, la tesis de la favorabilidad del protestantismo hacia la riqueza (en comparación con el catolicismo) debe tener en cuenta otros factores aún distintos, como los demográficos o los sociológicos.

Palabras clave: teología del progreso, religiosidad y bienestar, tomismo, liderazgo cristiano.

I. INTRODUCTION

There was a lot of research about relationship between practicing religion and generating wealth, economic success or prosperity, what we consider as 'well-being' in business. Is religion – I will mostly refer to Christian tradition – helpful or is it not? Is practicing Christian faith having any real impact or influence on the progress of a company and growth in its results, development etc? Is it legitimate to expect such an influence or not? Is it a by-product of religious attitude, because it is obvious that as such religion is not directed to

mundane prosperity, but maybe religious formation, i.e. attending dairy Mass, is having good impact for the company's prosperity after all?

All these questions are important when we are reminded about the Gospel warnings against wealth, proving it to be a threat to authentic religiosity. It is also worth recalling the accusations formulated by modern philosophers about the functional character of religion ¹: deprived of its cognitive dimension after the Enlightenment debates, religion was treated as a means to social ends ². This can be seen especially in the postulates of the Marxist movement, but also in later discussions on the meaning of religiosity in the context of value theory, e.g. by Max Scheler. Beyond this, the question arises how to treat the classic posture of Max Weber regarding protestant vs catholic ethics of human labour?

In order to answer at least some of these questions, I will first deal with the notion of a 'cause', in order to understand in what sense religion can be perceived as a cause of prosperity Secondly, I will add some comments, which are derived from in-depth interviews (n=10) with CEOs working in Polish companies in various sectors of the economy.

II. BROADENING THE CAUSALITY: HOW TO OVERCOME A MODERN SHIFT

When considering the causality of wealth, it is necessary to first define what we mean and what causality itself is. The first modern association leads to the obvious laws known from physics: action-reaction. This means that causality has been reduced primarily to physical motion, an interaction with fundamental particles, although there is no shortage of studies that show a broader understanding of causality in physics as well³. It is this phenomenon of a narrowing understanding of causality that M. Dodds points to ⁴, showing how modern science and its development are linked to the hegemony of the understanding of causality as a efficient cause. Among the four causes assumed

1 Stewart Guthrie, "How Is Religion Causal—and What Is It, Exactly?" *Historical Reflections / Réflexions Historiques* 3 (1999), pp. 405-412. See also: Sasa Horvat, Piotr Roszak, "Is Religion Only Utilitarian? Evolutionary Cognitive Science of Religion Through a Thomistic Lens", *Theology and Science*, 3(2020), 475-489.

2 Piotr Moskal, *Religia i prawda* (Lublin: KUL, 2008).

3 Gail Fine, "Forms as Causes: Plato and Aristotle," in A. Graeser (ed.), *Mathematics and Metaphysics in Aristotle* (Bern: Haupt, 1987), pp. 69–112.

4 Michael J. Dodds, *Unlocking Divine Action: Contemporary Science and Thomas Aquinas* (Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 2012).

in Aristotle – final cause, formal cause, material cause and efficient cause - only the latter remains. For Dodds, this is a significant impoverishment of reflection, which, in a climate of strong empiricism, pays attention only to what comes from experience and remains verifiable in sense cognition.

At the same time, this is due to the adoption in practice and application to other fields than was originally intended, of the principle of Ockham's razor, which has led to the adoption in science of an approach based on the so-called principle of sufficient reason. It focuses on the selection of one main factor and the omission of all others that do not directly translate into the achievement of an effect. Only this factor is regarded as the cause, which can be attributed with direct influence and giving the final shape. Above all, the two causes, the purposive and the formal, ceased to count, and so it should come as no surprise that teleological thinking became the domain of philosophy and religion (to which questions of justification, answers to questions of why, and therefore of purpose, were ascribed), which no longer fitted in with scientific interpretation. Formal causation, which determined the arrangement and identity of being, why it is what it is, was also put in the shade. And since matter, from Descartes onwards, is merely *res extensa*, unpossessed of its own dynamics and capable of being displaced by an external factor, it quickly lost the rank of cause. In such a context, the question of cause became limited to a single aspect, leaving aside the understanding of cause as influencing something, rather than merely producing an effect, which was so important for Thomas Aquinas.

In this philosophical context, David Hume proposed a definition called the 'Regularity Theory of Causation': Whenever events occur regularly, directly one after the other, and remain in spatial contact with each other, we can say that the earlier was the cause of the later⁵. Without going into details, we know well that this definition does not always work; for example, a regularly falling barometer reading, preceding a change in the weather is not the direct cause of its change. The barometer does not change the weather, it only gives information about the change⁶.

Today, attention is paid to causation in terms of downward causation, i.e. the influence of the structure on the part (and not just the influence of the part on the whole), but at the same time attempts are made to describe the influence of historical factors (e.g. experience) in the development of events. In the field

5 Peter J. Kail, *Efficient Causality in Hume*, in *Efficient Causality: A History*, edited by Tad M. Schmaltz (Oxford: Oxford University Press, 2014), pp. 231–257.

6 Marcin Gorazda, Tomasz Kwarciański, *Miedzy dobrobytem a szczęściem. Eseje z filozofii ekonomii* (Kraków: Copernicus Center, 2020), p. 252–263.

of economics, there is also an ongoing discussion of causality to break the dominance of efficient causation alone, and it is only through the prism of the acting agent that explanations in economics and the prediction of market phenomena are developed. Meanwhile, as Ł. Hardt, it is worth noting dispositional explanations that appeal to the metaphysics of nature ⁷, and that escape simple identification with efficient causality

The challenge facing the contemporary debate between religion and science is to broaden the understanding of causality, to rediscover what it means to be a cause, and how much we need to remove from thinking the stereotypes present along with the tendencies that narrow causality.

III. WEBER'S CHALLENGE: RELIGION AS FACTOR OF ECONOMIC DEVELOPMENT

It is only against the background of such an understanding of causality that these questions can be posed. Turning to our topic of whether adherence to a particular faith has any connection with getting rich, we will trace whether economics in general can be considered in the relationship of causality with other fields of science.

Before we move on to theological considerations, let's lean into its causal relationships with sociology and demography as key to social life⁸.

The beginning of economics as a science is linked, as it were, to two individuals: Adam Smith (1723-1790) a Scottish philosopher with his work 'Wealth of Nations', who is considered the father of free trade and the so-called invisible hand of the market, which based on the individualistic, selfish preferences of participants in a market creates global prosperity.

The second is David Ricardo (1772-1823) and his leading position 'Principles of Political Economy'. Ricardo laid the foundations of detailed theories, models of the market and international trade, such as the model of the theory of the land rent, the labor wage, the quantity theory of money and the model of comparative advantage. Both believed that the economic principles they formulated were universal and applied to all people regardless of when and

⁷ Łukasz Hardt, "In Favour of Dispositional Explanations. A Christian Philosophy Perspective with Some References to Economics", *Scientia et Fides* 1(2022) 239-261.

⁸ In this part I rely on . Marcin Gorazda, Tomasz Kwarciński, *Między dobrobytem a szczęściem. Eseje z filozofii ekonomii* (Kraków: Copernicus Center, 2020).

where they lived. It can be said that both were convinced that their science was ahistorical and independent of socio-geographical context.

This approach by both men was bound to meet with criticism. Therefore, a school based on history was established relatively quickly in Germany in the 19th century and the institutional school in the US at the same time.

The German school believed that economic phenomena should be looked at holistically, so not only historical conditions but also all aspects of socio-economic development could not be dismissed. Thinking in such terms necessarily had to be combined in the key of causality with analyses of a sociological and demographic nature.

Demography studies trends in the spread or contraction of certain populations, and this has implications for the intergenerational transmission of certain economic patterns. In this context, even younger academic perspectives, such as statistics and sociology, have slowly begun to seep into the consideration of economic issues. As is usually the case, there is an ongoing dispute between different schools of economics to this day, but this is not a topic for developing today's discourse, as we will slowly consider whether there is a causal relationship between economics and professed faith.

Max Weber can be considered the forerunner of this research. He studied the impact of religion on the economic development of specific regions. He posed a similar question to the one Adam Smith would repeatedly ask himself: what makes some nations richer and others poorer? According to Weber, it is the specific Protestant ethic, which boils down to a work ethos, limiting consumption and reinvesting accumulated resources, that contributes to the richness of those regions in Germany where this religion dominates.

Weber's theses are difficult to maintain today if only for several reasons, but the most important it seems to be that even at the time he made his theses based on his research in Germany, other Protestant countries such as Sweden were in poverty while Catholic Belgium enjoyed affluence. Certain hidden assumptions can be clearly seen in him, which then affect the overall analysis, that was historical, not empirical, by the way. It is difficult to reconcile with Protestant ethics as such an emphasised value of work if, for example, a religious denomination accepts predestination. Many Catholic theologies, on the other hand, have recalled the value of daily work and the ways in which we can sanctify ourselves and others through work. The imperative to cooperate with

the Creator in the work of creation played its key role, which was linked to the biblical exegesis practised by classical authors such as Thomas Aquinas⁹.

Karl Marx, on the other hand, believed that existence shapes consciousness and that religion is 'opiate of the masses.' Many economists to this day believe that social changes such as getting rich, among other things, should be attributed to technological advances.

A different view is held by David McCloskey, who argues that it is socio-cultural change that is a prerequisite for technological change. The dispute is important, and to illustrate it one can ask the question: should we educate first or give away smartphones?

IV. CONTEMPORARY BUSINESS PRACTICE AND RELIGION SIGNIFICANCE FOR WELL-BEING

My personal experience of almost 35 years in business is not clear. Many of my colleagues who are business owners believe that faith gets in the way of doing business and getting rich regardless of religious affiliation. Others, on the contrary, say openly that it was faith that helped them get to wealth.

So does religiosity help or hinder getting rich? In the minds of people there are evangelical warnings against getting rich, the dangers associated with it, but on the other hand there are parables about investing, resourcefulness, foresight, goal orientation, which in economics in turn is crucial, that is, knowing what is the means and what is the goal or the end so to speak.

It is known that there are and have been fears of a 'reductionist' approach to religion, the so-called 'Prosperity Gospel,' that is, reducing the gospel to a simple prescription on how to become rich and happy. The approach to wealth brought by religious practice is one of the many factors that positively enhance the 'opportunities' to achieve wealth, but in a dimension that does not hinder, but develops a person. Religiosity enhances those qualities in business that turn out to be useful, but it is, so to speak, a 'by-product' of a principled moral attitude.

According to the people I spoke to, the positive role of religion in business was related to competence formation - being religious, in their view, translates into a propensity for risky behaviour. A religious person who learns to entrust

9 Piotr Roszak, "Exegesis y metafísica. En torno a la hermenéutica bíblica de santo Tomás de Aquino", *Salmanticensis* 61 (2014) 301-323; See also Piotr Roszak, "Revelation and Scripture: Exploring Scriptural Foundation of sacra doctrina in Aquinas", *Angelicum* 93 (2016) 191-218.

his life and eternity to God will be more inclined to make courageous decisions, against the temptation of quick profit. Such skills are acquired with experience, but can also come from cultural and religious traditions. If God takes risks, said one of my interviewees, and I follow God (that's the essence of religious life in Catholicism), this influences my behaviour in business. Many of Jesus's parables are sometimes interpreted in this way by CEOs: they praise the ability to take risks, to multiply talents or denarii..

Other respondents drew attention to the leader's virtues¹⁰ acquired through the practice of the spiritual life: it is goal orientation, a focus on the long-range, what Thomas Aquinas called *longanimitas*. In the opinion of one group of CEOs interviewed, the influence of religion on business prosperity is revealed indirectly, in the ability to focus not on one's own profit, but on the situation of employees, contractors. For others, it is important for relationship building, the tendency to have a lasting bond with the customer, to deepen and seek what is new in the relationship, rather than mindlessly replacing people or partners.

The impact of religiosity for the CEOs interviewed manifests itself in how one reacts in a crisis, when arrangements are not realised, when loss occurs. The ability to overcome difficulties, what used to be referred to as coping, appears in leaders who refer to a religious background. Religious faith provides a sense of support: "I feel I am not fighting for the contract alone", but it also breeds humility, which is a form of intellectual openness, not putting oneself in the centre. In a Christian context, this is complemented by an awareness of human fallibility, of sinfulness, which protects against relying too much on oneself and disregarding others.

There are also claims among CEOs that religion interferes with business, and this is most often linked to the morality that religion establishes, inhibiting, for example, the pursuit of profit, arousing moral dilemmas related to conscience. Others argue that religion can push a leader away from the problems of everyday life and provide him or her with a form of escape from problems, for the reason that it focuses him or her on the eschatological search for happiness. Many conclude that religion and its practice bring to the formation of a leader those qualities that are also attainable through other means, and are therefore not the exclusive domain of religion.

In assessing these statements, it is worth bearing in mind the limitations of this type of research: it is not characterised by the representativeness inherent in

10 Por. Piotr Orłowski, *Tożsamość lidera i jego etyczna formacja z perspektywy traktatu św. Tomasza z Akwinu o rządach Bożych (S.Th., I, 103–119)*, (Toruń: WN UMK, 2022).

statistical surveys, but by a certain insight that allows the research to continue in the future.

V. CONCLUSION

The aim of religion is not to make a profit, as its fundamental focus is on man's ultimate destiny. Yet, through religiosity, which shapes holistic attitudes, a person achieves many goals that benefit him. Religion strengthens rather than limits. The question, of course, is whether every religion, because, however, to reduce all to one type of behavior is a great oversimplification. This can be seen in the dispute over whether Protestantism or Catholicism promotes worldly wealth, which is why ongoing research, for example, on the influence of religion to make risky decisions is extremely inspiring today.

REFERENCES

- Dodds, Michael. J. *Unlocking Divine Action: Contemporary Science and Thomas Aquinas*. Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 2012.
- Fine, Gail. "Forms as Causes: Plato and Aristotle," in A. Graeser (ed.), *Mathematics and Metaphysics in Aristotle*, pp. 69–112, Bern: Haupt, 1987.
- Gorazda, Marcin; Kwarciański, Tomasz. *Między dobrobytem a szczęściem. Eseje z filozofii ekonomii*, Kraków: Copernicus Center, 2020.
- Guthrie, Stewart, "How Is Religion Causal—and What Is It, Exactly?" *Historical Reflections / Réflexions Historiques* 3 (1999): 405-412.
- Hardt, Łukasz. "In Favour of Dispositional Explanations. A Christian Philosophy Perspective with Some References to Economics". *Scientia et Fides* 1(2022): 239-261. DOI 10.12775/SetF.2022.012.
- Horvat, Sasa; Roszak, Piotr, "Is Religion Only Utilitarian? Evolutionary Cognitive Science of Religion Through a Thomistic Lens", *Theology and Science*, 3(2020): 475-489
- Kail, Peter. *Efficient Causality in Hume* in *Efficient Causality: A History*. Edited by Tad M. Schmaltz, pp. 231–257, Oxford: Oxford University Press, 2014.
- Martinez, Juan Pablo, Peiro, Juliana, Rosales, Diego and Vargas, Alberto. "Knowledge and Personal Existence: Towards a Radical Interdiscipline", *Scientia et Fides* 2(2022): 137-152. DOI 10.12775/SetF.2022.023.
- Moskal, Piotr, *Religia i prawda*, Lublin: KUL, 2008.
- Orłowski, Piotr, *Tożsamość lidera i jego etyczna formacja z perspektywy traktatu św. Tomasza z Akwinu o rzędach Bożych (S.Th., I, 103–119)* (Toruń: WN UMK, 2022).

- Roszak, Piotr, "Exegesis y metafísica. En torno a la hermenéutica bíblica de santo Tomás de Aquino", *Salmanticensis* 61 (2014): 301-323
- Roszak, Piotr, "Revelation and Scripture: Exploring Scriptural Foundation of sacra doctrina in Aquinas", *Angelicum* 93 (2016): 191-218
- Scheler, Max, *Problemy religii*, Kraków: Znak, 1995.
- Tabaczek, Mariusz. "The Metaphysics of Downward Causation: Rediscovering the Formal Cause", *Zygon* 48(2013): 380–404.

Piotr Paweł Orłowski
Facultad de Teología
Nicolaus Copernicus University
C/ Gagarina, 37
87100 Toruń (Polonia)
<https://orcid.org/0009-0008-9390-3183>



EL “*HORTUS PHILOSOPHIAE*” COMO SISTEMA DE MEMORIA LOCAL: EL EJEMPLO DEL *CONGESTORIUM*

THE “HORTUS PHILOSOPHIAE” AS A LOCAL MEMORY SYSTEM: CONGESTORIUM’S EXAMPLE

MARTA RAMOS GRANÉ
Universidad de Extremadura

Recibido: 13/02/2022

Aceptado: 27/04/2022

RESUMEN

Con el presente trabajo nos proponemos analizar el uso del esquema de árbol típico de la tradición luliana en el *Congestorium artificiosae memoriae* de Johannes Romberch (Venecia, 1520). Este autor dominico es el único tratadista de su tiempo que emplea este diagrama como un lugar para la memoria en el que ordenar un contenido en forma de imágenes. Para ello, observaremos la figura en la que Romberch despliega la jerarquía escolástica de los saberes, así como sus imágenes e implicaciones. Igualmente, a la luz del propio *Congestorium*, apuntaremos los posibles motivos que llevaron a su autor a servirse de un lugar tan poco común en su disciplina.

Palabras clave: árbol, *ars memorativa*, *Congestorium*, escolástica, memoria, Romberch.

ABSTRACT

In the present work we aim to analyze the usage of the typical tree scheme of the Lullian tradition in the *Congestorium artificiosae memoriae* by Johannes Romberch (Venice, 1520). This Dominican author is the only treatise writer of his time who uses this diagram as a place for memory to order some content in the form of mnemonic images. In order to do that, we will observe the figure in which Romberch unfolds the scholastic hierarchy of knowledge, as well as its images and implications. Likewise, in the light of the *Congestorium* itself, we will point out the possible reasons that led its author to use such an unusual place in his discipline.

Keywords: *ars memorativa*, *Congestorium*, memory, Romberch, scholasticism, tree.

I. EL ÁRBOL COMO LUGAR EN EL *ARS MEMORATIVA*

La memoria local o memoria artificial es una disciplina fundamentada en la formación de imágenes significativas y de lugares mentales, mediante los que se recuerdan de manera precisa y duradera bien temas o bien textos. Tanto las imágenes como los lugares han de formarse, según los tratados del arte, de acuerdo con unas reglas muy concretas que garantizan la eficacia del sistema. Los preceptos se recogen, pues, en manuales, las llamadas artes de memoria, que proliferaron especialmente entre los siglos XV y XVI¹. En ellas se enseña al usuario a formar imágenes perdurables y llamativas y a ubicarlas en un telón de fondo, esto es, los lugares o *loci*, que servirán como marco y, al mismo tiempo, como elemento ordenador de las mencionadas figuras².

En el presente trabajo nos centraremos en un tipo concreto de espacios mentales. Primeramente, hay que considerar que los lugares de la memoria se clasifican tradicionalmente en artificiales, si es el ser humano quien los ha construido, y naturales, si se dan en la naturaleza. En ambos casos los lugares

¹ Un amplio recorrido sobre esta disciplina se ofrece en obras como las de Yates (1966) o Carruthers (1990).

² Acerca de las principales características de las imágenes, cf. Merino (2015) o Iglesias-Crespo (2022); sobre los lugares, desde la perspectiva que aquí nos interesa, cf. Delaini (2022).

pueden ser ficticios o reales, en función de si existen o no fuera de la mente del usuario³. Así, los lugares arquitectónicos son habituales, sobre todo, entre los tratadistas medievales, que se sirven de monasterios o abadías, y asimismo los lugares que siguen los modelos celestiales, bien relativos a las jerarquías o bien al sistema Paraíso-Purgatorio-Infierno. No obstante, existe una gran variedad de espacios sobre los que construir los lugares mentales⁴. Uno de estos modelos es el diagrama arbóreo. A este respecto, la amplia tradición de este tipo de figuras en el simbolismo y en el pensamiento cristiano es muy amplia, partiendo del Árbol de la Ciencia del *Génesis*. Y es que la propia naturaleza formal del árbol, en la que se reconocen sus partes bien diferenciadas, ha hecho de él un símbolo especialmente apropiado para albergar otros símbolos, al menos desde una perspectiva didáctica⁵. En cualquier caso, es innegable que la disposición natural del árbol ilustra de un modo óptimo las diferentes divisiones que ofrece un tema. En este sentido, la tradición luliana adquiere una importancia notoria, pues su influencia se extiende a lo largo de la Edad Media a innumerables disciplinas⁶, entre ellas, las artes de memoria. A nuestro juicio, a finales del Medievo, este tipo de diagramas tiene una finalidad eminentemente didáctica, sobre todo cuando aparece en obras de carácter enciclopédico o con un enfoque pedagógico, como sería el caso de la *Margarita* de G. Reisch o de las propias artes de memoria.

Un caso excepcional de análisis es el que encontramos en el *Congestorium* de Johannes Romberch (Venecia, 1520)⁷. Esta arte de memoria, inusual por su extensión y su fundamentación teórica en la lógica escolástica, ofrece un gran número de imágenes de memoria que habrían de servir a los estudiantes para formar figuras propias. Así, el *Congestorium* ofrece no solo preceptos sobre la formación de imágenes y lugares, tomados en mayor o menor medida de la

3 En cuanto a las clasificaciones de los lugares y las diferentes posibilidades que ofrecen los espacios mentales en las artes de memoria, cf. Bolzoni (1995).

4 Sobre los lugares arquitectónicos, cf. Bolzoni (2003), quien analiza distintos modelos de los últimos años de la Edad Media y el Renacimiento. El sistema dantesco sirvió de modelo literario a la *Divina comedia* y siguió utilizándose hasta el último tercio del siglo XVI, en obras como el *Thesaurus artificiosae memoriae* de Cosma Rossellius (1579). En cuanto a otras posibilidades para la formación de lugares mentales, habría que destacar los lugares ficticios, a los que se refiere con especial énfasis Publicio en la segunda parte de su *Oratoriae* (1482).

5 Esta teoría se desarrolla por extenso en un trabajo que analiza el uso de los árboles como elementos de ordenación en las artes de memoria, a saber, Salenius y Worm (2014).

6 Los estudios sobre Llull a este respecto son numerosos. Remitimos aquí a una serie de trabajos sobre este autor íntimamente relacionados con las artes de memoria: Rossi (1958), Rossi y Goclenius (1959), Braco (1979), Egea (2000), Boner y Soler (2015) o Chaparro (2018). Sobre el modelo de la mano mnemónica en Llull, cf. Serra (2014).

7 Trabajos sobre este autor y su obra han sido desarrollados por investigadores como Merino (2020 y 2021) o Ramos (2021 y 2022).

tradición mnemónica, sino también un gran número de figuras que sirven a modo de ejemplo. Asimismo, Romberch justifica a partir de los aspectos teóricos y formales la elección de todas las imágenes que ubica en el árbol para recordar tanto los saberes como sus temas. Como señalábamos, nos parece especialmente significativa la elección del esquema en árbol, puesto que se trata de un modelo lulista y ampliamente utilizado como recurso didáctico en la tradición medieval. Este es el uso que le da Publicio, quien también incluye un esquema arbóreo al comienzo de su *Oratoriae artis epitoma*, e igualmente Reisch al comienzo de su *Margarita*⁸. De cualquiera de ellos pudo tomar Romberch la inspiración para su propia figura. Además, como se aprecia en la imagen, el tratamiento de los saberes se adecua al esquema de tronco, ramas y hojas que encontramos en los textos de Llull.

II. EL *HORTUS PHILOSOPHIAE* EN EL *CONGESTORIUM*

En el tratado cuarto del *Congestorium*⁹, en el que se inserta esta figura, Romberch propone una serie de aplicaciones para las artes de la memoria plasmando una progresión desde los elementos más sencillos, las palabras, a los más complejos, los discursos y los símbolos no verbales. El elemento que sirve de unión entre unas y otros es precisamente lo que atañe a la memorización de los contenidos, motivo por el cual Romberch presenta en el capítulo tercero del mencionado tratado (*“De subiectis, principiis et fine omnium scientiarum”*) un *Hortus Philosophiae* en el cual están contenidas y organizadas las artes y las ciencias y sus sujetos. Teniendo en consideración la excepcional extensión del capítulo en el que se incluye esta figura¹⁰, podría considerarse que Romberch lo incluyó como un amplio *excursus*, sin relación aparente con un sistema de memoria artificial, sobre los contenidos, los fundamentos y la finalidad de cada una de las ramas del conocimiento. La aparente falta de cohesión de este capítulo con el resto de la obra puede deberse al afán de erudición del autor. En efecto, Romberch podría haber ventilado la cuestión con una serie de referencias bibliográficas a los manuales que estudian en detalle las ramas del conocimiento. De hecho, al principio del capítulo Romberch recomienda la lectura de algunas

8 En el caso de la obra de Publicio, el árbol se encuentra en f. a iii-v; en la *Margarita*, la disposición en árbol se encuentra en la propia portada de la edición de 1508 y, en forma de esquema en f. a ii-v.

9 La obra se estructura en cuatro partes o tratados en los que se abordan respectivamente la naturaleza de la disciplina, de las imágenes, de los lugares y su aplicación. Cada uno de los tratados, a su vez, se divide en capítulos, que abordan cuestiones concretas de la disciplina.

10 Este capítulo en concreto es el más extenso de todo el *Congestorium*. Abarca los folios 65v a 72r e incluye varias imágenes y figuras esquemáticas para ilustrar la doctrina sobre la división de las ciencias.

obras a este respecto, concretamente las de Kilwardby y Hugo de san Víctor, puramente medievales y de gran tradición, y también el manual de Poliziano, fuente contemporánea al propio autor¹¹. No comenta Romberch el contenido de estos tratados, sino que se limita a mencionar que en ellos se recogen varias posibilidades para organizar los saberes, que pueden variar con respecto a su propuesta. Así pues, nuestro autor toma la misma clasificación de las ciencias que encontramos en otros pensadores escolásticos, como Alberto Magno, y que se intuye en santo Tomás¹². No solo la desarrolla verbalmente, sino que forma una imagen mnemónica y explica su disposición tanto en un esquema en árbol como en varios diagramas, que detallan cada una de las ciencias.

Por otra parte, el conocimiento de la posición jerárquica que ocupan las ciencias en el árbol permitirá recordar posteriormente algún contenido relativo a cada una de ellas. Precisamente por este motivo, Romberch le da a su figura el nombre de “*hortus*”, “huerto” o “jardín”, y no el de “*arbor*”, que es el término propiamente latino para nombrar un árbol. Así este árbol que Romberch presenta es solo un componente más, acaso el principal, del jardín conformado por los diagramas específicos de las disciplinas que se recogen en él. En cuanto al genitivo “*philosophiae*”, a nuestro juicio, explica la conjunción en el diagrama de las *artes* y las *scientiae*, pues el conocimiento de todas ellas es lo que conduce a la *Philosophia*.

Así pues, Romberch emplea el esquema arbóreo como un ejemplo visual para recordar un contenido concreto mediante un paradigma habitual y reconocible por los usuarios del sistema. En este sentido, el *Hortus Philosophiae* (f. 66v)¹³ tiene una función didáctica, pues se trata de un modelo de imitación¹⁴. De hecho, el propio autor sugiere la formación de otros árboles similares para

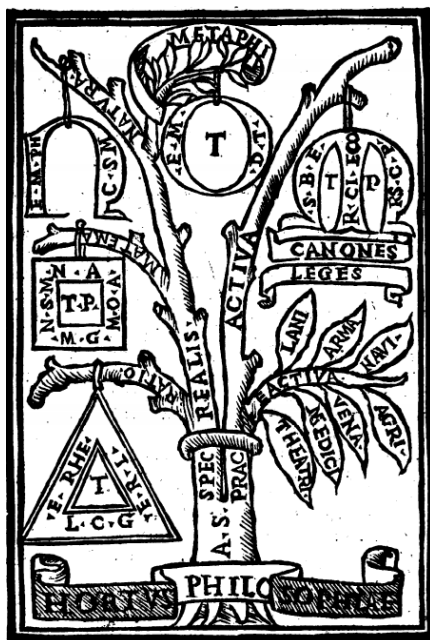
11 Las obras mencionadas en el *Congestorium* son las siguientes: *De ortu scientiarum* (Kilwardby), el *Panepistemon* de Policiano, el *Didascalon* de Hugo de san Víctor y los anónimos *Periarchon scientiarum* y *Circa philosophiae atque logices exordia*. Nos llama la atención a este respecto que Romberch no mencione a Boecio, considerado uno de los pioneros en las clasificaciones medievales de las ciencias, sobre todo en lo que atañe a los saberes especulativos. Igualmente resulta llamativo que tampoco mencione a John de Salisbury, pues la clasificación que ofrece en su *Metalogicon* es prácticamente idéntica a la de Romberch. A este respecto, cf. Higuera (2014, 327).

12 A este respecto, cf. Felipe Mendoza (2014), quien refiere que el Aquinate no trata por extenso esta clasificación de las ciencias, pero señala, por ejemplo, la progresión de las ciencias del *trivium* en el siguiente orden: gramática, retórica y dialéctica.

13 Citamos el *Congestorium* por la edición de 1520, en concreto por la copia conservada en la Bibliothèque de Ville (Lyon), en la cual aparecen números arábigos escritos a mano para numerar las páginas.

14 Esta función didáctica se aprecia con mayor claridad aún en un tratado posterior, como es el *Thesaurus* de Rossellius, obra en la que se destaca la influencia de Romberch. En su caso, el árbol que presenta este autor (f. 68v) es un diagrama vacío, pensado, por tanto, para que sean los propios alumnos quienes lo rellenen.

imaginar cada una de las ciencias, pero no incluye esos modelos visuales¹⁵. A este respecto, he de señalar que la distribución de los saberes en el diagrama no se refleja únicamente mediante abreviaturas, que es lo más habitual, sino que además se han incorporado imágenes significativas que remiten a algún aspecto de cada disciplina, como es frecuente en las artes de memoria. Teniendo esto en consideración, trataremos de describir y analizar el *Hortus Philosophiae* de del *Congestorium* a la luz de las propias palabras de Romberch, teniendo en cuenta tanto las propias imágenes que la integran como las inscripciones que alberga¹⁶.



Aunque el razonamiento de Romberch parte de la división del conocimiento, en la parte inferior del tronco, antes de su bifurcación en ramas, encontramos las letras A y S. A pesar de que Romberch no menciona en su exposición

15 También propone Romberch otros modelos más habituales en lo que se refiere estrictamente a la tradición mnemónica, a saber, una personificación, empleada para memorizar los principios de la gramática (f. 69v) y esquemas horizontales de términos, en los que se incluyen los sujetos, principios y fines de todas las ciencias que se consideran en el árbol (ff. 70v-72v).

16 Cabe la posibilidad de que las palabras que aparecen en el árbol pudieran ser *inscripciones* mnemónicas y, por tanto, que se realizasen con las letras materiales, esto es, un alfabeto formado por objetos que se asemejan a las letras en su forma. En cualquier caso, no se refleja en este diagrama, acaso para evitar la confusión o por la dificultad que causaría su impresión en un espacio tan pequeño.

términos a los que estas iniciales pudieran corresponder, podemos inferir que corresponden a “*ars*” y “*scientia*”. Ambos términos se usan en el *Congestorium* para aludir a los distintos saberes que se plasman en el árbol. A veces, incluso, Romberch los emplea indistintamente soslayando el debate que atañe a algunos de ellos¹⁷. De hecho, en este punto se produce la primera ramificación del árbol, por la que se distinguen los saberes teóricos de los prácticos. No obstante, una abrazadera une ambos conceptos, de lo que se desprende que no siempre son claramente discernibles, lo cual se reconoce explícitamente en los símbolos que significan las ciencias. En primer lugar, el conocimiento teórico recibe también el nombre de especulativo, precisamente por no fundamentarse en la adquisición del saber mediante su práctica, sino que este se deduce de la observación, de ahí que se diga que es contemplativo¹⁸. El conocimiento especulativo se divide, a su vez, en real y racional. El racional se ocupa de objetos del pensamiento que solo existen en la mente; frente al real, que aborda objetos cuya existencia no depende del pensamiento.



17 Este sería el caso, por ejemplo, de la Gramática, a la que Romberch se refiere como *ars*, pero también como *scientia*. La diferencia entre los dos términos responde a la diferente consideración de la gramática por parte de los autores especulativos y de los modistas, recogiendo una evolución en la concepción misma de la disciplina. Por este motivo, para evitar comprometerse con cuestiones ajenas al propósito del *Congestorium*, Romberch plasma los dos términos en las raíces de su árbol. En él, por otra parte, se incluyen tanto lo que se reconoce como ciencias en el lado izquierdo, como las tradicionalmente llamadas artes, que se extienden a ambos lados. En este mismo sentido, Romberch defiende, de acuerdo con la tradición, que tanto las artes como las *scientiae* son hábitos intelectuales (f. 67r), pero omite la distinción que existe entre ambas, la cual reside precisamente en el carácter práctico de las primeras frente al teórico de las segundas. No obstante, más adelante (f. 67r), Romberch divide el *ars* en *scientialis* y *mechanica*, de donde puede proceder la ambigüedad en el tratamiento de las artes y ciencias. Sobre la relación entre estos conceptos, cf. Higuera (2014) y Weisheipl (1965).

18 Romberch lo expone en los siguientes términos: *tota siquidem philosophiam bipariam scinditur, aut enim theórica est sive speculativa, aut practica. Speculativam autem dicimus rerum contemplatricem* (f. 65r). O'Reilly (2021, 446) ofrece una definición de las ciencias especulativas que se adapta igualmente al tratamiento de Romberch, pues defiende que se trata de ciencias que buscan la perfección de las potencias especulativas mediante la adquisición de conocimiento.

Este triángulo encierra en cada uno de sus lados una de las ciencias especulativas racionales que componen el *trivium*. Las tres tienen el mismo fin, la *apta locutio*, pero difieren en el modo de alcanzarlo. La *grammatica*, en la parte inferior, se ocupa de la corrección, *locutio congrua*. A estas palabras corresponden las letras *L[ocutio] C[ongrua] G[rammaticae]*. A la derecha se encuentra la *logica*, que estudia la verdad y el *ens rationis* propiamente dicho; así tenemos *E[ns] R[ationis] L[ogicae]*. Por último, a la izquierda se encuentra la *rhetorica*, que se ocupa de la elegancia del discurso, esto es, la *eloquentia*; de donde se toman las letras *E[loquentia] Rhe[toricae]*. La T que se encuentra en el centro de la figura enfatiza el carácter puramente teórico de las tres disciplinas.

Los saberes especulativos que atañen a la realidad se dividen en matemática, física y metafísica, en función del aspecto concreto de la realidad que tengan por objeto. En cuanto a la matemática, la representación es como sigue:



Siguiendo la lógica de la figura anterior, las ciencias del *quadrivium* se disponen en cada uno de los lados de un cuadrado. En su centro las letras T y P indican que se trata de saberes teórico-prácticos y no puramente especulativos, a diferencia del caso anterior. La *A[rithmeticae]* se ocupa del *N[umerus]* y se ubica en la parte superior. A la izquierda se encuentra la *musica*, que tiene por objeto el número sonoro; así *N[umerus] S[onorus] M[usicae]*¹⁹. En la parte inferior, se aprecia que la *M[agnitudo]* es ámbito de la *G[eometria]*. Y, por último, la astronomía, situada a la izquierda, estudia la magnitud circular. En este caso, las letras inscritas corresponden a *M[agnitudo]* y a *A[stronomia]*, el elemento central no es una O, sino un círculo, que lleva a pensar en la magnitud circular no por su significante, sino por su significado. Este es el único caso en todo el esquema en el que no se toman las iniciales de la ciencia y su sujeto para fijarla en su correspondiente forma. Además, cabe añadir un segundo detalle

19 El *numerus sonorus* es tanto el ritmo como la armonía. En este sentido emplea el término Cicerón en el *De Orat.*, 37.

sobre la disposición de las ciencias en el cuadrado, esto es, que los saberes que tratan el número y la magnitud de forma simple o general y los que los tratan en un aspecto concreto están enfrentados dos a dos. En este sentido, la disposición bien podría tener alguna correspondencia con el cuadrado de las oposiciones lógicas, en el que se reflejan las relaciones de oposición y contigüidad entre elementos. Por otra parte, autores como Weisheipt (1965, 62) han estudiado la jerarquía de las disciplinas que componen la matemática, que sería como sigue: el saber elemental sería la aritmética, seguido de la astronomía y la geometría y, por último, la música. En el cuadrado, la aritmética, de la que dependen todas las demás, se encuentra en la parte superior y, siguiendo la propuesta de Weisheipt, las restantes se disponen de forma jerárquica en el sentido de las agujas del reloj.



La filosofía natural se ha de recordar con la forma de una N, que es la inicial de su sujeto, la naturaleza. Se compone de dos disciplinas, la física propiamente dicha y la medicina teórica²⁰. La primera estudia el ente material, de donde las letras *E[ns] M[at]eriale PH[ysicae]*; y la segunda se ocupa de los cuerpos sanables, *C[orpus] S[anabile] M[edicinae]*. Romberch añade que la T que se encuentra en el centro incide en la idea de que se trata de ciencias teóricas. Cabe pensar que se ha omitido dicha T en la parte interior de la figura de la N; no obstante, es posible que con la expresión “*cuius T medium speculationis nota est*” (f. 66r), no se refiera al centro de la figura, sino de la palabra, pues la T es la letra central de la palabra “*natura*”. En este caso, Romberch no se limita a explicar las ciencias que aborda la física, sino que además destaca la importancia de Aristóteles en su desarrollo. Por este motivo, se introduce aquí un listado con

20 Con respecto a la medicina teórica y su consideración entre las ciencias especulativas, cf. Higuera (2014, 329-330).

todas las obras que comprenden los *Parva naturalia* del Estagirita, lo cuales abordan distintos aspectos de la filosofía natural.



La metafísica es una ciencia especulativa real, lo cual se indica nuevamente con una T en el interior de la figura. En cuanto a su representación, señalamos en primer lugar que el nombre aparece escrito en una suerte de banderola ubicada en la parte superior del árbol, acaso aprovechando la falta de espacio en el folio para sugerir que la metafísica era la ciencia por excelencia. Esta idea se ve reforzada por la presencia de hojas en la rama, que bien podría simbolizar la imprescindibilidad de conocimiento del resto de material para el estudio de la metafísica, así como los múltiples aspectos de Dios y del ser de los que se ocupa la disciplina. Además, al ser la ciencia más perfecta, Romberch propone recordarla mediante la figura más perfecta, el círculo (*ea propter ab O, figura circulari, simplicissima sive omnium perfectissima, recordamur*; f. 66r). Así pues, los sujetos de la metafísica son dos: la teología, representada a la izquierda por *D[eus] T[heologiae]*; y el ser, al que corresponden las letras *E[ns] M[etaphysicum]*²¹. En otro sentido, destacamos que Romberch se aleja de la tradición al afirmar que la metafísica trata de las sustancias abstractas (*[m]etaphysica, quia de substantiis abstractis est...*; f. 66r). De acuerdo con Weisheipl (1965, 76), los autores escolásticos a partir de Alberto Magno habían reconocido que la metafísica se ocupa no de las sustancias abstractas, que corresponderían propiamente al ámbito de la matemática, sino de las sustancias separadas, es decir, sin materia, forma o movimiento²². También Tomás de

21 No aparece en el texto del pasaje ningún término cuya inicial sea la M. Siguiendo a Weisheipl (1965, 85), consideramos que existe un tratamiento del ser propio únicamente de la metafísica, esto es, cuando el ser se aborda en su propia extensión y no en relación con otros. Por este motivo, hemos considerado que la M podría corresponder al adjetivo *metaphysicum*, en tanto que se trataría de un *ens* propio de la metafísica.

22 De acuerdo con O'Reilly (2021, 447), la dilucidación del objeto de la metafísica ha generado históricamente un gran debate, desde Aristóteles hasta los últimos escolásticos. Las opiniones de unos y otros

Aquino había restringido el significado del término “*abstractio*” a este respecto, atribuyéndolo únicamente a las sustancias separadas (Weisheipl 1965, 87), como sería el caso del “*ens ut ens est*” al que Romberch se refiere (f. 66r)²³. En cualquier caso, la distinción entre sustancias abstractas y separadas pudo haber dejado de ser pertinente al desaparecer de los tratados escolásticos esta preocupación por la clasificación de las ciencias a partir del siglo XV (Weisheipl 1965, 89-90).

En lo que atañe a las ciencias especulativas, podemos concluir que la jerarquía en el estudio se refleja en la posición que ocupan en el árbol²⁴. En este sentido, el primer paso en la educación suponía el conocimiento de las ciencias del *trivium*, seguido de las disciplinas del *quadrivium*, consideradas por Alberto Magno especulativamente inferiores a la ciencia natural (*ap.* Weisheipl 1965, 86), y finalmente se procedía al estudio de la metafísica, la ciencia por excelencia en el escolasticismo en cuanto que es universal. A este respecto, añadiremos que las disciplinas del *trivium* no siempre se consideraban entre las ciencias especulativas, pero, teniendo en cuenta el planteamiento de Romberch en este capítulo, su presencia está sobradamente justificada. Por otra parte, no ha de llamar la atención el hecho de que el término “*logica*” sustituya a “*dialectica*”²⁵. No obstante, es significativo que Romberch siga la tradición puramente tomista considerando la lógica como una *scientia rationalis*, junto con la gramática y la elocuencia, y no una *scientia sermocinalis*, como se había considerado tradicionalmente. En este sentido, aunque ambas denominaciones llegaron a ser igualmente intercambiables, es evidente la influencia tomista en la clasificación de las ciencias especulativas²⁶.

En cuanto a la parte derecha del tronco del árbol, alberga los saberes prácticos. Del mismo modo que los especulativos, estos pueden ser de dos tipos:

se agrupan en dos vertientes, una ontológica y otra teológica. Finalmente, parece que entre los escolásticos se aceptó que la metafísica está integrada por la teología, pero no es este su único objeto.

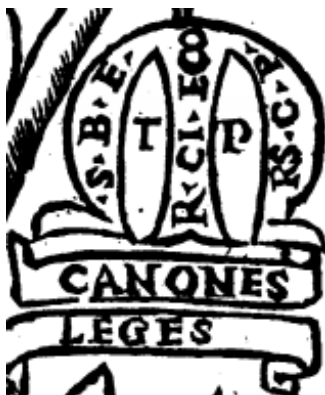
23 Esta definición tiene su origen en la *Metafísica* de Aristóteles (IV, 1, 1003a 22-24). En ese mismo pasaje, el Estagirita discute también el objeto de la metafísica.

24 Sobre la jerarquía de las ciencias especulativas en la Edad Media, que es la que aquí se refleja *grosso modo*, cf. Higuera (2014, 324) u O'Reilly (2021). Este último autor, además, apunta a los objetos propios de las ciencias matemática y física, a saber, la cantidad pura y los seres dotados de materia y movimiento. Por otra parte, un claro ejemplo de esta distribución de las artes se da también en tratados medievales como el *Metalogicon* de John de Salisbury.

25 A este respecto, Ashworth (1974, 22) señala lo siguiente: “*Dialectica* was the term used by such early writers as Martianus Capella to refer to logic [...]. By the thirteenth century the term *logica* was usually employed [...]. The term employed was a matter for taste and custom”.

26 A este respecto, cf. Ashworth (1974, 32-33). La diferencia esencial entre las disciplinas sermocinales y las racionales es que las primeras se ocupan estrictamente de las entidades lingüísticas, mientras que las segundas abordan los seres de la razón.

activos o factivos, siendo estos últimos los únicos que implican un trabajo manual. Tanto los saberes activos como los factivos se agrupan en torno a una rama concreta del árbol, aunque no se circunscriben a una disciplina que los aúne como tales. De esto se desprende que la diferencia principal entre las ciencias activas y factivas no es tanto su sujeto como sus métodos.



En la rama superior del árbol se encuentra la parte activa. Comprende el resto de las ciencias que se abordan en el *Organon* aristotélico, a saber, la ética, la económica y la política²⁷. A estas se añadió en la Edad Media una cuarta disciplina, la monástica, que se corresponde con el ámbito moral del saber. En algunas clasificaciones, como es el caso de la de Kilwardby (*ap.* Weisheipl 1965, 72 y ss), la filosofía activa se contaba entre los saberes especulativos. Precisamente como consecuencia de este valor teórico-práctico, Romberch marca estos saberes con las consabidas T y P. Por otra parte, la forma en M de la figura en la que se incluyen se explica precisamente por la incorporación tardía de la monástica, cuyo sujeto Romberch no detalla. En cuanto al resto de disciplinas, nuestro autor las representa del siguiente modo: la ética con las letras *S[ummum] B[onum] E[thicae]*, la económica como *R[es] CI[vilis] ECO[nomicae]* y la política como *R[e]S C[ommunitatis] P[oliticae]*. Los medios de todas estas disciplinas son los cánones y las leyes; precisamente por tratarse de elementos comunes a los cuatro saberes se representan ligados a ellos en cintas, pero no vinculados a uno concreto ni en el interior de la figura, lugar reservado únicamente a los sujetos.

²⁷ Con respecto al tratamiento de la filosofía práctica aristotélica en la Edad Media, cf. Contreras (2021).



Por último, Romberch aborda los saberes prácticos factivos, es decir, las artes mecánicas²⁸. En este caso, las artes se representan directamente sobre las hojas del árbol²⁹ y sus nombres aparecen escritos por extenso, al menos cuando lo permite el espacio disponible. A nuestro juicio, los saberes se inscriben directamente sobre las hojas por el hecho de que ninguno de ellos presenta una clasificación propia que pudiera desarrollarse a su vez en ulteriores divisiones del árbol. Asimismo, esto podría servir de modelo a los usuarios del sistema que quisieran continuar la clasificación de las ciencias hasta sus últimos miembros. Por otra parte, la nómina de las artes mecánicas presenta algunas variaciones en función de los autores, pues bajo su definición podrían considerarse también otras disciplinas como la arquitectura. Romberch, por su parte, siguiendo el orden de las agujas de un reloj, ofrece el siguiente listado: lanificio, armería, navegación, agricultura, caza, medicina (práctica) y teatro.

28 Higuera (2014, 327) las define como los oficios y profesiones que se desarrollan en las ciudades y se relacionan íntimamente con las artes liberales. De hecho, el número de siete artes coincide en ambos casos, lo cual no es fortuito, pues, como señaló Weisheipl (1956, 65), las artes mecánicas fueron introducidas en la nómina por Hugo de san Víctor en su *Didascalion*, precisamente en aras de establecer un equilibrio con las artes liberales.

29 La distribución de las partes de la ciencia en el árbol está motivada no solo por su posición jerárquica, sino también por sus sujetos, principios y fines. En este mismo sentido, Romberch propone la creación de diagramas arbóreos propios para cada una de las ciencias en base a esta misma idea: *Pro qualibet nihilominus particulari scientia arborem ad instar huius universalis effingere opportunum forsán esset, ut in radice subiectum, in ramis principia et finem in fructibus collocemus* (f. 67r).

III. CONCLUSIONES

El *Hortus Philosophiae* de Romberch, en definitiva, se inserta en el debate tradicional sobre la división, la jerarquización y la primacía de las ciencias. En este aspecto no es Romberch un innovador, pues, aunque combina varias fuentes para la composición de la figura, todas ellas proceden del ámbito escolástico³⁰ y no parece que encierren aportaciones novedosas más allá de la disposición de sus símbolos. Por otra parte, con la inclusión de este diagrama en el *Congestorium*, Romberch se hace eco de un problema recurrente en los siglos XIII- XIV, insertando en su obra una propuesta simbólica y visual muy próxima a la que presentan otros textos de la época, como la *Margarita* de Reisch. En cualquier caso, la manera en la que estas imágenes adquieren su significado es similar a otras imágenes de las artes de memoria, difiriendo únicamente en su disposición, pues emplear árboles como lugares no es frecuente en otros contextos.

A este respecto, aunque los lugares más utilizados en las artes de memoria son de carácter arquitectónico, la necesidad de organizar jerárquicamente los contenidos conduce a modelar un lugar que facilite la visualización de las categorías. Precisamente por este motivo se recurre al árbol, una figura fácilmente utilizable que se presta a continuas subdivisiones en forma de ramas, hojas o, aunque no se incluyan en el ejemplo tratado, frutos. Al mismo tiempo, el diagrama de árbol es una prueba del uso didáctico tan extendido de este tipo de diagramas lulistas; en este sentido y aunque Romberch reconoce la posibilidad de formar otras figuras³¹, elige la disposición arbórea por su potencial para establecer un orden jerárquico claro entre las disciplinas que lo integran.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Aristóteles, *Metafísica*. Introducción, traducción y notas de T. Calvo Martínez. Barcelona: Gredos, 1994

30 En este sentido, sorprende, como indicábamos, la ausencia del texto del *Metalogicon* de John de Salisbury, una obra fundamental sobre la forma de la educación escolástica, cuyas recomendaciones no debieron de estar muy alejadas de la educación que recibió el propio Romberch en Colonia.

31 Si bien se refiere Romberch a varias posibilidades, únicamente desarrolla ejemplos en los que se representan las ciencias y sus partes en figuras humanas o mediante una coligadura de conceptos. No obstante, desarrolla a modo de ejemplo ciertas consideraciones relativas a la gramática como disciplina en el cuerpo de una mujer. A este respecto, Morcillo (2012).

- Ashworth, E. J. *Language and Logic in the Post-Medieval Period*. Dordrecht: Reidel Publishing Company, 1974.
- Bolzoni, L. *La stanza della memoria*. Turín: Giulio Einaudi Editore, 1995.
- Bolzoni, L. “Le tecniche della memoria e la costruzione degli spazi interiori fra Medioevo e Rinascimento”. *Lettere Italiane*, 55, 1 (2003): 26-46.
- Bonner, A. y Soler, A. “Les figures lul·lianes: la seva naturalesa i la seva funció com a raonament diagramàtic”. *Studia Luliana*, 55, (2015): 3-30.
- Braco, C. “La imaginación en el sistema de Ramón Llull”. *Studia luliana*, 23 (1979): 155-183.
- Chaparro, C. “Enciclopedia y retórica: de Raimundo Lulio a Diego Valadés”. *Fortunatae*, 19 (2018): 9-25.
- Carruthers, M. *The Book of Memory*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- Contreras, S. “Pedro de Osma and the Rehabilitation of Aristotelian Practical Philosophy in the 15th Century”. *Cauriensia* 16 (2021): 289-299.
- Delaini, L. “Habituation and wonder: embodied knowledge in Renaissance Italy’s memory”. *Ágora: Estudos Clássicos em Debate*, 24.1 (2022): 105-127.
- Egea i Ger, M. “La cosmología de Ramón Llull”. *Llull*, 23 (2000): 295-313.
- Felipe Mendoza, J. M. “Retórica en Tomás de Aquino. Arte liberal y ciencia especulativa”. *Enfoques*, XXV, 2 (2014): 71-85.
- Higuera, J. “La pluralidad de sentidos del término *ars*: *scientia-philosophia-sapientia*”. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 31, 2 (2014): 323-345.
- Iglesias-Crespo, C. “La metarretórica cognitiva aristotélica y su relación con el tratamiento de la memoria en la *Rhetorica ad Herennium*”. *Rhetorica: A Journal of the History of Rhetoric*, 40, 1 (2022): 1-22.
- Ps-Llull, R. *Isagoge in rhetoricam*. Bruselas, J. Bade, 1515.
- Ps-Llull, R. *Logicalia parva*. Alcalá de Henares, Arnaldi Guillelmi Brocarius, 1518.
- Merino, L. “El *Congestorium Artificiose Memorie* de Iohannes Host Romberch (Venetiis, 1520 y 1533): entre la escolástica y el humanismo”. *Revista de Estudios Latinos*, 20 (2020): 159-177.
- Merino, L. “Un dominico en la estela del caso Reuchlin: el periplo italiano de Iohannes Host Romberch a la luz de su epistolario (1513-1520)”. *Archivum Fratrum Praedicatorum*. Series VI, 17 (2021): 233-286.
- Morcillo, J. J. “Los alfabetos visuales en la memoria artificial. De *ordo locorum* a *memoria verborum*.” *Myrtia*, 27 (2012): 73-88.
- Publicio, I. *Oratoriae artis epitomata*. Venecia: Erhardus Ratdolt, 1482.
- Ramos Grané, M. “Kabbalism in J. Romberch’s *Congestorium* and its context: an approach”. *Acta Universitatis Carolinae Philologica* 4; *Graecolatina Pragensia*, (2021): 129-141.

- Ramos Grané, M. “De Johannes Romberch a Lodovico Dolce: la metamorfosis del *Congestorium artificiosae memoriae*”. *Cuadernos de Filología Italiana*, 29 (2022): 281-298.
- O'Reilly, F. “La definición y el objeto de la metafísica en la *Philosophia Prima* del Avicena Latino”. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 38, 3 (2021): 441-451.
- Reisch, G. *Margarita philosophica*. Basilea: M. Furter y J. Schott, 1508.
- Romberch, J. *Congestorium Artificiose Memoriae*. Venecia, Georgius de Rusconibus, 1520.
- Rossellius, C. *Thesaurus artificiosae memoriae*. Venecia, Antonius Paduanus, 1579.
- Rossi, P. “Studi sul lullismo e sull'arte della memoria nel Rinascimento: immagini e memoria locale nei secoli XIV e XV”. *Rivista Critica di Storia della Filosofia*, 13 (1958): 148-190.
- Rossi, P. y Goclenius, L. “Studi sul lullismo e sull'arte della memoria nel Rinascimento: I teatri del mondo e il lullismo di Giordano Bruno”. *Rivista Critica di Storia della Filosofia*, 14, 1 (1959): 28-59.
- Salisbury, J. *Metalogicon*. Barrie Hall, J. (ed. y trad.). Turnhout: Brepols, 2013.
- Salonius, P. y Worm, A. (eds.). *The Tree: Symbol, Allegory, and Mnemonic Device in Medieval Art and Thought*. Turnhout: Brepols, 2014.
- Serra Zamora, A. “Mans mnemòniques en l'*Ars demonstrativa* de Ramon Llull”. *SCRIPTA, Revista internacional de literatura i cultura medieval i moderna*, 4 (2014): 247-260.
- de san Víctor, H. *Didascalion*. Edición disponible online en <https://www.thelatinlibrary.com/hugo.html>
- Yates, F. *The Art of Memory*. Londres: Routledge Kegan Paul, 1966.
- Weisheipl, J. A. “Classification of the Sciences in Medieval Thought”. *Mediaeval Studies*, 27 (1965): 54-90.

Marta Ramos Grané
 Facultad de Filosofía y Letras
 Universidad de Extremadura
 Av. de las Letras, s/n
 10003 Cáceres (España)
<https://orcid.org/0000-0001-9852-4248>



DIÁLOGOS ENTRE TEOLOGIA Y TECNOLOGIA: SISTEMAS SIMBÓLICOS DA MEDIASFERA DIGITAL

DIALOGUES BETWEEN THEOLOGY AND TECHNOLOGY: SYMBOLIC SYSTEMS IN THE DIGITAL MEDIASPHERE

LUÍS M. FIGUEIREDO RODRIGUES
Universidade Católica Portuguesa

Recibido: 23/08/2022

Aceptado: 25/01/2023

RESUMEN

Este artículo reflexiona sobre el impacto que el mundo digital tiene en la vida cotidiana de las personas, tratando de identificar formas de promover la capacidad de vivir con sabiduría, pensar profundamente y amar con generosidad (cf. *Laudato Si'*, 47). Parte de una reflexión epistemológica que permite abordar este tema desde una perspectiva teológica, viendo en qué medida el discurso religioso puede contribuir a una ecología sostenible. La respuesta a este reto es posible gracias al enfoque simbólico de la mediateca digital, reflejado en el pensamiento de Marshal McLuhan y Roland Barthes, donde el "medio" y el "mito" se consideran el soporte de la comunicación.

Palabras clave: Ecología de los medios; Epistemología teológica; Hermenéutica; Símbolo.

RESUMO

Este artigo reflete sobre o impacto que o mundo digital tem no quotidiano dos indivíduos, procurando identificar caminhos que promovam a capacidade de viver com sabedoria, pensar em profundidade e amar com generosidade (cf. *Laudato Si'*, 47). Parte de uma reflexão epistemológica que permita abordar este assunto na perspetiva teológica, vendo até que ponto o discurso religioso pode contribuir para uma ecologia sustentável. A resposta a este desafio é possibilitada pela abordagem simbólica da mediasfera digital, refletida a partir do pensamento de Marshal McLuhan e Roland Barthes, onde o “meio” e o “mito” são vistos como o suporte da comunicação.

Palavras chave: Ecologia dos Média; Epistemologia Teológica; Hermenêutica; Símbolo.

ABSTRACT

This paper explores the impact that the digital world has on the daily lives of human beings, seeking to identify ways to promote the ability to live wisely, think deeply and love generously (cf. *Laudato Si'*, 47). It starts from an epistemological reflection that allows us to approach this subject from a theological perspective, seeing to what extent religious discourse can contribute to a sustainable ecology. The answer to this challenge is made possible by the symbolic approach of the digital mediasphere, reflected on the thought of Marshal McLuhan and Roland Barthes, where the "medium" and the "myth" are seen as the support of communication.

Keywords: Media Ecology; Theological Epistemology; Hermeneutics; Symbol.

INTRODUÇÃO

As sociedades atuais resultam, cada vez mais, da interação contínua entre a “sociedade rede” e o denominado “poder da identidade”¹. Diante dos diversos problemas sociais, os indivíduos organizam o seu significado não tanto em torno

1 Cf. Manuel Castells, *A Era da Informação: Economia, Sociedade e Cultura. O Poder da Identidade*, vol. 3 (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2007), 478–83.

do que fazem, mas com base no que são ou acreditam ser². Nesse contexto, a identidade transforma-se na principal, ou até única, fonte de significados de um indivíduo ou comunidade, de maneira que a busca da identidade “é tão poderosa como a transformação económica e tecnológica no registo da história”³, tanto mais que essa procura acontece muito nas interações desterritorializadas, realizadas nos suportes digitais e através destes.

Vem a propósito recordar que, como refere Marshal McLuhan, os humanos modelam os instrumentos de comunicação, mas estes também modelam o ser humano, sem que disso se tenha consciência, o que implica procurar compreender aquilo que se pode designar por “ecologia dos média”⁴ e, dado que o suporte mais preponderante nos dias de hoje é a Web, a cultura digital acaba por ter, então, uma forte influência sobre o modo como os cidadãos habitam os outros espaços onde se movem, tanto mais quando eles se tornam onnipresentes, a que a atual Pandemia ajudou a incrementar.

Ao articular “médias” e “ecologia” foca-se a atenção não tanto na componente tecnológica, mas sobretudo no modo como estes recursos estão a potenciar um equilíbrio simbólico saudável, a potenciar uma cultura efetivamente humanizadora. Dito de outro modo, procura compreender se, e de que modo, os média digitais estão a promover um desenvolvimento humano ou, pelo contrário, estão a destruí-lo. Este aspeto reveste-se da maior importância, ao constatar-se que cada ser humano vive como que em dois ambientes diferentes: o ambiente *natural*, onde encontra os bens para a sobrevivência física; e o ambiente *cultural*, que consiste nas linguagens, nos símbolos, imagens, aparatos tecnológicos, enfim, tudo o que faz com que o ser humano seja o que efetivamente é.

1. BASE EPISTEMOLÓGICA PARA FALAR A PARTIR DAS RELIGIÕES

Nos últimos tempos tornou-se ainda mais evidente a contribuição das religiões no debate sobre o desenvolvimento e a sustentabilidade do planeta: de uma recusa em considerar as religiões, passou-se a considerar com sincero

2 Manuel Castells, *A Era da Informação: Economia, Sociedade e Cultura. A Sociedade em Rede*, 3.a ed., vol. 1 (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2007), 3.

3 Castells, 1:5.

4 Cf. Neil Postman, “The Humanism of Media Ecology”, *Proceedings of the Media Ecology Association* 1 (2000): 10–16.

interesse e reconhecimento pragmático da sua relevância⁵. De facto, não apenas a clássica teoria da secularização foi revista por alguns dos seus mais altos expoentes, como é o caso de Peter L. Berger, na sua obra *Os múltiplos altares da modernidade*⁶, mas também a evidência empírica está a demonstrar que as crenças religiosas constituem um fator primordial na configuração das sociedades capitalistas avançadas⁷; acresce que as religiões continuam a ser uma das principais fontes de valores e de referências comportamentais para uma grande maioria da população mundial.

Embora já ninguém defenda, na academia, que o ato de observação seja neutro, logo já não se defende a neutralidade científica, não deixa de estar subjacente que a ciência se faz, apenas, com o recurso à experimentação, o que se calhar requer um olhar mais atento. Neste diálogo, é-nos útil ouvir o que diz Karl Popper quando propõe uma nova visão da relação entre experiência e conhecimento, não atribuindo àquela a tarefa de atribuir significado às afirmações, nem de as verificar. A experiência não pode mostrar a verdade das proposições universais — filosóficas ou científicas — devido ao seu carácter de particularidade. Deduz-se, então, que o significado transcende a experiência, e até a própria cientificidade, entendida aqui no sentido de ciências exatas. O método meramente indutivo não pode aportar estes resultados porque, como método científico, não existe: no dizer de Karl Popper “não há indução, porque as teorias universais nunca são dedutíveis de afirmações únicas, de descrições de factos observáveis”⁸. O mesmo é dizer que, assim sendo, a validade das teorias universais não pode ser justificada pela verificação experimental.

No pensamento de Popper, o que não é aceitável é o positivismo lógico. Embora não se possa saber de forma definitiva, através da verificação, se uma teoria científica é verdadeira, podemos, no entanto, saber com certeza quando é falsa. Se o verificacionismo positivista se revela à prova dos factos viciados pelo mesmo mitologismo que pretendia combater, o critério da falsificabilidade é o

5 Cf. Gary T. Gardner, *Inspiring Progress: Religions' Contributions to Sustainable Development* (New York - London: W. W. Norton & Company, 2006).

6 Cf. Peter L. Berger, *The Many Altars of Modernity: Toward a Paradigm for Religion in a Pluralist Age* (Boston: De Gruyter, 2014).

7 Cf. Harvey Cox, *The market as God* (Harvard University Press, 2016); Malcolm Torry, *Managing Religion: The Management of Christian Religious and Faith-Based Organizations*, vol. 1: Interna (London: Palgrave Macmillan UK, 2014), <https://doi.org/10.1057/9781137394668>; Malcolm Torry, *Managing Religion: The Management of Christian Religious and Faith-Based Organizations*, vol. 2: Externa (London: Palgrave Macmillan UK, 2014), <https://doi.org/10.1057/9781137439284>; Paul Christopher Manuel e Miguel Glatzer, eds., *Faith-Based Organizations and Social Welfare* (Cham: Springer International Publishing, 2019).

8 Karl R. Popper, *A lógica da pesquisa científica*, trad. Leonidas Hegenberg e Octanny Silveira da Mota, 16.a ed. (São Paulo: Cultrix, 2008), 28.

mais adequado para testar a cientificidade das teorias. Isto não conduz certamente a um critério geral de verdade, mas também não conduz a uma total desorientação cognitiva. O cientista procede por conjecturas e refutações, numa sucessão perene de propostas de teorias e a sua refutação, a fim de substituí-las por outras, não verdadeiras em absoluto, mas temporariamente mais adequadas para explicar a realidade. De forma sintética, podemos concluir que, para Karl Popper, *crítico* é o melhor sinónimo de *racional*⁹.

A investigação, observa Popper, não parte de observações, mas de problemas — teóricos ou práticos — que exigem soluções. E para propor soluções, é necessária imaginação criativa, capaz de formular hipóteses e conjecturas. O rigor metodológico é necessário para a investigação e justificação da descoberta, mas não é suficiente para a descoberta em si, pense-se no caso das descobertas “acidentais”. Uma coisa é a génese das ideias, outra é a sua prova. Por esta razão, qualquer teoria que pretenda a dignidade científica deve ser experimentalmente falsificável; é científica, mas nunca definitiva, pois está sempre aberta à revisão, pode ser integrada ou refutada.

Podemos avançar um pouco mais, para vermos como as ciências humanas vão lançando mão dos progressos mais recentes da filosofia e da linguística, que progressivamente vão assumindo conceitos cada vez mais diversificados e contextuais de verdade. A partir do pensamento de Jürgen Habermas¹⁰, podemos assumir que as ideologias devem ser identificadas e criticadas. Essa crítica da ideologia baseia-se numa teoria de comunicação sem distorção, que avalia o modo como as declarações são validadas¹¹. Habermas postula que toda a comunicação implica a capacidade para dar razões daquilo que se afirma e sustentar as afirmações proferidas, o que faz com que toda a comunicação requeira “afirmações sobre a compreensão (percepção de fatos), verdade (coerência cognitiva), veracidade (coerência moral) e retidão (autenticidade pessoal) de declarações”¹².

Este desejo da pretensa neutralidade do cientista, que se afasta da realidade para, indutivamente, chegar à verdade, tem sofrido diversas críticas. Uma delas

9 Cf. Karl Popper, *Unended Quest: An Intellectual Autobiography*, 6.a ed. (Londo/New York: Routledge, 2002), 73–84.

10 Cf. Jürgen Habermas, *Communication and the Evolution of Society* (Boston: Beacon Press, 1979).

11 Cf. Luís Armando Gandin e Ricardo Boklis Golbspan, “A ferramenta metodológica das pretensões de validade: uma contribuição para tratamento de dados nos estudos educacionais críticos”, *Praxis Educativa* 15 (2020): 1–17, <https://doi.org/10.5212/PraxEduc.v.15.14407.014>.

12 James Reaves Farris, “Teologia prática: identidade passada e atual”, *Revista Ciências da Religião - História e Sociedade* 10, n. 1 (2012): 88.

vem da denominada filosofia prática¹³, com a tentativa de distinguir entre as ciências culturais e as ciências naturais. Estas estudam objetos do mundo natural, ao passo que aquelas procuram compreender as ações dos seres livres e que agem com uma intencionalidade, ou seja, dos humanos. Nesta linha, o pensamento de Hans-Georg Gadamer ajuda a compreender a base filosófica de áreas do saber como a psicologia, a história, a sociologia, entre outras. Elas procuram compreender o significado da ação humana.

A ideia central desenvolvida por Gadamer¹⁴, em *Verdade e Método*¹⁵, mostra que as ciências culturais estão baseadas no entendimento humano, é aí que têm o seu fundamento. Mais, o entendimento humano mostra-se, sobretudo, através do diálogo, no qual estão presentes os *preconceitos e convicções*. Estes não são algo a retirar ou a ignorar, antes a usar de modo positivo. Ainda de acordo com aquele filósofo, o ser-humano compreende a realidade a partir dos seus conceitos preliminares, que já possui. Isto não significa que estes devam dominar a compreensão da realidade; mais, entendemos ou percebemos uma realidade quando contrastamos o que já conhecemos ou acreditamos com que se está a experimentar.

O teólogo australiano Ormond Rush, nesta mesma linha, lança mão dos recursos filosóficos sobre a hermenêutica, sobretudo de Gadamer, para propor a tríade: entender, interpretar e aplicar. De forma concreta, “*entender* a experiência, alega-se, é já uma *interpretação* de uma estrutura familiar do passado que permite uma *aplicação* de significado num contexto atual de alguém”¹⁶. Através deste círculo hermenêutico percebe-se que existe uma dialética entre o “todo” e a “parte”. O que já se conhece e estamos familiarizados, que vem da tradição, oferece as condições para entender o novo. Mas esta compreensão do novo a partir do antigo leva a que este [o antigo] tenha uma compreensão diferente, mais aprofundada. É possível que não exista uma definição mais sucinta do *sensus fidei* do que esta: *sensus fidei* é a fé que busca compreensão, interpretação e aplicação. Para a hermenêutica teológica, a noção do círculo hermenêutico é útil para delinear a relação dinâmica entre revelação

13 Para uma primeira compreensão do que é a “filosofia prática”, Cf. Jorge César das Neves, “Martin Heidegger e a filosofia prática”, *Geopolis* 4 (1997): 14–27.

14 Cf. Charles Taylor, “Gadamer on the Human Sciences”, em *The Cambridge Companion to Gadamer*, ed. Robert J. Dostal (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 126–42.

15 Cf. Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, trad. Joel Weinsheimer e Donald G. Marshal, 2.a ed. (London: Bloomsbury, 2004), sobretudo a segunda parte da obra.

16 Ormond Rush, “Sensus Fidei: Faith “making Sense” of Revelation”, *Theological Studies* 62 (2001): 233.

e fé, entre revelação e Escritura, entre Escritura e tradição, entre tradição passada e experiência atual.¹⁷

O teólogo compreende o *sentido da fé*, na medida em que participa na compreensão, participação e aplicação do *sentido da fé dos fiéis* na comunidade cristã. Percebe-se, agora, que a prática e a teoria estão intimamente ligadas. Desenvolvem-se conjuntamente e estão relacionadas interiormente. Daqui se conclui que um modelo epistemológico baseado na díade teoria-prática ou prática-teoria é insuficiente. Importa antes um modelo que integra a tríade prática-teoria-prática do entendimento humano, que seja dialogal.

Vem a este propósito recordar o pensamento de Lynn White. Segundo ele, o antropocentrismo bíblico foi o que mais justificou a exploração da natureza pelo ser humano e, por isso, um dos maiores causadores culturais que deram origem à crise ambiental. Mas, a ser assim, a solução da crise ambiental terá de ser também de ordem religiosa, se não quisermos atacar apenas os sintomas e optarmos por ir às causas dos problemas¹⁸.

Falar hoje de *sustentabilidade* sem ter em consideração a reflexão das tradições religiosas, o papel das organizações confessionais — das organizações baseadas na crença — e o crescente diálogo religioso em torno desta temática acaba por ser um contrassenso. As religiões promovem visões do mundo e do ser-humano que acabam por ser determinantes para configurar uma determinada sociedade¹⁹.

As confissões religiosas, sobretudo as mais globais — como seja o caso da judia, cristã, islâmica, hindu e budista — podem ajudar, não só a formular uma ética global, como também a serem indutores de ações que precisem de ser implementadas a nível internacional e global²⁰. Por exemplo, no catolicismo, a Igreja católica não só se considera “perita em humanidade” (*Populorum Progressio*, 13; *Sollicitudo Rei Solcialis*, 7), como também desenvolveu alguns conceitos, que lhe são muito caros, e que permitem analisar e iluminar o debate contemporâneo, sobre a sustentabilidade, como sejam o caso dos conceitos de “destino universal dos bens”, “bem comum” e, mais recentemente, “ecologia integral”. Estes são conceitos muito operacionais, que ultrapassam a esfera do

17 Rush, 234.

18 Cf. Lynn White, “The Historical Roots of Our Ecologic Crisis”, *Science* 155, n. 3767 (10 de Março de 1967): 1203–7, <https://doi.org/10.1126/science.155.3767.1203>.

19 Cf. Catherine Devitt e Jaime Tatay, “Sustainability and Interreligious Dialogue”, *Pontificio Istituto di Studi Arabi e d’Islamistica* 43 (21 de Maio de 2018): 123–39.

20 Cf. Commission of the Bishops’ Conferences on the European Community, “A christian view on climate change”, 2.a ed. (Brussels, 2011).

estritamente religioso ou confessional, entendido em sentido restrito, e que são o património de uma reflexão e de uma práxis expressa na história, que pode despoletar iniciativas transformadoras na sociedade.

O considerar as religiões no diálogo sobre os grandes problemas que afetam o nosso mundo implica, também, a assunção do *diálogo inter(trans)disciplinar*, pela simples razão de que é o que melhor reconhece a realidade do que existe: todas as coisas estão interligadas! Uma abordagem *interdisciplinar*, em sentido estrito, procura fazer pontes entre as diversas disciplinas científicas, em ordem a um enriquecimento recíproco; por seu turno, a *transdisciplinaridade* “acrescenta o «através e para além» das disciplinas, pressupõem uma racionalidade aberta, através de um novo olhar sobre a noção de «objetividade» e uma ampliação da razão e do seu uso, superando a hegemonia das «ciências positivas»”²¹. Se tivermos em conta a *Carta da Transdisciplinaridade*, adotada no primeiro *Congresso Mundial da Transdisciplinaridade*, realizado de 2 a 6 de novembro de 1994, no Convento da Arrábida, verificamos que o conhecimento é multirreferencial, multidimensional e não exclui a existência de um horizonte trans-histórico. Aqui, o prefixo *trans* convida a reflexão a “conhecer” em duas direções: a *horizontal* da relação entre as ciências e a sociedade a que servem, e a *vertical* da profundidade do conhecimento filosófico e teológico. Tal como nos refere João Paulo II na *Fides et Ratio*:

“O cientista tem bem consciência de que “a busca da verdade, mesmo quando se refere a uma realidade limitada do mundo ou do homem, jamais termina; remete sempre para alguma coisa que está acima do objeto imediato dos estudos, para os interrogativos que abrem o acesso ao Mistério”. (*Fides et Ratio*, 106)

Chegados que estamos a este ponto, é tempo de dizer, sinteticamente, que a questão ecológica se coloca no âmbito da reflexão sobre o desenvolvimento tecnológico, mais concretamente do desenvolvimento sustentável da Humanidade. Este, por seu turno, está intimamente ligado com o do desenvolvimento de cada indivíduo. Bento XVI escreve que o “desenvolvimento da pessoa se degrada, se ela pretende ser a única produtora de si mesma. De igual modo, degenera o desenvolvimento dos povos, se a humanidade pensa que se pode recriar valendo-se dos «prodígios» da tecnologia” (*Caritas in veritate*, 68).

21 Julio L. Martínez, “Los caminos de la ética contemporánea ante la agenda 2030”, em *Desarrollo humano integral y Agenda 2030: Aportaciones del pensamiento social cristiano a los Objetivos de Desarrollo Sostenible*, ed. José María Larrú (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2020), 42.

Os desenvolvimentos tecnológicos chegam à vida de cada cidadão por diversas vias, influenciando a totalidade do seu quotidiano. Mas há um aspeto onde essa influência é mais perceptível, trata-se do uso dos desenvolvimentos tecnológicos que potenciaram um inigualável desenvolvimento dos meios de comunicação. A população deixou de estar dividida entre um número reduzido de emissores e um grande número de recetores, entre um número reduzido de produtores e uma multiplicidade de consumidores. Graças aos desenvolvimentos tecnológicos, a diferença entre emissor e recetor, entre produtor e consumidor, esvaiu-se. Agora, qualquer cidadão pode ser, ele mesmo, um produtor de conteúdos, não apenas consumidor.

É a partir desta perspetiva, de uma tecnologia que permite a construção de ecologias digitais, que nós preferimos pensar a técnica e os seus efeitos no quotidiano humano. E é neste quadro, no âmbito do desenvolvimento dos povos e da técnica, que Bento XVI situa a questão dos média digitais, dizendo:

“Já é quase impossível imaginar a existência da família humana sem eles [desenvolvimentos tecnológicos]. No bem e no mal, estão de tal modo encarnados na vida do mundo, que parece verdadeiramente absurda a posição de quantos defendem a sua neutralidade, reivindicando em consequência a sua autonomia relativamente à moral que diria respeito às pessoas. [...] Dada a importância fundamental que têm na determinação de alterações no modo de ler e conhecer a realidade e a própria pessoa humana, torna-se necessária uma atenta reflexão sobre a sua influência “(*Caritas in Veritate*, 73).

2. ECOLOGIA DOS MÉDIA

Explicitemos o que se entende aqui por “ecologia dos média”. Falar de “ecologia dos média” é recordar a obra de Marshall McLuhan e Neil Postman, entre outros, como os fundadores deste conceito²². Quando, em 2000, Neil Postman proferiu a conferência com que inaugurou a convenção da *Media Ecology Association*²³, pôde explicar o significado da expressão “media ecology” para, depois, lançar aquelas perguntas que ele considera serem fundamentais,

22 Cf. Carlos A. Scolari, ed., *Ecología de los medios. Entornos, evoluciones e interpretaciones* (Barcelona: Gedisa, 2015) Sobre tudo a primeira parte.

23 Cf. Postman, “The Humanism of Media Ecology”.

para que os média digitais estejam, de facto, ao serviço do ser-humano, potenciando uma cada vez maior humanização da humanidade²⁴.

Neil Postman explica que, quando em conjunto com Christine Nystrom e Terence Moran, criou o primeiro curso graduado com o título “Media Ecology”, na New York University, teve como guia inspiradora uma metáfora da ciência biológica. Tratava-se da “caixa de Petri”, a partir da qual se pode entender por “meio” a substância dentro da qual uma cultura se desenvolve. Ao proceder à alteração da palavra “substância” por “tecnologia”, encontra-se a definição de “ecologia dos média”: os média são o ambiente tecnológico dentro da qual uma cultura se desenvolve e cresce.

Nos média digitais verifica-se que a principal característica da evolução dos suportes dos traços culturais é a sua desmaterialização, que acaba por ser a característica propulsora das demais: ou seja, a aceleração e miniaturização dos lugares de memória, até à sua total virtualização. Daqui resulta que as obras sejam armazenadas em suportes cada vez mais reduzidos e com muitíssima maior abrangência. Para mais, acrescido do facto de que se tem verificado que à sua sempre crescente utilização corresponde uma redução substancial da necessidade de recursos económicos, até se chegar ao totalmente gratuito, pelo menos para o utilizador. Mas há um outro custo associado a ponderar, o custo da autoridade: “a máquina alivia, o poder torna pesado. É o contrassenso do político diante da evolução técnica. A autoridade estabelecida toma o caminho em sentido contrário, bloqueia o “micro” inovador com o “macro” entronizado”²⁵.

Por fim, a “ecologia dos média” recorre ainda à metáfora, também biológica, da “ecologia”, não entendida apenas como o foi nas últimas décadas — sobretudo depois de Charles Darwin, olhando apenas para os seres vivos e o ambiente onde eles vivem, de forma equilibrada e saudável —, mas de uma forma mais ampla, tal como Aristóteles já a tinha percebido: a ecologia como o cuidado pela casa comum²⁶.

Recorremos ao conceito de “mediasfera”, tal como Régis Debray o entende: “como um meio de transmissão e de transporte de mensagens e de pessoas, com

24 Cf. Abram Book, “New Journeys on Well-Worn Paths: Clarifying and Re-Applying Postman’s Media Ecology from a Judeo-Christian Perspective”, *Journal of Communication & Religion* 42, n. 2 (2019): 61–75.

25 Régis Debray, *Cours de médiologie générale* (Paris: Gallimard, 1991), 211.

26 Cf. Armando de Melo Lisboa, “Economia política aristotélica: cuidando da casa, cuidando do comum”, *Logeion: Filosofia da Informação* 4, n. 1 (10 de Outubro de 2017): 36–72, <https://doi.org/10.21728/logeion.2017v4n1.p36-72>.

os métodos de elaboração e de difusão intelectuais que lhe correspondem”²⁷. Uma ecologia dos média dá, então, forma à política de uma cultura, à sua organização social e aos seus hábitos e modos de pensar. Por isso, a emergência de uma mediasfera baseada no digital — à semelhança com as anteriores —, faz com que alguns indivíduos e ideias se venham a sentir estrangeiros no seu lugar de origem, pelo que é imprescindível a salvaguarda necessária para que isso não aconteça. Uma mediasfera só será viável se respeitar a ética, o ser humano e o bem comum. O que se diz dos indivíduos, deve também aplicar-se às ideias. Algumas podem ter numa determinada mediasfera um ambiente agreste, mas se são importantes, deve haver uma preocupação ecológica de as proteger e promover no âmbito dessa agressão ecológica.

Articulando “médias” e “ecologia”, foca-se a atenção não apenas na componente tecnológica, mas sobretudo no modo como estes recursos estão a potenciar um equilíbrio simbólico saudável, a potenciar uma cultura efetivamente humanizadora. Dito de outro modo, procura compreender se, e de que modo, os média digitais estão a promover um desenvolvimento humano ou, pelo contrário, estão a destruí-lo. Este aspeto reveste-se da maior importância, ao constatar-se que cada ser humano vive como que em dois ambientes diferentes: o ambiente *natural*, onde encontra os bens para a sobrevivência física; e o ambiente *cultural*, que consiste nas linguagens, nos símbolos, imagens, aparatos tecnológicos, enfim, tudo o que faz com que o ser humano seja o que efetivamente é.

3. CONTRIBUTO DAS RELIGIÕES

Agora, na *Laudato Si'*, a ecologia integral é percebida do seguinte modo:

“Dado que tudo está intimamente relacionado e que os problemas atuais requerem um olhar que tenha em conta todos os aspetos da crise mundial, proponho que nos detenhamos agora a refletir sobre os diferentes elementos duma ecologia integral, que inclua claramente as dimensões humanas e sociais”. (*Laudato Si'*, 137)

Aqui, a espiritualidade cristã propõe “uma forma alternativa de entender a qualidade de vida, encorajando um estilo de vida profético e contemplativo, capaz de gerar profunda alegria sem estar obcecado pelo consumo” (*Laudato Si'*, 222). Esta opção concretiza-se através do *cuidado*, que insere o indivíduo no território do personalismo solidário, com os seus princípios sociais

27 Régis Debray, *Vie et mort de l'image* (Paris: Gallimard, 1992), 148.

(solidariedade, subsidiariedade, bem-comum) e os grandes valores (verdade, justiça, igualdade, liberdade, participação) determinantes da qualidade de toda a ação e instituição social.²⁸

Ao pensar no desafio de cuidar e proteger a “casa comum” (cf. *Laudato Si'*, 13), Francisco assume que uma ecologia integral inclui não só uma ecologia verde, mas também uma ecologia humana, integral. Sublinha-se a importância de velar e respeitar qualquer forma de vida, mas também todos os modelos de vida humana, criando as condições adequadas para que todos os indivíduos, independentemente de qualquer outro atributo, possam ter condições para viver condignamente. Por isso, a questão social não está alheia à questão ecológica, antes é parte integrante da mesma.²⁹ O Papa Francisco refere explicitamente que “é verdade também que a indiferença ou a crueldade com as outras criaturas deste mundo sempre acabam de alguma forma por repercutir-se no tratamento que reservamos aos outros seres humanos” (*Laudato Si'*, 92), pelo que a exploração e o despojamento da natureza nunca são separados da injustiça e da violência nas relações humanas³⁰.

Olhando, especificamente, para a *Laudato Si'*, verifica-se que foi dedicado um parágrafo completo ao “mundo digital” e ao seu papel no mundo contemporâneo (cf. §47)³¹, encerrando uma parte dedicada à temática da *deterioração da qualidade de vida humana e degradação social* (cf. §§43-47). Aí, são enumerados uma série de fatores que se opõe à busca da felicidade humana: os efeitos da degradação ambiental, o atual modelo de desenvolvimento e a cultura do desperdício na vida das pessoas (cf. § 43); o crescimento excessivo e desordenado de muitas cidades que se tornaram inviáveis do ponto de vista da saúde e das relações humanas (cf. § 44); a injustiça do diferente acesso à beleza do ambiente natural devido à sua “privatização” (cf. § 45); um conjunto de aspetos negativos da globalização e das inovações tecnológicas sobre o mundo do trabalho (cf. §46).

A Encíclica afirma que “o ambiente humano e o ambiente natural degradam-se em conjunto; e não podemos enfrentar adequadamente a degradação ambiental, se não prestarmos atenção às causas que têm a ver com

28 Cf. Martínez, “Los caminos de la ética contemporánea ante la agenda 2030”, 41.

29 Cf. Francesc Torralba, “Hacia una ecología integral. Comentario a *Laudato Si'*”, em *Hacia una ecología integral*, ed. Lluç Torcal, Josep Maria Mallarach, e Francesc Torralba (Lleida: Milenio, 2017), 55.

30 Cf. John E. Carroll, “Catholicism and Deep Ecology”, em *Deep ecology and world religions: new essays on sacred grounds*, ed. David Landis Barnhill e Roger S. Gottlieb (Albany: State University of New York Press, 2011), 171–75.

31 Cf. Marcello Semeraro e Guido Gili, “L’ecologia della comunicazione e dei media nell’Enciclica *Laudato si'*”, *Problemi dell’informazione* 2, n. 2 (2016): 260–69, <https://doi.org/10.1445/84013>.

a degradação humana e social” (*Laudato Si'*, 48). Mais, é a partir deste contexto que podemos entender a “ecologia digital”, a partir do que o Papa chama de uma “ecologia cultural” (cf. §§ 143-146) e de uma “ecologia da vida quotidiana” (cf. §§ 147-155).

Embora se possa afirmar, genericamente, que a sua razão de ser deriva da constatação de que os meios da tecnologia digital são o suporte de muitas atividades do ser-humano, estando estes novos dispositivos como que incorporados ou “embebidos” no cotidiano de cada indivíduo³². O digital, que não corresponde somente à presença dos meios tecnológicos, caracteriza, efetivamente, o mundo contemporâneo, pelo que a sua influência se tornou, num breve espaço de tempo, habitual e contínua, a ponto de ser encarada como natural: tornando-se invisível ou transparente. A cultura contemporânea está amplamente digitalizada, o que acaba por ter implicações muito profundas na conceção que se tem do tempo e do espaço, bem como de si mesmo, dos outros e do mundo (cf. *Christus vivit*, 86). O digital não só faz parte das culturas existentes, como se está a impor como uma nova cultura, modificando, antes de mais, a linguagem, modelando a mentalidade e reelaborando os valores, e a uma escala global.

4. A SIMBÓLICA DA MEDIASFERA DIGITAL

Para realizar uma abordagem compreensiva a este fenómeno, faremos uma leitura de Marshal McLuhan³³, em diálogo com Roland Barthes³⁴, para perceber o deslocamento sensorial produzido pelas complexificações do sistema técnico e a capacidade poética da tecnologia, na medida em que é capaz de afetar os indivíduos. O que está na base deste diálogo é a leitura mítica, no caso de Barthes, e mediática, no caso de McLuhan. Ambos evidenciam a forma como o ser humano se apropria do seu ambiente, num contexto onde a cultura fomentada pelos desenvolvimentos tecnológicos reconfigura a humanidade. O conhecido aforismo de Marshal McLuhan – “o meio é a mensagem” –, graças ao diálogo com Barthes, permitirá afirmar, por analogia com aquele, que o *mito* também é, em certa medida, o meio através do qual a humanidade se comunica.

32 Cf. Manuel Castells, *A Era da Informação: Economia, Sociedade e Cultura. O fim do milénio*, vol. 3 (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2003), 472–77.

33 Cf. Marshall McLuhan, *Understanding media: The extensions of man* (Cambridge: MIT Press, 1994).

34 Cf. Roland Barthes, *Mythologies* (Paris: Éditions du Seuil, 1957).

Partimos do entendimento de *ícone* como que uma espécie de fotografia instantânea do inconsciente coletivo: comprime e concentra, em simultâneo, vastas quantidades de informação.³⁵ Por seu turno, a definição de ícone apresentada por McLuhan refere que “os ícones não são fragmentos ou aspetos especializados, mas imagens unificadas e comprimidas de tipo complexo. Focalizam uma grande região de experiência num minúsculo círculo”.³⁶ O ícone, assim entendido, em articulação com o inconsciente coletivo, evidencia a sua capacidade poética, enquanto veículo portador de significados reconhecidos e aceites largamente num determinado contexto social,³⁷ que partilha a mesma linguagem.

Roland Barthes, com o seu conceito de *mitologia*, permite um passo mais nesta aproximação. A sua ideia central é bastante clara e parte da noção ampla de *discurso* que é definida como “qualquer unidade ou síntese significativa, seja verbal ou visual: uma fotografia será para nós discurso da mesma forma que um artigo de jornal; os próprios objetos podem tornar-se discurso, se significarem algo”.³⁸ A partir desta ideia primordial do discurso, Barthes elabora o que ele denomina como “mito” e que constitui, no essencial, uma forma de compreender o modo como os jogos de linguagem são estruturados num quadro social³⁹. A noção barthesiana do mito é particularmente rica neste contexto, não só pela sua particular proximidade à forma como McLuhan lê a realidade, mas também porque permite destacar, no carácter poético da linguagem, as formas como a produção de significado é dada e, conseqüentemente, permite apreender mais firmemente a ideia do *meio* mcluhaniano. Barthes indica que o mito é uma linguagem, mas mais concretamente, que “é um sistema de comunicação, é uma mensagem. Isto mostra que o mito não pode ser um objeto, um conceito, ou uma ideia; é um modo de significação, uma forma. [...] O mito não é definido pelo objeto da sua mensagem, mas pela forma como é proferido: existem limites formais ao mito, mas não existem limites substanciais”.⁴⁰

A partir desta afirmação de Barthes, evidenciam-se alguns aspetos que o conectam com o pensamento de McLuhan. A assimilação do mito com o sistema de comunicação constitui um ponto de partida fundamental, precisamente na

35 Cf. Scott Lash, *Critique of information* (London, Thousand e New Delhi: SAGE, 2002), 185.

36 McLuhan, *Understanding media: The extensions of man*, 226.

37 Cf. Sergio Roncallo-Dow e Enrique Uribe-Jongbloed, “El medio es el mito: entre McLuhan y Barthes”, *Universitas Philosophica* 30, n. 60 (2013): 176.

38 Barthes, *Mythologies*, 183.

39 Cf. Kathrin Yacavone, “The Photograph as Trace: Barthes, Benjamin, and the Intermediality of Photographic Discourse”, *Mosaic: An interdisciplinary critical journal* 53, n. 4 (2020): 75–93.

40 Barthes, *Mythologies*, 181–82.

medida em que sublinha o modo específico como as concretizações significativas ocorrem numa sociedade. O mito não é, em si mesmo, algo que só se possa compreender teoricamente; antes, pode sê-lo — e é-o de facto — a partir da sua função simbólica, dado que adquire vida apenas a partir do seu acontecer, nas intercessões sociais, que acabam por ser as suas diversas atualizações.⁴¹ O que Barthes sugere poderia ser traduzido sob a figura de um duplo nível de leitura de tudo o que implica um discurso e que, portanto, pode ser considerado como discurso. A partir daí, Roland Barthes propõe uma leitura, digamos assim, mitológica da realidade e que ele articula de modo muito próximo com a semiologia.⁴²

Indo um pouco mais longe da ideia binária de semiologia de Ferdinand de Saussure — a que articula *significante* e *significado* —, Barthes propõe uma estrutura ternária, reconhece que entre aqueles dois não há igualdade, mas uma certa equivalência:

“Temos de ter cuidado para que, ao contrário da linguagem comum, que simplesmente me diz que o significante exprime o significado, em qualquer sistema semiológico não estou a lidar com dois, mas com três termos diferentes, porque o que estou a apreender não é um termo atrás do outro, mas a correlação que os une: há o significante, o significado, e o sinal, que é o total associativo dos dois primeiros termos. [...] Naturalmente, existem implicações funcionais entre o significante, o significado, e o sinal (como na parte para o todo) que estão tão próximas que a análise pode parecer fútil”⁴³.

No caso do mito, encontra-se o esquema tridimensional: o significante, o significado e o sinal. O mito tem ainda uma outra particularidade, na medida em que é construído a partir de uma cadeia semiológica prévia. Trata-se de um discurso “parasita”, na medida em que subsiste graças um primário que o hospeda⁴⁴. É um sistema segundo, onde o que, no primeiro nível, é o sinal, desempenha a função de significante, no segundo nível de reflexão: o mitológico. Quer estejamos diante da escrita alfabética, pictórica ou ambas, o mito *um sinal global*, o termo final de uma primeira cadeia semiológica. E é precisamente este termo final que se tornará o primeiro termo do sistema alargado que ele constrói. Tudo acontece como se o mito tivesse deslocado o sistema formal dos primeiros

41 Pierre Lévy, *Cyberculture* (Paris: Odile Jacob, 1997).

42 Cf. Roncallo-Dow e Uribe-Jongbloed, “El medio es el mito: entre McLuhan y Barthes”, 181–85.

43 Barthes, *Mythologies*, 185–86.

44 Cf. Barthes, 204–11.

significados para um nível superior⁴⁵. Há, então, no dizer de Barthes, “dois sistemas semiológicos no mito, um dos quais é deslocado do outro: um sistema linguístico, língua (ou os modos de representação a ele assimilados), a que chamarei de *linguagem-objecto*, porque é a linguagem que o mito utiliza para construir o seu próprio sistema; e o próprio mito, a que chamarei de *meta-linguagem*, porque é uma segunda língua, na qual se fala a primeira”.⁴⁶

Olhando agora a partir da perspectiva de Marshal McLuan, podemos dizer que os meios tecnológicos constituem macro-mitos.

Chegamos à condição oral, mais uma vez, através dos meios eletrônicos, que abreviam o espaço e as relações num único plano, fazendo-nos confrontar múltiplas relações no mesmo momento. Se uma língua inventada e utilizada por muitas pessoas é um meio de comunicação de massas, qualquer um dos novos meios de comunicação, num certo sentido, é uma nova linguagem, uma nova codificação da experiência coletiva alcançada por novos hábitos de trabalho e uma consciência coletiva inclusiva. Contudo, quando essa nova codificação atingiu a fase tecnológica da comunicabilidade e da repetibilidade, não se tornou, tal como a linguagem falada, também um macro-mito?⁴⁷

Por esta razão, o ícone é um conceito chave na proposta de McLuhan, porque a sua capacidade de compactar uma vasta amplitude das experiências numa pequena concretização circunscrita, mostra as múltiplas capacidades associativas que as diversas codificações possuem ao longo de uma narrativa que acaba por estar interligada com os processos de complexificação do sistema técnico⁴⁸. A capacidade significava do ícone é a prova da capacidade poiética dos códigos mitológicos — os parasitários —, no final, são os que nos permitem transcender a dimensão objetiva da técnica, uma vez que, colocando sobre a mesa os processos de apropriação e as formas de leitura da realidade, colocam o ser-humano como centro de reflexão, uma vez que não há *mito*, *meio* ou *mensagem* sem que existam pessoas capazes de os preencher de significado, para os reconhecer⁴⁹. O contexto social de interação, inclusive digital,

45 Cf. Rodrigo da Costa Araujo, “A aventura semiológica de Barthes”, *Revista Mosaicum*, n. 32 (7 de Dezembro de 2020): 7–26, <https://doi.org/10.26893/rm.v16i32.437>.

46 Barthes, *Mythologies*, 188.

47 Marshall McLuhan, “Myth and Mass Media”, *Daedalus* 88, n. 2 (1959): 339–40.

48 Wayne DeFehr, “The mythology of McLuhan”, *English Studies in Canada* 36, n. 2–3 (1 de Junho de 2010): 29–32.

49 Cf. Laura Lee Coles, “Landscape, Eco-Arts Practice, and Digital Technology in the Public Art Realm”, em *The Routledge Companion to Art in the Public Realm*, ed. Cameron Cartiere e Leon Tan (New York: Routledge, 2021), 253.

desempenha um papel imprescindível, dado que cimenta as bases da codificação e as consequentes operações de reconhecimento e aceitação onde subsistem.

CONCLUSÃO

É, então, possível olhar o mundo digital a partir da sua capacidade de produzir um discurso icónico e, conseqüentemente, mitológico. Isto permite perceber o modo como certos processos e atores podem intervir na linguagem, através de uma intencionalidade exterior à linguagem-objeto, intervindo em narrativas de nível segundo (mitológicas), que acabam por influenciar a linguagem-primeira. O mito mostra-se, então, como um *processo*, mas também é o *meio* no qual é possível comunicar a mensagem. A influência da linguagem mítica, sobre a objetiva, evidencia a sua capacidade criativa e performativa, na interação com os *sinais dos tempos*. Isto permite identificar as estruturas processuais que possuem a capacidade de serem performativas, não como algo acrescentado ou secundário, “mas intrínsecas: integra o seu núcleo constitutivo. Esta codificação obedece, em McLuhan, à ideia de autodeterminação implícita pelo macro-mito e, em Barthes, à noção de distorção. Sugere-se a possibilidade de ver, em ambos os casos, uma análise da própria forma de desvendar o mundo”⁵⁰.

Verificado que está a existência da possibilidade de interligar, pela narrativa, a ecologia natural, a ecologia humana e a ecologia digital, percebe-se que um ambiente digital poluído, pouco saudável e desequilibrado; um ambiente em que as relações de comunicação se caracterizam pelo encerramento, pela assimetria, pela desinformação e pela manipulação contribui para poluir a ecologia das relações sociais e até para distorcer as relações com o meio ambiente. Pelo contrário, um ambiente de comunicação livre e aberto; um ambiente que permita uma circulação alargada de sentido, que atraia a atenção para o outro e para o diferente, que promova a reflexão e não a distração, a compreensão entre as pessoas e não o conflito, o diálogo em vez do isolamento e o confronto promove relações sociais e ambientais mais equilibradas e sustentáveis.

50 Roncallo-Dow e Uribe-Jongbloed, “El medio es el mito: entre McLuhan y Barthes”, 197.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Araujo, Rodrigo da Costa. “A aventura semiológica de Barthes”. *Revista Mosaicum*, n. 32 (7 de Dezembro de 2020): 7–26. <https://doi.org/10.26893/rm.v16i32.437>.
- Barthes, Roland. *Mythologies*. Paris: Éditions du Seuil, 1957.
- Berger, Peter L. *The Many Altars of Modernity: Toward a Paradigm for Religion in a Pluralist Age*. Boston: De Gruyter, 2014.
- Book, Abram. “New Journeys on Well-Worn Paths: Clarifying and Re-Applying Postman’s Media Ecology from a Judeo-Christian Perspective”. *Journal of Communication & Religion* 42, n. 2 (2019): 61–75.
- Carroll, John E. “Catholicism and Deep Ecology”. Em *Deep ecology and world religions: new essays on sacred grounds*, editado por David Landis Barnhill e Roger S. Gottlieb, 169–92. Albany: State University of New York Press, 2011.
- Castells, Manuel. *A Era da Informação: Economia, Sociedade e Cultura. A Sociedade em Rede*. 3.^a ed. Vol. 1. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2007.
- Castells, Manuel. *A Era da Informação: Economia, Sociedade e Cultura. O fim do milénio*. Vol. 3. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2003.
- Castells, Manuel. *A Era da Informação: Economia, Sociedade e Cultura. O Poder da Identidade*. Vol. 3. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2007.
- Coles, Laura Lee. “Landscape, Eco-Arts Practice, and Digital Technology in the Public Art Realm”. Em *The Routledge Companion to Art in the Public Realm*, editado por Cameron Cartiere e Leon Tan, 241–56. New York: Routledge, 2021.
- Commission of the Bishops’Conferences on the European Community. “A christian view on climate change”. 2.^a ed. Brussels, 2011.
- Cox, Harvey. *The market as God*. Harvard University Press, 2016.
- Debray, Régis. *Cours de médiologie générale*. Paris: Gallimard, 1991.
- Debray, Régis. *Vie et mort de l’image*. Paris: Gallimard, 1992.
- DeFehr, Wayne. “The mythology of McLuhan”. *English Studies in Canada* 36, n. 2–3 (1 de Junho de 2010): 29–32.
- Devitt, Catherine, e Jaime Tatay. “Sustainability and Interreligious Dialogue”. *Pontificio Istituto di Studi Arabi e d’Islamistica* 43 (21 de Maio de 2018): 123–39.
- Farris, James Reaves. “Teologia prática: identidade passada e atual”. *Revista Ciências da Religião - História e Sociedade* 10, n. 1 (2012): 84–112.
- Gadamer, Hans-Georg. *Truth and Method*. Traduzido por Joel Weinsheimer e Donald G. Marshal. 2.^a ed. Lindon: Bloomsbury, 2004.
- Gandin, Luís Armando, e Ricardo Boklis Golbspan. “A ferramenta metodológica das pretensões de validade: uma contribuição para tratamento de dados nos estudos educacionais críticos”. *Praxis Educativa* 15 (2020): 1–17. <https://doi.org/10.5212/PraxEduc.v.15.14407.014>.

- Gary T. Gardner. *Inspiring Progress: Religions' Contributions to Sustainable Development*. New York - London: W. W. Norton & Company, 2006.
- Habermas, Jürgen. *Communication and the Evolution of Society*. Boston: Beacon Press, 1979.
- Lash, Scott. *Critique of information*. London, Thousand e New Delhi: SAGE, 2002.
- Lévy, Pierre. *Cyberculture*. Paris: Odile Jacob, 1997.
- Lisboa, Armando de Melo. “Economia política aristotélica: cuidando da casa, cuidando do comum”. *Logeion: Filosofia da Informação* 4, n. 1 (10 de Outubro de 2017): 36–72. <https://doi.org/10.21728/logeion.2017v4n1.p36-72>.
- Manuel, Paul Christopher, e Miguel Glatzer, eds. *Faith-Based Organizations and Social Welfare*. Cham: Springer International Publishing, 2019.
- Martínez, Julio L. “Los caminos de la ética contemporánea ante la agenda 2030”. Em *Desarrollo humano integral y Agenda 2030: Aportaciones del pensamiento social cristiano a los Objetivos de Desarrollo Sostenible*, editado por José María Larrú, 25–46. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2020.
- McLuhan, Marshall. “Myth and Mass Media”. *Daedalus* 88, n. 2 (1959): 339–48.
- McLuhan, Marshall. *Understanding media: The extensions of man*. Cambridge: MIT Press, 1994.
- Neves, Jorge César das. “Martin Heidegger e a filosofia prática”. *Geopolis* 4 (1997): 14–27.
- Popper, Karl. *Unended Quest: An Intellectual Autobiography*. 6.^a ed. Londo/New York: Routledge, 2002.
- Popper, Karl R. *A lógica da pesquisa científica*. Traduzido por Leonidas Hegenberg e Octanny Silveira da Mota. 16.^a ed. São Paulo: Cultrix, 2008.
- Postman, Neil. “The Humanism of Media Ecology”. *Proceedings of the Media Ecology Association* 1 (2000): 10–16.
- Roncallo-Dow, Sergio, e Enrique Uribe-Jongbloed. “El medio es el mito: entre McLuhan y Barthes”. *Universitas Philosophica* 30, n. 60 (2013): 173–203.
- Rush, Ormond. “Sensus Fidei: Faith «making Sense» of Revelation”. *Theological Studies* 62 (2001): 231–61.
- Scolari, Carlos A., ed. *Ecología de los médios. Entornos, evoluciones e interpretaciones*. Barcelona: Gedisa, 2015.
- Semeraro, Marcello, e Guido Gili. “L’ecologia della comunicazione e dei media nell’Enciclica Laudato si’”. *Problemi dell’informazione* 2, n. 2 (2016): 253–78. <https://doi.org/10.1445/84013>.
- Taylor, Charles. “Gadamer on the Human Sciences”. Em *The Cambridge Companion to Gadamer*, editado por Robert J. Dostal, 126–42. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

- Torralba, Francesc. “Hacia una ecología integral. Comentario a Laudato Si’”. Em *Hacia una ecología integral*, editado por Lluc Torcal, Josep Maria Mallarach, e Francesc Torralba, 53–87. Lleida: Milenio, 2017.
- Torry, Malcolm. *Managing Religion: The Management of Christian Religious and Faith-Based Organizations*. Vol. 1: Interna. London: Palgrave Macmillan UK, 2014. <https://doi.org/10.1057/9781137394668>.
- Torry, Malcolm. *Managing Religion: The Management of Christian Religious and Faith-Based Organizations*. Vol. 2: Externa. London: Palgrave Macmillan UK, 2014. <https://doi.org/10.1057/9781137439284>.
- White, Lynn. “The Historical Roots of Our Ecologic Crisis”. *Science* 155, n. 3767 (10 de Março de 1967): 1203–7. <https://doi.org/10.1126/science.155.3767.1203>.
- Yacavone, Kathrin. “The Photograph as Trace: Barthes, Benjamin, and the Intermediality of Photographic Discourse”. *Mosaic: An interdisciplinary critical journal* 53, n. 4 (2020): 75–93.

Luís M. Figueiredo Rodrigues
Faculdade de Teologia
Universidade Católica Portuguesa
Campus Camões
4710-362 Braga, Portugal
<https://orcid.org/0000-0002-6949-565X>



AQUINAS IN PROTESTANT BIBLICAL HERMENEUTICS

EL AQUINATE EN LA HERMENÉUTICA BÍBLICA PROTESTANTE

PIOTR ROSZAK

Nicolaus Copernicus University

Recibido: 15/03/2022

Aceptado: 22/06/2022

ABSTRACT

St. Thomas Aquinas and his interpretation of Scripture appear frequently in contemporary studies of Protestant theologians. Historically, the reception of his biblical exegesis in the Protestant tradition reveals a common ground, in which the question of understanding Revelation comes first, but also it brings some differences, like the question of the importance of ecclesial authority, expressed in the form of symbols of faith. The final section of this paper will examine references to Aquinas among contemporary Protestant theologians, including both the themes and the evaluation of interpretive mechanisms used by Aquinas.

Keywords: Biblical Thomism, sola Scriptura, Revelation, medieval biblical exegesis.

RESUMEN

Santo Tomás de Aquino y su interpretación de las Escrituras aparecen con frecuencia en los estudios contemporáneos de los teólogos protestantes. Históricamente, la recepción

de su exégesis bíblica en la tradición protestante revela un terreno común, en el que la cuestión de la comprensión de la Revelación ocupa el primer lugar, pero también indica las diferencias, como por ejemplo la cuestión del significado de la autoridad eclesial, expresada en forma de símbolos de fe. La sección final de este artículo examinará las referencias al Aquinate entre los teólogos protestantes contemporáneos, tanto los temas como la evaluación de los mecanismos interpretativos utilizados por el Aquinate.

Palabras clave: tomismo bíblico, *sola Scriptura*, Revelación, exégesis bíblica medieval.

I. INTRODUCTION

In his interpretation of the Letter to the Ephesians, Markus Barth repeatedly precedes his own reading of the words of St. Paul with Aquinas's interpretations, which he considers to be correct¹. Is this a coincidence or a sign of an inconspicuous yet constant presence of Thomas's ideas in the Protestant tradition and a confirmation of the fact that he has also remained the *Doctor Communis* in biblical exegesis? Perhaps the early generations of Protestant theologians retained a greater awareness than the later generations of Catholics would of the fact that the Master of Aquino had been a *magister in Sacra Pagina*, a theologian building his philosophy upon the foundation of Sacred Scripture. Thus, considering the principles of Protestant exegesis and the Protestant understanding of Revelation, are the references to Thomas's views purely decorative or rather truly meaningful to the biblical theologies of the different Protestant movements? Furthermore, have there been any recent changes in that respect in the works of contemporary biblical scholars?

This presentation is divided into three parts. In the first part, I will provide a brief historical overview of the reception of Aquinas as a biblical theologian in the Protestant tradition. Next, I will point to the theological issues that constitute a common ground and to those with respect to which Thomas's views differ from the later Protestant tradition. Finally, in the last part, I will analyse the presence of Aquinas's interpretations in publications by contemporary Protestant exegetes.

1 Markus Barth, *Ephesians: Translation and Commentary* (New York: Doubleday, 1974), 682.

II. THE FIRST “ENCOUNTERS WITH AQUINAS”: FROM “PREJUDICE” TO “DISENCHANTMENT”

Some recognition of St. Thomas Aquinas’s method of biblical exegesis can already be found in the works of first-generation Protestant thinkers, despite the Reformers’ critical view of the late mediaeval (mainly nominalist) scholasticism and the general tendency—especially in the later period after *Aeterni Patris*—to treat Thomas as a rationalist. During that time, in the course of the disputes with modernism, it was forgotten that Thomas’s great systematic works had been preceded by his commentaries on Scripture, which he had been writing since his time in Cologne at the side of Albertus Magnus and which he would continue to write for the rest of his life—until his last unfinished commentary on the Psalms.

Despite the above recognition, it appears that the first challenge in the sixteenth century was to overcome the anti-scholastic bias, that is, the prejudice which stemmed from the fact that Thomas was associated with scholasticism—a school of thought criticised by the Reformers and generally equated with the ideas expressed in Peter Lombard’s *Sentences* and Gratian’s *Decretals*. As Sytsma notes, «neither Luther or Calvin seem to have had a good firsthand knowledge of Aquinas’s exegesis»². Nevertheless, the two Reformed thinkers identified Thomas with commentaries written after the fourth century, which they generally treated as an attempt to impose the way of thinking typical of a given period on the Pauline texts rather than as a reflection of the Apostle’s ideas. In other words, they maintained that Aquinas’s interpretation of Scripture was eisegetical rather than exegetical. The objections raised by the Reformers, especially by Luther, concerned the alleged “unbiblicality” of certain doctrines promoted by the popes³. Calvin did not cite Aquinas often, either, and his knowledge of the latter’s commentaries may have been indirect—based on other mediaeval exegetical works (in particular those by Nicholas of Lyra).

Other Reformers, on account of their prior exposure to Thomas’s theology, seem to have had a better grasp of his commentaries, as can be seen in the citations from Aquinas in the *Clavis Scripturae Sacrae* by Matthias Flacius

2 David S. Sytsma, Thomas Aquinas and Reformed Biblical Interpretation: The Contribution of William Whitaker, in Manfred Svensson – David VanDrunen (eds.), *Aquinas Among the Protestants* (Oxford: Blackwell, 2018), 50.

3 Matthew Levering, *Was the Reformation a Mistake? Why Catholic Doctrine Is Not Unbiblical* (Zondervan, Grand Rapids, 2016), 52. Levering addresses nine critical points of disagreement between Protestants and Catholics raised by Luther during his lifetime: Scripture, Mary, the Eucharist, the seven sacraments, monasticism, justification and merit, purgatory, the saints, and the papacy.

(Illyricus) or in the works of Thomas Cranmer, who made express references to notes from Aquinas's commentaries on grace and justification. It has been emphasised that in his doctrine of grace, Thomas correctly interpreted the Holy Bible and made clear the fact that man has been saved by grace, not because of works. This is quite evident in the writings of Girolamo Zanchi, often called a "Calvinist Thomist", who frequently quoted Thomas in his main work (*Opera*), even though the quotations came from systematic works such as the *Summa theologiae* rather than from biblical commentaries. In his study, Sytsma pays particular attention to the *Disputatio de Sacra Scriptura* (1588) by William Whitaker (1548–95), whose views and practice he discusses in detail in his book *Aquinas Among the Protestants*. Nonetheless, Sytsma believes that further connections with Thomas can also be found in other "first-generation" Reformers, demonstrating a certain continuity of the exegetical tradition⁴. These connections can be considered from the perspective of converging or shared formal practices or assumptions as well from the standpoint of theological inspirations.

2.1. THE FORMAL ASPECTS

With regard to the first point of comparison, it is evident that the sixteenth-century Reformers were familiar with Aquinas and followed his approach in pursuing a biblical hermeneutic that underscored the primacy of the literal sense and relied on it in theological argumentation (*ST* I, q. 1, a. 10). Aquinas was generally acknowledged as a representative of that approach, and it is from him that the Reformers seem to have adopted their conviction about the value of the historical sense as a starting point for theological debates. Following the tradition established by his predecessors, including the Victorines, Thomas did not accept two parallel methods of interpretation: for him, it was either literal or spiritual, as if these were two distinct paths from which the traveller must choose one. According to that view, everything begins with the literal sense, which then develops into the allegorical, moral and anagogical senses—seen together as the spiritual sense. It is therefore not surprising that Whitaker would emphasise the essential compatibility of Reformed theology with St. Thomas's hermeneutics and that thanks to his *Disputatio* (as noted by Sytsma), this opinion would

4 Sometimes, as A. Giambrone notes, this continuity may manifest itself in going back to the patristic exegesis, as was the case—in his opinion—with Erasmus of Rotterdam, cf. Anthony Giambrone, *Aquinas between Abelard and Erasmus: A Brief Ressourcement of Thomistic Theology of Biblical Translation*, in R. Barron – S. W. Hahn – J. R. A. Merrick (eds.), *Engaging Catholic Doctrine: Essays in Honor of Matthew Levering* (Steubenville: Emmaus Academic, 2023), 146.

become ingrained in the minds of Protestants in the coming decades⁵. For that reason, Thomas was placed among the “sounder scholastics” (*saniores scholastici*), and his views were treated as being quite close to the hermeneutic positions of Reformation theology.

As for the criticism that the Reformers of that time levelled against Aquinas’s exegesis, it concerned the fact that he had not used original Hebrew and Greek texts and relied on later translations instead. Hence, they believed that on account of his philological shortcomings, Thomas was misled by the Vulgate and thus produced “fantastical nonsense”. It was Whitaker, in particular, who pointed to passages which Aquinas had misunderstood due to his reliance on the Vulgate, such as Romans 13:1b (where the omission of one word led to conclusions being drawn in a general sense rather than with respect to powers or authority), Song of Songs 2:4 or Ephesians 6:13. In general, however, such errors were not common, and even when deficiencies were pointed out, the critics acknowledged that “despite them”, Thomas had correctly conveyed the main ideas of the different texts. This, to a large extent, stemmed from the fact that he was rooted in an ecclesial interpretation that established a hermeneutical framework for each specific text (and also from his sensitivity to the *alia littera*). Besides, this acclaimed accuracy of interpretation had been built upon the effort—as evident in the *notae*—to outline the historical realities and look for etymological explanations. Thomas was not fond of spiritual interpretations such as those for which St. Bernard was famous; in that regard, he was decidedly restrained.

In the above context, an accusation was formulated quite early on that Thomas had perverted the meaning of the Bible by using Aristotelian tools to interpret it, for example by attempting to explain the sense of passion and its necessity to our salvation through philosophical deliberations on the concept of *necessitas*. However, it is important to bear in mind that such use of philosophical tools (including those from Aristotle) was still prevalent in sixteenth-century Reformed theology and that scholars (such as Vermigli) continued to write commentaries on, for example, the Stagirite’s *Ethics*. Even today, Thomas is sometimes accused of going beyond Scripture and contaminating it, and thus of moving away from *sola Scriptura*⁶. For Thomas, however, this was part of a

5 David. S. Sytsma, *Sixteenth-Century Reformed Reception of Aquinas*, in M. Levering – M. Plested (eds.), *The Oxford Handbook of The Reception of Aquinas* (Oxford: Oxford University Press, 2021), 135.

6 Dewey Roberts, *Aquinas Is Not A Safe Guide For Protestants: Reading Aquinas with care and caution*, “The Aquila Report”, <https://theaquilareport.com/aquinas-is-no-safe-guide-for-protestants/>: «First, Aquinas did not believe in Sola Scriptura. The purpose Aquinas had in writing *Summa Theologica* was to combine the theology of the Scripture with the theological systems of the ancient Greek philosophers. There are times he begins his investigation of a theological issue with a quote of Scripture (though more rarely than one would like). More

theological programme through which he interpreted Revelation and its witness through the lens of the best hermeneutics, remembering that the two books—nature and Scripture—cannot contradict each other⁷.

2.2. THE THEMATIC ASPECTS

Besides the fact that Aquinas was quoted as an authority on hermeneutical matters, it can be observed that by reason of his immersion in Pauline theology—as demonstrated, for instance, by his preference for the Letter to the Romans, which he had cited most frequently in such works as the *Summa theologiae*⁸—his views were also taken into account in doctrinal analyses of justification, predestination and the understanding of grace and works⁹. With the resurgence of Protestant studies on scholasticism¹⁰, St. Thomas was restored to favour in the theological debate as someone who had «embraced an Augustinian interpretation of Paul and his emphasis on grace (e.g., Gottschalk, Thomas Bardwardine, Gregory of Rimini)»¹¹. The question of Thomas's Augustinianism has been addressed in Catholic debates, and it has been noted that while St. Augustine is the most frequently cited Church Father in the writings of the theologian from Aquino, Thomas was not simply an Augustinian; instead, he ventured beyond Augustine's ideas by expanding the existing perspective to include Aristotelian themes¹² and offering his own interpretations. Guy Mansini demonstrated the nature of these differences with respect to, for

frequently, he will begin with a quote from Augustine. Yet, on other occasions he will start with a quote from one of the ancient philosophers. For one who believes in Sola Scriptura, it was very disconcerting to read such an approach to theological issues. The ancient philosophers are in no wise on the same ground as the inspired authors of Scripture.»

7 For a broader discussion of the metaphysical categories in Aquinas's exegesis and the importance of that exegesis, see Matthew Levering, *Scripture and Metaphysics: Aquinas and the Renewal of Trinitarian Theology* (Oxford: Blackwell, 2004); Andrea Nannini and Marcin Trepczyński. "In principio": The Metaphysical Exegesis of John 1:1 by Albert the Great, Bonaventure and Thomas Aquinas", *Biblica et Patristica Thoruniensia* 2(2022): 41–54.

8 Matthew Levering, *Paul in the Summa Theologiae* (Washington: Catholic University of America Press, 2014).

9 Franklin T. Harkins, Docuit Excellentissimae Divinitatis Mysteria: St. Paul in Thomas Aquinas, in S. Cartwright (ed.), *A Companion to St. Paul in the Middle Ages* (Leiden: Brill, 2013), 235–263.

10 Richard A. Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics: The Rise and Development of Reformed Orthodoxy, ca. 1520 to ca. 1725* (Grand Rapids: Baker Academic 2003).

11 Francis B. Cavalli, *Aquinas and Calvin on Predestination: Is There Any Common Ground?* "Reformed Faith and Practice", <https://journal.rts.edu/article/aquinas-and-calvin-on-predestination-is-there-any-common-ground/>.

12 Matthew Levering, *Augustine and Aquinas on the Good Shepherd: The Value of an Exegetical Tradition*, in M. Dauphinas – B. David – M. Levering (eds.), *Aquinas the Augustinian* (Washington: Catholic University of America Press, 2007), 205–242.

instance, the interpretation of John 15:5¹³. While Augustine's interpretations were present in Aquinas's biblical commentaries, and his comments sometimes had a strong influence on Christological interpretations (as in the case of the Psalms), this relationship was not exclusive, since Thomas tended to go further.

Coming back to the thematic inspirations with Aquinas, which are evident in his influence on the first-generation Reformed theologians such as Vermigli, Zanchi, Perkins or Owen, it is worth noting how convergent his interpretations of key Pauline texts regarding predestination are with Calvin's exegesis. Some authors, such as Cavalli, have even noted that «in some respects, Thomas reflects a more faithful reading of Augustine than Calvin since he recognizes the role of merit in the soteric process and leans in the direction of a single predestinarian view. However, Calvin does more justice to Augustine's emphasis on human depravity and the necessity of saving grace to rescue man from destruction»¹⁴. In fact, this does not apply to predestination alone: there is also visible convergence in the understanding of natural law, as underlined by Paul Helm¹⁵, which reveals itself not so much in relation to the *Summa theologiae* as it does with regard to the interpretation of the Letter to the Romans. Perhaps this focus on Aquinas's exegesis, once again bringing to the foreground his role as a *magister in Sacra Pagina* rather than a philosopher and thus overcoming the dominance of Cajetan's interpretation of Thomism as a point of reference, will open a new chapter in the Catholic-Protestant dialogue. As authors including Ian Hislop observed a long time ago, «there is not much in the Scriptural Commentaries [of Thomas] that Calvin could object to»¹⁶.

Generally speaking, Thomas's thematic constructs are accepted inasmuch as they provide explanatory power for Protestant theology, and he himself is often treated as a «proto-evangelical biblicist»¹⁷. This stems from his conviction of the importance of Sacred Scripture to Christian life and from his Christocentric exegesis.

13 Guy Mansini, "Without Me You Can Do Nothing": St. Thomas with and without St. Augustine on John 15:5, in M. Dauphinas – B. David – M. Levering (eds.), *Aquinas the Augustinian* (Washington: Catholic University of America Press, 2007), 159-180.

14 Francis Cavalli, *Aquinas and Calvin on Predestination*, from: <https://journal.rts.edu/article/aquinas-and-calvin-on-predestination-is-there-any-common-ground/>

15 Paul Helm, *Nature and Grace*, in M. Svensson – D. VanDrunen (eds.), *Aquinas Among the Protestants* (Oxford: Blackwell, 2018), 229-247.

16 Quoted after F. Cavalli, *Aquinas and Calvin on Predestination*.

17 Norman Geisler, *Thomas Aquinas: An Evangelical Appraisal* (Grand Rapids: Baker Book House Publishing, 1991).

III. BETWEEN THE THEOLOGICAL “BATTLEFIELD” AND “COMMON GROUND”

What emerges from the above brief outline is a conviction that there is consensus at the conceptual level—that is, at the level of the theological framework that builds upon respect for and reliance on the literal sense of Scripture—and at the level of the core interpretation technique. This consensus stems from the manner in which Thomas understood Sacred Scripture as a witness to Divine Revelation. In that regard, as can be seen in the more in-depth reflection on the charism of prophecy, the distinction between the *res* and the *verbum* that describes it remains crucial. This is why in his exegesis, St. Thomas searched for the root rather than the leaves.

It seems that there are several areas in which a debate is taking place today on the encounter of the Thomistic and Protestant views, such as the understanding of Revelation itself and its relationship to Sacred Scripture or the role of the Church in the interpretation of the Bible. As a pre-Reformation theologian, he has been cited by both sides and represents a certain “common ground” from before the division, which is why his ideas can act as a point of reference for later theological views. In the following sections, I would like to focus on two of the above areas: the understanding of Revelation and the authority of the Church in the interpretation of Scripture.

3.1. THE UNDERSTANDING OF REVELATION (“SOLA SCRIPTURA”)

It is generally accepted that Thomas’s view of Revelation was propositional. In other words, he saw Revelation as the transmission of messages which the human reason would never have devised unless certain truths had been revealed (*revelata*) to it. Although Thomas never wrote anything *de revelatione*, one can observe (as Blankenhorn has done) that a summary to that effect can be seen in *Summa theologiae* I, q. 12, a. 13 in terms of both structure (i.e., what subjects are discussed before and after the issue in question) and references to eschatology: «Revelation means that Christ the teacher, by all that he said, did, and suffered, illumines his disciples on their eschatological end and the Christ-like virtues needed to obtain that end. Revelation is divine teaching, as understood in light of the whole of the *Summa* and the biblical commentaries, especially the Gospel

commentaries»¹⁸. Revelation is an indirect knowledge of God that involves divine naming and mediation (so that it can be adapted to the human way of knowing¹⁹) and requires an understanding of the missions of the Persons of the Trinity, which makes it both Trinitarian and salvific. For Thomas, Revelation is not a list of dogmatic theses to be believed but a manner in which salvation takes place in history. In consequence, it is a place where metaphysics meets theology: since action flows from being, Christ's *acta et passa* reveal God to us²⁰.

In light of the above, as M. Levering has emphasised²¹, there is no room in Catholic theology for a deistic approach to Revelation. What this term means is an understanding of Revelation that is in a sense “trapped” in a specific historical period in which it was formulated: once it has taken place, contemporary people can only look back into the past, as if at a fossil, and the entire effort consists in bridging the gap between the consecutive generations of readers of Scripture and the original events. In the classical view, however, while Revelation is granted from eternity, it can be participated in throughout history, era after era, thanks to the assistance of the same Spirit who was present with those recounting the events and who is now present with the modern-day recipients. Thomas approaches the biblical text as one which uses words (*verba*) to convey events (*res*), transforming rather than merely “informing” the reader in the process²². Thus, it could be said that we become contemporary with Revelation through Scripture.

Aquinas's view of history is not merely «a linear unfolding of individual moments, but also [...] an ongoing participation in God's active providence, both metaphysically and Christologically-pneumatologically»²³. In other words, the aim is not to penetrate into the mind of the human author (e.g., to understand what St. Paul was thinking) and discover his ideas and perceptions but rather to participate in the divine teaching that allows the reader of the Bible to better understand the *res* of the lesson. To follow C. Baglow's metaphor, Aquinas performs his theological reconstruction like a sculptor who works on an existing skeleton (biblical text)—a

18 Bernhard Blankenhorn, *Locating a Theology of Revelation in the Works of Saint Thomas Aquinas*, in R. Barron – S. W. Hahn – J. R. A. Merrick (eds.), *Engaging Catholic Doctrine: Essays in Honor of Matthew Levering* (Steubenville: Emmaus Academic, 2023), 55.

19 *STI*, q. 43, a. 7.

20 Piotr. Roszak, “Exegesis y metafísica. En torno a la hermenéutica bíblica de santo Tomás de Aquino”, *Salmanticensis* 61 (2014): 301–323.

21 Matthew Levering, *Participatory Biblical Exegesis: A Theology of Biblical Interpretation* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2008).

22 Jeremy Holmes, “Participation and the Meaning of Scripture”, in P. Roszak, J. Vijgen (eds.), *Reading Sacred Scripture with Thomas Aquinas: Hermeneutical Tools, Theological Questions and New Perspectives* (Turnhout: Brepols, 2015), 9.

23 Matthew Levering, *Participatory Biblical Exegesis*, 1.

skeleton which he does not remove and which he instead incorporates in his work²⁴. At the same time, the distinction between *res* and *verbum* makes it possible to heed Aquinas's warning against reading the text *ad verbum* instead of *ad sensum*, because then one would be treating Revelation superficially, reducing it to the manner in which it is being conveyed. To avoid that pitfall, an important aspect of the interpretation becomes the *credo*—the symbol of faith as a rule. However, this is not a debiblication, as the Catholic doctrine has often been portrayed, but a hermeneutical key that derives from the unity of faith (analogy of faith). Thomas remains in a vital relationship with Scripture—in fact, there have even been references to Thomas's "submission to Scripture", both in the sense of commenting on everything that there is in Scripture (and that has found itself there for a reason) and in the sense of the method upon which he builds his synthesis, which presumes familiarity with Scripture. This can be seen in the *Summa theologiae*, which was not written for those completely ignorant but rather for those who were already familiar with Scripture, even if that familiarity had not yet translated into a systematic interpretation of the faith. In fact, the differences can be seen by comparing the treatment of Trinitarian themes in the *Summa theologiae* and the *Summa contra gentiles*. In other words, there is a feedback between exegesis and theology in Thomas.

The above view of Revelation entails a subjective understanding of the Tradition as being complementary to the approach in question, which reifies the Tradition and thus reduces it to a collection of truths. Thomas gradually developed an awareness of the *traditio in Scripturis*, that is, the unity of the Tradition—written and passed down in the spirit of the Greek *paradosis*²⁵. Still, he did not relativise Scripture: it remained his *regula fidei*, and he was convinced of its value at all times. This can clearly be seen in passages such as the following:

We believe the successors of the prophets and apostles only to the extent that they proclaim to us those teachings which the prophets and apostles left behind in their writings²⁶.

Another example is the following passage from the commentary on Pseudo-Dionysius's *On the Divine Names*, which even alludes to the benefits of reading Scripture:

24 Christopher. T. Baglow, "Modus Et Forma": A New Approach to the Exegesis of Saint Thomas Aquinas with an Application to the *Lectura super Epistolam ad Ephesios* (Rome: Editrice PIB, 2002), 69.

25 Cesar Izquierdo, *Parádoxis: estudios sobre la tradición* (Pamplona: Euns, 2006).

26 *De veritate*, q. 14, a. 10, ad 11: «Successoribus autem apostolorum et prophetarum non credimus nisi in quantum nobis ea annuntiant quae illi in scriptis reliquerunt».

We, having received from Sacred Scripture the knowledge of God, must guard those teachings which are proposed to us in Sacred Scripture as the supreme rule of truth. We may neither enlarge Scripture by adding to it, nor diminish it by subtracting from it; nor may we pervert it by explaining it badly. For when we guard these holy things, we will be guarded by them²⁷.

Still, Thomas made a clear distinction in his approach so as not to confuse or idolatrise Scripture by simply equating it with Revelation²⁸.

3.2. ECCLESIAL AUTHORITY

Despite the above points of convergence, there has been tension between the Reformers and Aquinas as to whether the authority of the Church should be taken into account in explaining Sacred Scripture, and the idea of reading Scripture in isolation from the hierarchical Church has been one of the points of contention with Protestantism. Luther emphasised that Scripture can be understood by a person endowed with the spirit of God without interpretational guidance from ecclesial authorities with their immorality and infidelity. In other words, his view was that the only binding authority was Sacred Scripture itself²⁹.

An important point in the dialogue—albeit open to polemics in all likelihood—is the conviction that there is no single and exclusive sense of Scripture. This applies not only to the spiritual sense but also to the multitude of literal senses, and literality must not be identified with the intention of either the human author or the Divine author. While the sense of a given text can be reached through the text itself, what is discovered is not definitive; instead, it provides a “path” towards the discovery of the original sense intended by the author and the editor³⁰.

27 *In De divinis nominibus*, cap. 2, l. 1, n. 125: «Quia nos, a sacra Scriptura recipientes manifestationem Dei, ea quae in sacra Scriptura sunt posita, oportet nos *custodire* sicut quamdam optimam regulam veritatis, ita quod neque multiplicemus, addentes; neque minoremus, subtrahentes; neque pervertamus, male exponentes; quia dum nos custodimus sancta ab ipsis custodimur *et ab ipsis confirmamur ad custodiendum* eos qui custodiunt sancta».

28 Matthew Levering, *The Scriptures and Their Interpretation*, in L. Ayres – M. A. Volpe (eds.), *The Oxford Handbook of Catholic Theology* (Oxford: Oxford University Press, 2019), 42–54.

29 It is worth emphasising that the primacy of Scripture has also been established by the Second Vatican Council's Dogmatic Constitution on Divine Revelation *Dei verbum*, which reminds us that the Magisterium is not above the Word of God and that «there is a growth in the understanding of the realities and the words which have been handed down. This happens through the contemplation and study made by believers, who treasure these things in their hearts (see Luke, 2:19, 51) through a penetrating understanding of the spiritual realities which they experience, and through the preaching of those who have received through Episcopal succession the sure gift of truth» (DV 8).

30 John W. Martens, *Aquinas, Modern Biblical Exegesis and Dei Verbum*, “America Magazine”, <https://www.americamagazine.org/content/good-word/aquinas-modern-biblical-exegesis-and-dei-verbum/>.

Reformed thinkers commended Thomas on his conviction that Sacred Scripture is not only the “standard of faith” (*regula fidei*)³¹ but also the basis of faith³² and the foundation of its certitude³³. This conviction can be seen, for example, in the distinction between the necessary arguments taken from Scripture and the probable arguments of the doctors (*ST* I, q. 1, a. 8, ad 2) and in the practice of cross-referencing other biblical texts³⁴, which stems from Thomas’s belief in the unity of Sacred Scripture as something that God desired to be a whole rather than a collection of random books. The Church is not external to Scripture, since the latter is an expression of the Church’s faith and of the Spirit that acts in Her—the same Spirit who inspires the Church to convey revealed truths. Therefore, correct interpretation of Scripture requires Church’s creedal teaching as the “infallible and divine rule” for interpretation. This teaching flows from Scripture and, at the same time, provides the key to the interpretation of its message, since «the truth of faith is contained in Holy Writ, diffusely, under various modes of expression, and sometimes obscurely»³⁵.

As Thomas explicitly noted, when symbols of faith are drawn up, the aim is not to add something to Sacred Scripture but to extract from it the truths of faith that are necessary in order to progress towards salvation, so that the faith is not subject to *corruptio* through erroneous interpretations³⁶. For Aquinas, this movement from Scripture to the Creed and adherence to the Creed in the interpretation of Scripture revealed the authority of the universal Church³⁷—acting under the guidance of the Spirit who leads Her to the knowledge of the fullness of truth. In essence, this feedback between Scripture and dogma—and thus between Scripture and the Church—offers a model way of thinking about their mutual relationship. Therefore, it is not surprising that the Reformers invoked Aquinas’s ideas to counter the theory of the two sources of Tradition (written and oral). Thomas, however, also saw the meaningfulness of symbols in the fact that they bring the Church together in professing a faith formed by love (*fides formatae*), thus demonstrating that reading Scripture through the Creed makes ecclesiological sense.

31 *In Io.*, cap. 21, l. 6: «sola canonica Scriptura est regula fidei».

32 *ST* III, q. 55, a. 5.

33 *ST* II-II, q. 110, a. 3, ad 1.

34 The powerful interpretations of 1 Timothy 6:3 show the weight that he attached to Scripture as the *auctoritas*.

35 *ST* II-II, q. 1, a. 9, ad 1: «veritas fidei in sacra Scriptura diffuse continetur et variis modis, et in quibusdam obscure».

36 *ST* II-II, q. 1, a. 10 co.

37 Jose Manuel Salgado, “Eclesialidad y salvación según B.-D. de La Soujeole”, *Scripta Theologica* 2(2022), 369-394.

IV. CASE STUDIES OF CONTEMPORARY PROTESTANT SCHOLARS AND AQUINAS'S EXEGESIS

St. Thomas has been present in the works of Protestant exegetes—both past and contemporary—not only through his principles of interpretation of Scripture but also through the scholars' dialogue with his reading of certain books of the Bible. This has often involved explicit quotations from Aquinas's interpretations of the passages under study, but certain contemporary publications can also be evaluated through the lens of their tacit consonance with his thought, even if it is not invoked directly. Some Protestant publications engage expressly with Thomas as an exegete (e.g., by comparing him with Kierkegaard³⁸), while others attempt to see how his exegesis can contribute to the evangelical reading of specific biblical passages (such as Hebrews 6), establishing possible models of interaction in the process³⁹. Therefore, it is worth taking a closer look at several contemporary Protestant exegetes to see the roles in which Aquinas appears in their biblical exegesis.

4.1. WESLEY HILL

Aquinas appears in Hill's book *Paul and the Trinity*⁴⁰, in which the author aims to discover Paul's Trinitology and does so with the conviction that the identities of God, Jesus and the Spirit can be explicated not from an external perspective but through the relations between the Divine Persons. Hill proposes a unique method of study that overcomes the opposition between low and high Christology. Specifically, he suggests combining exegesis with theology, thus emphasising the need for a theological approach to Paul's Christology, which in turn manifests itself in the inclusion of later formulations of the faith (such as the Nicene Creed) and Trinitarian theologies that emphasised the relationality of the Divine Persons. The Christology of the first Fathers is rooted in Paul's exegesis and can be used as a hermeneutical lens.

In essence, Hill proposes the kind of reflection that has already been practiced in history and stems from the conviction that the theology of the New

38 Brian Stiltner, "Who Can Understand Abraham? The Relation of God and Morality in Kierkegaard and Aquinas", *The Journal of Religious Ethics* 21 (1993) 2: 221–245.

39 Wiliam. Sipling, Aquinas as Evangelical Historical-Critical Biblical Commentator: Hebrews 6:1-12, in Aquinas the Biblical Theologian Conference, Ave Maria University, Ave Maria, FL, February 2, 2019; see also: Francis J. Beckwith, *Never Doubt Thomas: The Catholic Aquinas as Evangelical and Protestant* (Waco: Baylor University Press, 2019).

40 Wesley Hill, *Paul and the Trinity: Persons, Relations, and the Pauline Letters* (Grand Rapids: Eerdmans, 2015).

Testament is unified, making it possible to look at Paul from a perspective that goes beyond the reductionist historicism. This method is close to that adopted by Aquinas, who practiced such a reading—founded on the unity of salvation history and the participative understanding of Revelation. Thus, Hill proposes a two-step approach: a historical reading followed by the application of the later Trinitarian theologies that uncover the sense of Paul's reasoning. For him, a Trinitarian theology is a resource that explains the different ways of speaking of the unity of God and Jesus and the "asymmetrical mutuality" between Them in Pauline texts. In that manner, he successfully demonstrates that the Father, the Son and the Spirit are constituted by Their mutual relation in Paul's writings.

In Hill's book, Thomas Aquinas is invoked several times in the context of Trinitarian theology as the one who illustrates the relational view of the Divine Persons in the Trinity. While there is no preference for Aquinas, and references to his texts are not frequent, it is clear that his Trinitarian theology is treated as a faithful reflection of the biblical understanding of God's mystery. Furthermore, the author juxtaposes Aquinas's views with modern interpretations (such as those by John Zizioulas), noting the differences with regard to the relations between the Divine Persons and with regard to the Divine being and its simplicity. What is worth emphasising, though, is the perception of Thomas's Trinitology as a good key to the interpretation of Paul's reflections, which is consistent with Thomas's hermeneutical stance and underlines the biblical character of his Trinitarian theology.

4.2. MARKUS BOCKMUEHL

Other authors turn their attention directly to Aquinas's interpretations of specific passages from Sacred Scripture. For example, in his chapter in the book *Reading Romans with St. Thomas Aquinas*, Markus Bockmuehl discovers Aquinas as a «careful exegete at work who repeatedly allows his critical questions to be both generated and addressed by a close reading of the biblical text»⁴¹. The author is interested in the way in which St. Thomas negotiates the conceptual tensions between faith and justification. He notes that Thomas aptly captured something that contemporary exegesis has also recognised: before Abraham was circumcised, his faith had been tested and he had received a promise, which means that his justification preceded his circumcision. Aquinas assigns a logical and causal relationship to both sides of the faith—works

41 Markus Bockmuehl, *Aquinas on Abraham's Faith in Romans*, in M. Levering – M. Dauphinais (eds.), *Reading Romans with St. Thomas Aquinas* (Washington: Catholic University of America Press, 2012), 40.

dilemma (which is something «of which even Calvin might have approved»⁴²) by noting the need to first be justified inwardly.

While the author finds some of Aquinas's argumentation fanciful, he shares Thomas's view of Christ as the hermeneutical key to the Old Testament and notes his thorough discussion of Romans 4 and "Abrahamic faith" as the seed (or prefiguration) of faith in Christ—in view of the fact that Abraham was the father of faith. Similarly, he recognises that in the discussion concerning the power of circumcision to remove original sin, Thomas's interpretation of circumcision offers not only a spiritual reading but also an anagogical one.

Bockmuehl notes that Aquinas's style takes some getting used to due to his use of Aristotelian categories and tendency to engage in excursions and dogmatic intricacies. Another observation made by the Protestant exegete is that an encounter with Thomas's biblical commentaries changes one's view of Aquinas—often based exclusively on the *Summa theologiae*. In the commentaries, Thomas reveals himself as being immersed in the tradition of biblical glosses and expositions of the Church Fathers—something that is not visible when one is first exposed to his systematic works. The author also notes that while Thomas's views are at odds with certain Protestant interpretations (both liberal and conservative), it is worth noticing and appreciating his attempts to read some problematic passages of Sacred Scripture from the perspective of the relations between Jews and Gentiles and between Jews and Christians—perhaps an outcome of his philosophical references to thinkers from other circles.

4.3. BREVARD CHILDS

In his book *The Struggle to Understand Isaiah as Christian Scripture*⁴³, Brevard Childs cites Aquinas's main hermeneutical assumptions, which he believes can be helpful in reading Isaiah as a book that is part of the Christian Scripture. The author notes—as O. H. Pesch, OP, has done in the past—that while Thomas remained faithful to the patristic tradition, he built a new hermeneutical foundation in order to respond to the challenges of his thirteenth-century world. Therefore, it is not surprising that Childs also says the following

⁴² *Ibid.*, 42.

⁴³ Brevard S. Childs, *The Struggle to Understand Isaiah as Christian Scripture* (Grand Rapids: Eerdmans, 2004).

of Aquinas: «one could hardly wish for a more serious and brilliant model for Biblical Theology on which a new generation can test its mettle»⁴⁴.

Childs points out that in the commentary on the Book of Isaiah, Thomas repeatedly emphasised the profundity and obscurity of Scripture on account of it containing the mysteries of Christ and the Church. At the same time, the author observes the lack of figurative interpretation and even treats it as a hallmark of Aquinas's approach. As Charles Raith II has stressed, Childs's criticism of Aquinas concerns the fact that he «“blurs the particular concerns of the biblical author”» and that he «“blurs or even conceals” the theological role of the Old Testament in distinction from the New Testament as its “goal”»⁴⁵.

In his discussion of Thomas's method of interpretation, Childs recognises that through his reliance upon *ad litteram* interpretation and his meticulous structural analysis of each chapter of Isaiah, Aquinas was able to successfully demonstrate the coherence of the whole and the logical connections between the different parts and reasonings; he also notes that the use of «Aristotelian categories such as causality» enabled Aquinas to achieve great precision. For Thomas, the relationship between the Divine Author and the human author was not problematic due to the fact that it was inscribed in the scheme of instrumental causality⁴⁶. As a result, there was no tension between Divine Revelation and human works (scriptural forms), as would later be the case in the Enlightenment. At the same time, according to Childs, St. Thomas was careful about his terminology, although he appears to have attached greater weight to reading the sense through the lens of other biblical texts so as to see the entire context, discern the relationships and invite new ideas.

The Protestant exegete emphasises the importance of Thomas's distinction between *res* and *verbum*, which was the cornerstone of his hermeneutical

44 Brevard S. Childs, *Biblical Theology of the Old and New Testaments: Theological Reflection on the Christian Bible* (Minneapolis: Fortress Press, 1993), 42. It is also worth quoting the following passage: «It is unlikely that any modern biblical scholar would be tempted to imitate Thomas' appropriation of Aristotle. Yet the basic hermeneutical issue at stake turns on the fact that no modern biblical theologian can function without some other conceptual framework. Much of the modern search for the recovery of only internal biblical categories has been extremely naive. Rather the crucial hermeneutical issue turns on how well one can hear and understand the biblical witness even through the time-conditioned human categories which each interpreter has inherited or adopted. A study of Thomas is invaluable in seeing to what extent the author was able to adjust his philosophical perspective to the uniquely biblical message and in the process, cause his own alien categories actually to serve toward the illumination of the biblical text».

45 Charles Raith II, “Aquinas on Paul's Use of the Old Testament: The Implications of Participation”, *Logos* 18 (2015) 2: 66–87.

46 María Teresa Enriquez and Jorge Martín, Montoya. “Imperium and causality in Thomas Aquinas”, *Scientia et Fides* 1(2021): 329–355.

approach to the biblical text: his interpretation focused not so much on the “words” of the Book of Isaiah as it did on the “substance”, that is, the event itself. In his work as a commentator, Aquinas tried to proceed from the words to the events which they described, overcoming the dualism that had still existed in Augustine by adopting Aristotle’s methods.

Childs notes that there has been criticism of Thomas’s use of intertextuality, which may be perceived as mechanical and naïve, especially when Thomas moves from literal to figurative interpretation. Perhaps this criticism—as was the case with twentieth-century exegetes—stems from the historicism that has emerged as a trend in hermeneutics and only accepts connections between actions explicitly intended by the human author. For Thomas, however, the Bible is not an ordinary book of Middle-Eastern wisdom but a testimony to Revelation. Similarly, Childs critically addresses the practice—so common in St. Thomas’s biblical commentaries—of placing biblical quotations next to one another, often without any commentary, at the end of an explanation, which Childs calls an «ontological interpretation» (p. 160), forcing readers to reflect on the “nature” (substance) of events and opening them to a new understanding. A similar function is also served by the *notandum* in the structure of the commentaries. Childs thoroughly analyses Thomas’s *modus operandi* and observes that he «quite correctly distinguishes the genre of biblical books of the Old Testament» (p. 161). The author underlines a certain intent present in Aquinas’s commentaries to briefly recount the “essence” (e.g., of a prophecy) and the relationship between sense vision and sense in the prophet’s text before relating it to the passage that Thomas is commenting on. This is a complicated issue because Thomas—along with the Church Fathers—did not seem to distinguish between biblical and systematic theology, and yet he asked questions about the biblical author’s intention and about theological issues which were not expressly intended (as would be typical of systematic theology). For Thomas, however, as Levering notes, this distinction would mean artificially dividing one theological process into two⁴⁷.

Another issue addressed by the Protestant exegete is the fact that many meanings may be present in the literal sense of one passage. Contrary to modern suspicions, he argues, St. Thomas did not directly accept an understanding of literal sense as «that which commands communal assent». As Childs notes, «Thomas’s careful attention to the ontological force exerted by the subject matter itself (its *res*)» contradicts Eugene Rogers’s and Stephen Fowl’s claims (p. 164). Aquinas was also far from hermeneutical indeterminacy due to his

47 Matthew Levering, “Ecclesial Exegesis and Ecclesial Authority: Childs, Fowl, and Aquinas”, *The Thomist: A Speculative Quarterly Review* 69 (2005) 3: 407–467.

strong reliance on the ontological *res*, which allowed him considerable freedom in establishing the spiritual sense without pushing him into the realm of blurred meanings. Nevertheless, it has been noted—as emphasised by Y. Congar in the past—that disregarding biblical categories and using philosophical ones (such as the Aristotelian understanding of science or wisdom) in their place leads to difficulties in identifying the literal sense. Admittedly, however, this criticism loses its edge when one considers the emphasis on the *res* that Childs has observed and that Congar seems not to have fully grasped⁴⁸.

4.4. CHRISTOPHER SEITZ

References to Thomas Aquinas can also be found in Christopher R. Seitz's commentary on the Letter to the Colossians⁴⁹. Aquinas is mentioned nearly ten times in the book, and the author not only invokes his interpretations (with multiple direct quotations from Aquinas's biblical commentaries) but also points out the things that Thomas omitted in his explication of the biblical text. Seitz emphasises Aquinas's unique style that can be seen in his reading of St. Paul and notes the fact that he combines passages from the letter into larger wholes (e.g., Colossians 2:5–7) in order to establish a structure, which is an important hermeneutical element in scholastic Bible studies (here, the author directly refers to Aquinas's *divisio textus*). In addition, Seitz invokes Thomas's ideas in the context of reading «elements of the universe» (in a way that puts focus on secondary causes and blends primary and secondary ones) and in reference to the saints who lived before Christ. Here, he points to Aquinas's tendency to quote other passages and establish interpretational contexts.

What seems even more important is that Seitz emphasises the value of the tradition of reading Sacred Scripture that makes exegesis a communal project, following the ideas of St. Irenaeus, who spoke of the necessity of a rule of faith (his proposed metaphor being that of a mosaic, whereby knowledge of the whole is needed to understand the arrangement of the pieces). According to Seitz, this doctrine contains the clarifying principle that guides the exegete towards a coherent reading of Scripture as a unified witness, thus making for a comprehensive interpretation—a view that would later be challenged by the modern approach that advocates for a departure from the classical doctrine by

48 This was a general evaluation of the biblical exegesis of the entire scholastic tradition, cf. Yves Congar, *A History of Theology*, transl. and ed. by H. Guthrie (Garden City: Doubleday, 1968), 139.

49 Christopher R. Seitz, *Colossians: Brazos Theological Commentary on the Bible* (Grand Rapids: Brazos Press, 2014).

claiming that it distorts the meaning of Scripture. Postmodernism—the critique of critics—believes that the interpretational framework is inevitable, but looks for it in the tensions and divisions (e.g., of a social nature) present in the historical events recounted by the biblical author.

Seitz wonders whether the doctrine is a «moldering scrim of antique prejudice» or whether it amplifies the voice of Scripture. The living character of Sacred Scripture means that there is a history of its reception which is not limited to the last 200 years, and yet there appears to be a universal amnesia in that regard. A similar case is that of the historicity of the texts: biblical texts are hermeneutical due to the fact that “original meaning” may refer not only to what was there in the beginning but also to what or whom it has served, and all that with reference not to a single book but to the Bible as a whole.

While Seitz does not directly call upon Aquinas in his hermeneutical assumptions, these assumptions are surprisingly consistent with the latter’s ideas. The emphasis is not only on Aquinas’s interest in the message and content (which is why he omits many details concerning the dating of the letters, their authorship, etc.), but also—and here Seitz quotes Thomas to demonstrate his characteristic approach—on seeing the book in the context of the whole, interpreting it from the perspective of both Testaments and seeing the Church’s interpretation in the arrangement of the letters. Therefore, the history of interpretation has educational value and prevents one from making the mistake of transposing modern-day concepts, such as authorship, onto Paul’s time—as has been suggested by the historical and critical reading. This reduces the importance of the questions—often raised in a radical manner—concerning the differences between the letters, the locations in which they were written and the continuity or lack of it at the theological level, which have been used to argue against Paul’s authorship. Seitz shows the deficiencies of that approach and demonstrates the importance of an ecclesiological reading of all the letters: the «historical Paul» must not be juxtaposed with the «canonical Paul», one of the reasons being that he may have written his letters in the broader context of the administration of his apostolic office (which, in fact, is consistent with St. Thomas’s view). Therefore, reading a single letter in the context of the *corpus Paulinum* appears to be an entirely meaningful endeavour which, as Seitz expressly notes, was in fact practiced by such theologians as Thomas Aquinas. This approach is also reflected by the presence of a prologue (argument) that shows a complete interpretation—similar to the prologues written by Aquinas.

4.5. JOHN BARCLAY

On account of its references to Thomistic exegesis, John Barclay's book *Paul & the Gift* was discussed during a symposium that produced the papers which were later collected in one of the volumes of "Nova et Vetera"⁵⁰. Barclay himself addressed the interpretations and observations in a text which, in a way, offers a record of convergences and divergences that can be helpful in looking at the conceptual framework and at the further paths of convergence of traditions of interpretation.

Barclay recognises the value of Thomas's contextual reading of Paul, similar in his view to that which Martin Luther offered by following this type of reading instead of a "timeless" or universalised one⁵¹. Despite attempts to separate Thomas from the context of his time, there is a time-bound element in his metaphysics that can no longer be maintained today. The key thing, however, is Thomas's effort to inscribe Paul's theology, written «in and for the Gentile mission», into the Aristotelian framework and to include both creation and salvation in that framework. This is the first of the areas in which Barclay recognises Aquinas's exegetical merits. The author notes that the Doctor Angelicus introduced an integrative framework for theology—from the description of original justice to the salvation accomplished by Christ—and thus focused his attention on the same issues as Paul. Nonetheless, he criticises Aquinas for the fact that by doing so, he expanded the original idea in which there had been no pre-fall human being but only the notions of the fall and of being saved. By integrating Paul, Thomas reduced the tensions or even dualisms between nature and grace and between old and new life that had still existed in the Apostle's writings, thus diluting the concepts of discontinuity, change and reversal. According to Barclay, Thomas seems to have been unaware of the fact that Paul had conducted social experiments in the communities, reversing the logic of the wisdom of the world and playing with antitheses. Similar charges were raised at one point by O. H. Pesch, who spoke of making Paul a «professor of theology»⁵². Moreover, Barclay notes that for Paul, the notion of nature had a more cultural connotation (*cf.* 1 Corinthians 11) and was not a coherent concept such as that used by Thomas.

50 M. Dauphinais, *Love as the Law of the Gift: Reading Paul with John Barclay and Aquinas*, "Nova et Vetera", English Edition 17 (2019) 1, 149–181; David V. Meconi, "The Ultimate Gift: The Transformative Indwelling of Christ and the Christian", *Nova et Vetera*", English Edition 17 (2019) 1: 197–213.

51 John M. G. Barclay, "A Thomist Reading of Paul? Response and Reflections", *Nova et Vetera* 17 (2019) 1: 235–244.

52 Otto-Herman Pesch, "Paul as Professor of Theology: The Image of the Apostle in St. Thomas's Theology", *The Thomist* 38 (1974) 1: 584–605.

Despite the above, Barclay believes that Thomas was right to read Paul as someone who had recognised the cosmic order of justice introduced by grace and the transition from incongruity to congruity. As he points out, Thomas's concordance with Calvin concerns his views of sanctifying grace as *gratia gratum faciens*, of final judgment and of the relationship between old and new law. Among the differences, he notes the tendency to read God's righteousness in terms of distributive justice rather than His saving power to right what is wrong, which clashes with Thomas's gentle vision of the operation of God's wisdom in time because Christ comes with a breakthrough by asserting that grace comes to those who are not worthy of it. Here, it appears that by reading the Bible as a "whole", Thomas aims for a comprehensive account rather than concordism; what he does not do is delight over a single passage. What is at stake is not an increase in grace, either, as that would lead to a detachment from a previous life, but a one-time gift: Christ as the one who puts aside the desire to "receive grace upon grace". In general, Barclay argues against a "linear" and "stable" perception of grace and in favour of seeing it as a set of interruptions, a constant renewal in grace.

If there is order in the world, it stems from mercy—as evidenced by the irrational hope for grace that permeates the tragic history of the world. Seeing a gift as something ordered seems to move away from Paul's thinking, which relies on contrasts. As the author admits, his view sometimes «resonates at point with the Thomistic tradition» (p. 241), referring to the view of Divine and human action (as non-conflicting), of God's presence in every human act and of transformation as something integral to salvation rather than added to it. Barclay is not certain whether the Aristotelian-Thomistic anthropology can properly convey Paul's paradoxical language or whether a better relational ontology is needed for Pauline theology.

While Barclay criticises Aquinas's language for speaking of the «infusion of grace» as if it were a substance, this stems from a misunderstanding that is common in Protestant publications, since Thomas treats grace as a *habitus/motus* rather than a substance⁵³. The newness of life that comes with grace is then an eccentric existence for Barclay because it shows who really guides the life of a Christian. Nonetheless, the notion of "life" as a principle of motion in Thomas conveys the exact same idea.

⁵³ Bernhard Blankenhorn, "Double Agency in St. Paul and in St. Thomas Aquinas", *Angelicum* 91 (2014) 1: 127–48.

Barclay notes that Thomas interpreted “flesh” in terms of a physical body, thus moving away from Paul’s understanding of “flesh” as the manner of operation of an entire human person rather than a “part” of that person. Surprisingly, Thomistic ideas concerning “relations” (a characteristic category in Paul’s anthropology) or participation in the life of Christ for a man renewed in grace, although not explicitly invoked by Barclay, are central to his theology. For Thomas, being in Christ is not a metaphysical category, a replacement of one’s nature, but rather a reinforcement and relational redefinition of that nature, to use Barclay’s terms.

4.6. N. T. WRIGHT

Another exegete who implicitly refers to Aquinas’s views is N. T. Wright, especially in his book *After You Believe: Why Christian Character Matters*⁵⁴. While he does not directly cite Aquinas’s texts, his discussion of habits and the virtuous circle shows that Aristotle’s theory of virtue is not the proper goal in Christianity and that it is the *telos* discovered in the Biblical vision that gives meaning to the Aristotelian perspective on virtue (in that respect, he distinguishes three stages: aiming at a worthy goal, figuring out the steps to reach it and internalising those steps as second nature). The objective is to remain faithful not to who we are now but to who Jesus wants us to become, and the measure of virtue is not its effect but the meta-answer to the question of what virtues are in the first place. This approach is clearly close to Aquinas, who was not a simple recipient of Aristotle’s thought; here, virtue is construed on the basis of the teaching of St. Augustine and of his perception of *virtus*. At the same time, pointing to Scripture as the point of reference for virtue means recognising that metaphysics and the Bible are integrated in Thomas’s philosophy.

Wright’s attempt to understand why it is important to uphold moral behaviour and character brings him to face the same fundamental soteriological issues as those which Aquinas dealt with: the motivation is not the fear of hell but the promise of becoming fully oneself in Christ. The goal is to discern the biblical framework that points to the redemption of all creation, to embrace transformation instead of sanctioning the status quo. Our habits and practices anticipate this ultimate goal of creation and contribute to its attainment. The convergences with Aquinas’s theology are striking, though tacit.

54 Nicholas T. Wright, *After You Believe: Why Christian Character Matters* (New York: HarperOne, 2010).

V. CONCLUSIONS

If the central idea of Biblical Thomism is the “integration”⁵⁵ of tradition and speculation, of the Bible and metaphysics, then this integration is also taking place in relation to the Protestant tradition. As a matter of fact, this can be noticed in many publications that present the ecumenical efforts towards a shared reflection on the biblical text that come from the Protestant and Thomistic theologies. In the publications analysed above, written by theologians who represent different currents of contemporary Protestantism, one may observe various models of interaction with Aquinas: inspiration, inclusion of direct quotations reflecting Aquinas’s views on a given passage, resonance (convergence of ideas), or dispute. Protestant exegesis emphasises the value of exegetic reliance on the literal sense and the merits of Thomas’s hermeneutic that reads Scripture as a whole. While Aquinas’s lack of familiarity with the original text is held as a weakness, the general correctness of his interpretations (which can be credited to his perspective of salvation history) is also underlined.

For many contemporary Protestant exegetes, Thomas’s exegesis is valuable but requires a stricter theological focus so as to offset the “Aristotelisation” of the scriptural text. The categories that he uses are not purely biblical—for example, wisdom is interpreted in Aristotelian terms. Nonetheless, this does not have to be a drawback; instead, it may mean a conviction of the value of the *res* as a credible message that takes into account the *scientia*. The Bible remains in dialogue with culture; it has not been cut out of the latter and frozen like an exhibit (or like an organ in an autopsy). What Thomas finds important is to abandon the reductionism that reveals the fullness of the mystery in too narrow terms.

A potential problem in interpreting Aquinas is the fact that he tends to be perceived through the lens of later theological disputes and that these disputes are transposed onto (or expected to be addressed in) his practice of biblical commentary. And yet, it is that practice that offers an opportunity to discover Thomas as a biblical scholar immersed in the flow of the Word of God and not merely as the author of scholastic syntheses⁵⁶.

55 Piotr Roszak, “Text, Method, or Goal? On What Really Matters in Biblical Thomism”, *Religions* 14 (2023) 1, 3.

56 I would like to express my gratitude to Professor Matthew Levering for all his suggestions and recommendations regarding this topic.

This research was funded in part by National Science Centre, Poland, 2019/35/B/HS1/00305. For the purpose of Open Access, the author has applied a CC-BY public copyright licence to any Author Accepted Manuscript version arising from this submission.

REFERENCES

- Baglow, Christopher. T. *“Modus Et Forma”: A New Approach to the Exegesis of Saint Thomas Aquinas with an Application to the Lectura super Epistulam ad Ephesios* (Rome: Editrice PIB, 2002).
- Barclay, John M. “A Thomist Reading of Paul? Response and Reflections”, *Nova et Vetera* 17 (2019) 1: 235–244.
- Barth, Markus. *Ephesians: Translation and Commentary* (New York: Doubleday, 1974).
- Beckwith, Francis J. *Never Doubt Thomas: The Catholic Aquinas as Evangelical and Protestant* (Waco: Baylor University Press, 2019).
- Blankenhorn, Bernhard. “Double Agency in St. Paul and in St. Thomas Aquinas”, *Angelicum* 91 (2014) 1: 127–148.
- Blankenhorn, Bernhard. *Locating a Theology of Revelation in the Works of Saint Thomas Aquinas*, in R. Barron – S. W. Hahn – J. R. A. Merrick (eds.), *Engaging Catholic Doctrine: Essays in Honor of Matthew Levering* (Steubenville: Emmaus Academic, 2023).
- Bockmuehl, Markus. *Aquinas on Abraham’s Faith in Romans*, in M. Levering – M. Dauphinais (eds.), *Reading Romans with St. Thomas Aquinas* (Washington: Catholic University of America Press, 2012).
- Cavalli, Francis B. *Aquinas and Calvin on Predestination: Is There Any Common Ground?* “Reformed Faith and Practice”, <https://journal.rts.edu/article/aquinas-and-calvin-on-predestination-is-there-any-common-ground/>
- Childs, Brevard S. *Biblical Theology of the Old and New Testaments: Theological Reflection on the Christian* (Minneapolis: Fortress Press, 1993).
- Childs, Brevard S. *The Struggle to Understand Isaiah as Christian Scripture* (Grand Rapids: Eerdmans, 2004).
- Congar, Yves. *A History of Theology*, transl. and ed. by H. Guthrie (Garden City: Doubleday, 1968).
- Dauphinais, Michael. “Love as the Law of the Gift: Reading Paul with John Barclay and Aquinas”, *Nova et Vetera, English Edition* 17 (2019) 1: 149–181.
- Enriquez, María Teresa and Jorge Martín, Montoya. “Imperium and causality in Thomas Aquinas”. *Scientia et Fides* 1(2021): 329–355. <https://doi.org/10.12775/SetF.2021.013>
- Geisler, Norman. *Thomas Aquinas: An Evangelical Appraisal* (Grand Rapids: Baker Book House Publishing, 1991).
- Giambrone, Anthony. *Aquinas between Abelard and Erasmus: A Brief Ressourcement of Thomistic Theology of Biblical Translation*, in R. Barron – S. W. Hahn – J. R. A. Merrick (eds.), *Engaging Catholic Doctrine: Essays in Honor of Matthew Levering* (Steubenville: Emmaus Academic, 2023), 107–163.
- Harkins, Franklin T. *Docuit Excellentissimae Divinitatis Mysteria: St. Paul in Thomas Aquinas*, in S. Cartwright (ed.), *A Companion to St. Paul in the Middle Ages* (Leiden: Brill, 2013), 235–263.

- Helm, Paul. *Nature and Grace*, in M. Svensson – D. VanDrunen (eds.), *Aquinas Among the Protestants* (Oxford: Blackwell, 2018), 229–247.
- Hill, Wesley. *Paul and the Trinity: Persons, Relations, and the Pauline Letters* (Grand Rapids: Eerdmans, 2015).
- Holmes, Jeremy. *Participation and the Meaning of Scripture*, in P. Roszak – J. Vijgen (eds.), *Reading Sacred Scripture with Thomas Aquinas: Hermeneutical Tools, Theological Questions and New Perspectives* (Turnhout: Brepols, 2015).
- Izquierdo, Cesar. *Parádosis: estudios sobre la tradición* (Pamplona: Eunsa, 2006).
- Levering, Matthew. *Paul in the Summa Theologiae* (Washington: Catholic University of America Press, 2014).
- Levering, Matthew. “Ecclesial Exegesis and Ecclesial Authority: Childs, Fowl, and Aquinas”, *The Thomist: A Speculative Quarterly Review* 69 (2005) 3: 407–467.
- Levering, Matthew. *Augustine and Aquinas on the Good Shepherd: The Value of an Exegetical Tradition*, in M. Dauphinas – B. David – M. Levering (eds.), *Aquinas the Augustinian* (Washington: Catholic University of America Press, 2007), 205–242.
- Levering, Matthew. *Participatory Biblical Exegesis: A Theology of Biblical Interpretation* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2008).
- Levering, Matthew. *Scripture and Metaphysics: Aquinas and the Renewal of Trinitarian Theology* (Oxford: Blackwell, 2004).
- Levering, Matthew. *The Scriptures and Their Interpretation*, in L. Ayres – M. A. Volpe (eds.), *The Oxford Handbook of Catholic Theology* (Oxford: Oxford University Press, 2019), 42–54.
- Levering, Matthew. *Was the Reformation a Mistake? Why Catholic Doctrine Is Not Unbiblical* (Zondervan, Grand Rapids, 2016).
- Mansini, Guy. “Without Me You Can Do Nothing”: *St. Thomas with and without St. Augustine on John 15:5*, in M. Dauphinas – B. David – M. Levering (eds.), *Aquinas the Augustinian* (Washington: Catholic University of America Press, 2007), 159–180.
- Martens, John W. *Aquinas, Modern Biblical Exegesis and Dei Verbum*, “America Magazine”, <https://www.americamagazine.org/content/good-word/aquinas-modern-biblical-exegesis-and-dei-verbum/>.
- Meconi, David V. “The Ultimate Gift: The Transformative Indwelling of Christ and the Christian”, *Nova et Vetera*, *English Edition* 17 (2019) 1: 197–213.
- Muller, Richard A. *Post-Reformation Reformed Dogmatics: The Rise and Development of Reformed Orthodoxy, ca. 1520 to ca. 1725* (Grand Rapids: Baker Academic 2003).
- Nannini, Andrea and Marcin Trepczyński. “In principio”: The Metaphysical Exegesis of John 1:1 by Albert the Great, Bonaventure and Thomas Aquinas”. *Biblica et Patristica Thoruniensia* 2(2022): 41–54. <https://doi.org/10.12775/BPTh.2022.009>.
- Pesch, Otto-Herman. “Paul as Professor of Theology: The Image of the Apostle in St. Thomas’s Theology”, *The Thomist* 38 (1974) 1: 584–605.

- Raith II, Charles. "Aquinas on Paul's Use of the Old Testament: The Implications of Participation", *Logos* 18 (2015) 2: 66–87.
- Roberts, Dewey. *Aquinas Is Not A Safe Guide For Protestants: Reading Aquinas with care and caution*, "The Aquila Report", <https://theaquilareport.com/aquinas-is-no-safe-guide-for-protestants/>
- Roszak, Piotr. "Exegesis y metafísica. En torno a la hermenéutica bíblica de santo Tomás de Aquino", *Salmanticensis* 61 (2014): 301–323.
- Roszak, Piotr. "Text, Method, or Goal? On What Really Matters in Biblical Thomism", *Religions* 14 (2023): 1, 3. <https://doi.org/10.3390/rel14010003>
- Salgado, Jose-Manuel. "Eclesialidad y salvación según B.-D. de La Soujeole", *Scripta Theologica* 2(2022), 369-394. <https://doi.org/10.15581/006.54.2.369-394>
- Seitz, Christopher R. *Colossians: Brazos Theological Commentary on the Bible* (Grand Rapids: Brazos Press, 2014).
- Sipling, William. *Aquinas as Evangelical Historical-Critical Biblical Commentator: Hebrews 6:1-12*, in *Aquinas the Biblical Theologian Conference*, Ave Maria University, Ave Maria, FL, February 2, 2019.
- Stiltner, Brian. "Who Can Understand Abraham? The Relation of God and Morality in Kierkegaard and Aquinas", *The Journal of Religious Ethics* 21 (1993) 2: 221–245.
- Sytsma, David S. *Thomas Aquinas and Reformed Biblical Interpretation: The Contribution of William Whitaker*, in Manfred Svensson – David VanDrunen (eds.), *Aquinas Among the Protestants* (Oxford: Blackwell, 2018).
- Sytsma, David. S. *Sixteenth-Century Reformed Reception of Aquinas*, in M. Levering – M. Plested (eds.), *The Oxford Handbook of The Reception of Aquinas* (Oxford: Oxford University Press, 2021).
- Wright, Nicholas T. *After You Believe: Why Christian Character Matters* (New York: HarperOne, 2010).

Piotr Roszak
 Facultad de Teología
 Nicolaus Copernicus University
 C/ Gagarina, 37
 87100 Toruń (Polonia)
<https://orcid.org/0000-0002-2723-2667>



Doi: <https://doi.org/10.17398/2340-4256.18.377>

ACQUIRED JUSTICE AND INFUSED JUSTICE ACCORDING TO LEONARDO POLO*

JUSTICIA ADQUIRIDA Y JUSTICIA INFUSA SEGÚN LEONARDO POLO

JUAN FERNANDO SELLÉS
Universidad de Navarra

GONZALO ALONSO-BASTARRECHE
Universidad de Navarra

Recibido: 20/02/2021

Aceptado: 23/06/2021

ABSTRACT

This paper discusses the conception of Justice, both acquired and infused, in Leonardo Polo's thought, in comparison with Aquinas' view. It is widely assumed in Christian Thought that through the will effort, one acquires the virtue of justice, while infused justice comes from God's grace. Acquired justice is a virtue of the will, and God's infused justice is also received in the will. Inspired in Thomist systematization, Polo distinguishes justice's integral elements, its subjective types, and its potential

* Translated from Spanish by John Branya (professor in Strathmore University, Kenya) and Mathew Otieno (Freelance writer, Kenya).

elements. The integral elements are two: to give each one her due when he lacks it, and not to take away one's belongings, its subjective types are the commutative, legal, and distributive justice. Justice potential elements have to do when one cannot pay what one owes, or when one is not obliged to satisfy the other's right. We shall also see how infused justice improves each of these parts of acquired justice. In contrast with Aquinas, from Leonardo Polo's anthropology the virtue of justice is superior to the virtue of prudence.

Keywords: Acquired Justice, Infused Justice, Person, Prudence, Virtue, Will.

RESUMEN

Este trabajo expone la concepción de Leonardo Polo sobre la justicia, tanto la adquirida como la infusa; en comparación con la visión de Tomás de Aquino. Es ampliamente asumido en el pensamiento cristiano que uno adquiere la virtud de la justicia mediante el esfuerzo de su voluntad, mientras que la justicia infusa procede de la Gracia de Dios. La justicia adquirida es una virtud de la voluntad, y la justicia infusa es también recibida en la voluntad. Inspirado en la sistematización tomista, Polo distingue entre los elementos integrales de la justicia, sus partes subjetivas y sus elementos potenciales. Los elementos integrales son dos dar a cada uno lo suyo cuando le falta, y no apropiarse de su propiedad. Las partes subjetivas son la justicia conmutativa, la legal y la distributiva. Los elementos potenciales de la justicia aparecen cuando uno no puede pagar lo que debe, o cuando no está obligado a cumplir un derecho ajeno. También se explica de qué manera la justicia infusa incrementa cada una de estas partes de la justicia adquirida. En contraste con Tomás de Aquino, desde la antropología de Polo la virtud de la justicia es superior a la virtud de la prudencia.

Palabras clave: Justicia adquirida, justicia infusa, persona, prudencia, virtud, voluntad.

Since the *Institutions* of Justinian defined it as “the constant and perpetual will to render to each his due”, justice is commonly understood as the willingness or disposition to give each one her own. Such a disposition is not natural. Every man naturally prefers her own good to what is foreign and would rather retain what he has instead of giving it to others. “Justice is an indispensable habit because the human will naturally tend to the good but does not naturally tend to the good of others. That good exceeds the natural capacity, as each one craves her own good. In other words, justice and the inclination to happiness are divergent,

so that without an over-added virtue the will could not carry out righteous acts. Therefore, although justice is a virtue of the will, it cannot be explained from it, as it exceeds its natural inclination. This is why it is necessary the help of the natural law so that the will can, according to this virtue, tend to goods that are foreign to their natural inclination.”¹ This last forces us to accept that justice is not a natural disposition but acquired, that is, a virtue.

I. JUSTICE AS A VIRTUE

To acquire the virtue of justice, one would have to override the natural inclination of her own will and overcome himself. Justice, therefore, requires the virtue of fortitude (strength of character) and temperance. Since justice is the perfect virtue and it is not a natural tendency, it is a virtue of mature people; while the immature people tend to take justice on their own hands.² It should be noted that temperance and fortitude are easier to teach and acquire than justice and thus precede it. Therefore, both should be practised by children and young people, since it would be challenging to practise justice without them.³ One knows that justice is present when reasonableness is lived.⁴

For Polo, “the hardest thing is to give. We often think that giving is the easiest act but giving is the most difficult. It demands the highest use of intelligence because if the gift is not good for the other, it is not a gift. I mean,

1 Leonardo Polo, *Antropología Transcendental*, in *Obras Completas*, vol. XV (Pamplona: Eunsas, 2015), 465. “Giving each one his/her own is exactly the capacity to accept that the subjectively own –my own– is not more important than what belongs to others and that I owe them. And as the most proper of each one is happiness (the voluntary possession of good) it turns out that justice is the capacity to be interested in the happiness of others, to nod to it without subordinating it to merely individual conveniences.” Leonardo Polo, *Filosofía y economía*, in *Obras Completas*, vol. XXV (Pamplona: Eunsas, 2015), 177.

2 See Aristotle, *Nicomachean Ethics* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2014), X, 1179 b 25-30.

3 “The key to raise a child must be training in virtues. It is advisable to start with *Temperance* and then by the *Fortitude*, before educating in *Prudence* and in *Justice*, which is advisable to relegate it for a little later”. Leonardo Polo, *El hombre en la historia. Ayudar a crecer. Antropología de la acción directiva*, in *Obras Completas* vol. XVIII (Pamplona: Eunsas, 2019), 192. Something similar has been proposed by recent developments in character and virtue education, considering the stages of moral development (see James Arthur, Kristján Kristjánsson, Tom Harrison, Wouter Sanderse, and Daniel Wright, *Teaching character and virtue in schools* (New York: Routledge, 2016). Cf. Juan Fernando Sellés y Gonzalo Alonso-Bastarache. “Si la fidelidad es solo una virtud o algo más según Leonardo Polo”, *Cauriensia* 17 (2022): 565-584.

4 Reasonableness, the traditional *epikeia*, is “an important virtue which tends to apply justice with sanity or moderation, that is, following the spirit of the law rather than its letter. It also makes one careful not to be swayed by subjective motives, like anger, revenge, or sympathy and, in an impartial way, to use the flexibility prudence gives. Law enforcement should always be prudent.” Polo, *El hombre en la historia. Ayudar a crecer. Antropología de la acción directiva*, 219.

if I do not put myself in the place of the other, I do not know how to give.”⁵

As is implicit in its definition, justice involves three aspects: the one who gives, what he gives, and the one who receives it. It is good to give things to people because the human person, unlike other natural beings, above being possessive, is donative. Justice is rooted on both capacities, firstly the capacity of having⁶, but the capacity of giving is superior to it: “man was made more for giving than for asking”⁷ i.e., every human initiative is, at heart, an initiative of giving: the initiative of receiving is not primary. “Having the initiative is the same as giving, and the terminus of the initiative is the same as receiving. Therefore, for the priority of giving over receiving to not take place, it would be necessary that the human conduct directed toward others be only reactive and not a true initiative. But in that case no one would receive anything. Thus, it must be concluded that initiative must be fostered if distributive justice is aspired to.”⁸

It is good to give because giving is a manifestation of personal love. Moreover, one gives or provides in the expectation that the gift will be accepted, which makes giving dependent on the acceptance. As a result, “accepting” is superior to “giving”. Without acceptance, there is no room for giving. It opens the door to new donations. It is thus the highest manifestation of personal love. But accepting is not the same as receiving. One receives things, but one accepts people.⁹

Acquired justice can grow or decline, like the other moral virtues and any other attribute of human life. “The virtues are never sufficiently acquired. In

5 Leonardo Polo, *Persona y Libertad*, , In *Obras Completas*, vol. XIX (Pamplona: Eunsa, 2017), 174.

6 Leonardo Polo, *La esencia del hombre*, in *Obras Completas*, vol. XXIII (Pamplona: Eunsa, 2015), 39.

7 Leonardo Polo, *Rich and Poor: Equality and Inequality* (South Bend, IN: Leonardo Polo Institute of Philosophy Press, 2017), 24.

8 Polo, *Rich and Poor*, 26. For a larger explanation of the distinction between possession and donation, see Leonardo Polo, *Having, Giving, Hoping* (South Bend, IN: Leonardo Polo Institute of Philosophy Press, 2022 –in press–). It is important to note that, for this reason, the entrepreneur is a very important agent of social justice. The entrepreneur freely takes risks to produce something valuable and distributes it. “Risk does not mean insane daring or political arbitrariness or revolutionary terrorism. It means not accepting the primacy of the market, but rather becoming aware that supply is previous to demand and to be ready to establish a market.” Polo, *Rich and Poor*, 25. Polo’s insightful reflections on the primacy of supply over demand have been discussed by Alex Chafuen, “A Philosopher for Supply Side Economics Tackles Inequality”, *Forbes.com*, July 25, 2018. <https://www.forbes.com/sites/alejandrorochafuen/2018/07/25/a-philosopher-for-supply-side-economics-tackles-inequality/?sh=437d97ab5bf4>.

9 It can be said that the underdeveloped countries, the university crisis and the dissolution of families are due to a reluctance to offer, and weak offers come from de-personalisation.

other words, moral habits are acquired through the repetition of acts. Man becomes righteous; that is, he gains the virtue of justice when he performs righteous deeds. Nevertheless, there is always the possibility of committing an unfair act, just as there is the possibility of becoming more just. But if virtue, the moral habit, can grow, then it has a clear potential character because, despite being a perfection, it is not its complete perfection. Compared to the increased virtue yet to be developed, the current virtue is potential. Therefore, there is no final degree of virtue or vice.”¹⁰

Justice is a virtue that increases the swiftness of the will. Injustice is the vice that weakens it. Consequently, the one who commits an injustice primarily damages himself from within, in her own will. Committing an injustice decreases the power of the will and, consequently, weakens the person. The change on the person caused by her actions is the basis of ethics. As Polo puts it, “if nothing happens to me (and not just that eventually I will be put in jail) when I do something bad, if by the very act of having done it I am not the first victim of the act, in short, if there is no real dimension in me that is the first target of an act which I do, then one may speak of good or evil acts only in a transitive sense. The ethical judgment would follow hedonistic criteria, which would pit victims and tyrants in endless conflict.”¹¹ That is why it is preferable to suffer injustice rather than commit it, as Socrates put it.¹²

Nevertheless, according to Polo, ethics is second in the order of sciences to transcendental anthropology.¹³ Ethics is a manifestation in the powers of the

10 Leonardo Polo, *Nominalismo, idealismo y realismo*, in *Obras completas* vol. XIV (Pamplona: Euns, 2016), 164.

11 Leonardo Polo, *Ethics. A Modern Version of Its Classic Themes* (Manila: Sinag-Tala Publishers, 2008), 52.

12 See Leonardo Polo, *Ethics*, 51-55; *Having, Giving, Hoping; El hombre en la historia. Ayudar a crecer. Antropología de la acción directiva*, 396; *Antropología trascendental*, 457; *Persona y Libertad*, 98; *La esencia del hombre*, 52; *Epistemología, creación y divinidad*, In *Obras Completas*, vol. XXVII (Pamplona: Euns, 2015), 133.

13 Like Aquinas and most of classical thinkers, Polo considers that ethics must be grounded on anthropology, see Juan Fernando Sellés, “The Anthropological Foundation of Ethics and its Dualities”. *Journal of Polian Studies* 1 (2014): 47-77; and *Anthropology for Rebels* (Nairobi: Strathmore University Press, 2010), 145-200. For a deeper discussion, see also Juan Fernando Sellés, “La distinción entre la antropología y la ética”, *Studia Poliana* 13 (2011): 119-154; Juan Fernando Sellés, *Los hábitos adquiridos. Las virtudes de la inteligencia y la voluntad según Tomás de Aquino* (Pamplona: Cuadernos de Anuario Filosófico, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1991); Juan Fernando Sellés, *Conocer y amar* (Pamplona: Euns, 2000); “La sindéresis o razón natural como la apertura cognoscitiva de la persona humana a su propia naturaleza. Una propuesta desde Tomás de Aquino”, *Revista española de filosofía medieval*, 10 (2003): 321-334; Idoia Zorroza, “Justice and Dominion in Light of Transcendental Anthropology”, *Journal of Polian Studies* 1 (2014): 93-104; Urbano Ferrer, “El anclaje antropológico de la ética: dos contribuciones relevantes”. *Studia Poliana*, 17 (2015): 191-207.

human essence (intelligence and will) of what has already been freely accepted, for better or worse, at the level of the personal act of being. Since the will is a power at the essential level of man, it cannot be damaged by an act of injustice unless that act is accepted at the personal level, the act of being.

II. POLO'S TRANSCENDENTAL ANTHROPOLOGY AND THE HIERARCHY OF VIRTUES

Leonardo Polo distinguishes three levels of the human person. First, the natural level, common to the animals, essentially biological and lower level psychological. Second, the essential or human level, distinguishes the human beings from the animals, but is common to all humans and comprises the intelligence and will as its powers. Finally, the personal level, which is the individuals' act of being, and is unique and unrepeatable, what makes each person valuable on its own.

The personal act of being is, in Polo's transcendental anthropology, the level of the four personal transcendentals. The four personal transcendentals are a novelty introduced by Leonardo Polo. In a similar way that the ontological transcendentals apply to all beings, without distinction, i.e., transcend all differences, the personal transcendentals apply to all persons and only persons. The transcendentals are different ways of watching the same reality, the personal act of being. They therefore are above the human Powers, intelligence and will. The four personal transcendentals are co-existence with, personal freedom, personal knowledge, and personal love.¹⁴

All acquired moral virtues depend on the activation of the intelligence and the will by the natural habit of synderesis, since synderesis is, as Aquinas stated, the habit of the first moral principles, an habit of the human person, not acquired but innate.¹⁵ "The moral virtues relate to their origin in the synderesis that presides them. This is especially clear in prudence. That is why prudence (pro

¹⁴ For a deeper understanding of the personal transcendentals see Leonardo Polo, *Why a Transcendental Anthropology?* (South Bend, IN: Leonardo Polo Institute of Philosophy Press, 2016); Sellés J.F., *Anthropology for Rebels*, 209-226; Craig Iffland, Juan Fernando Sellés, "Who Is Man. Polo and Personhood". *Journal of Polian Studies* 4 (2017): 27-44; Blanca Castilla, "The Notion of Person and a Transcendental Anthropology, from Boethius to Polo". *Journal of Polian Studies* 4 (2017): 81-118; and Polo., *Antropología Transcendental*, 229-279.

¹⁵ See *Summa Theologiae*, I, q. 79, a. 12, co; also *In II Sententiarum*, d. 24, q. 2. a. 3. See also Sellés, "La sindéresis o razón natural", and Francisco Molina, *La sindéresis* (Pamplona: Cuadernos de Anuario Filosófico, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1999).

videre) is described as surveillance of the means. In turn, justice highlights what the synderesis has of righteousness. Fortitude and temperance show the balance that synderesis introduces in human life.”¹⁶ According to Polo, synderesis is also the highest innate habit at the essential level of the triadic structure of the person¹⁷. It is natively active, not potential. Although its clarity can increase or decrease throughout life, it does not lose its natural light during one’s life.

Within the frame of Polo’s anthropology, synderesis is influenced by two of the four personal transcendentals. These two are knowing and loving, being the transcendental love superior to the transcendental knowledge. This anthropological frame implies a new criterium for the hierarchy of the virtues according to its subject: the highest virtue is not the closest to reason or intelligence, as it was in Aquinas,¹⁸ but the closest to the act of being, and inside the act of being, the closest to transcendental love.

The transcendental personal love is the support of justice “justice... must come from love” through each of the facets of synderesis.¹⁹ In turn, the transcendental personal knowledge is the support of the virtue of prudence.

Polo assumes the classical analytical and systematic study of the distinction of virtues, continuing it with the study of its growth, dependence and connection from a systemic approach: “the growth of virtues explains both their distinction and their systemic character. In other words, a virtue is ‘converted’ in another virtue according to the intensification of the intention of alterity of the voluntary acts through which that virtue is acquired”.²⁰ That is, a virtue is converted in another virtue according to how much does it relate to a different object than the voluntary agent: that is, to means rather than ends, and to different persons.

From this point of view, justice is superior to prudence: “it is clear that the intention to help another person, characteristic of the righteous acts is superior to

16 Polo L., *Epistemología*, 133.

17 See Polo., *Why a Transcendental Anthropology; Antropología Transcendental*, 281-530; Sellés, J. F., *Anthropology for Rebels*, 209-226.

18 See Aquinas, *S.Th.*, I-II, q. 66, a. 1, co.; a.4, co (for the hierarchical superiority of rational habits to moral virtues, see also q. 66, a.3, co.).

19 See Polo., *Epistemología*, 304.

20 Polo, *Antropología Transcendental*, 463. The Polian notion of *intentionality of otherness* is considered here in the easiest way: “in classical philosophy the distinction between intelligence and will is taken from the distinct intentionality of its acts. The intentionality of the intellectual acts is by likeness, while that of the voluntary acts points to the other. According to likeness, one knows the truth, and according to otherness, one tends to the good.” Leonardo Polo, “Friendship in Aristotle”, , in *Journal of Polian Studies* 1 (2014): 13. For a deeper development of the Polian notion of “intention of alterity”, see Polo, *Antropología Transcendental*, 412-430.

that of prudent acts, which are about means rather than ends. Righteous acts are about ends, through the means... In describing the virtue of justice as the constant and perpetual will to give each one her own, the notion of the righteous is established, i.e., the correspondence between rights and duties. But that correspondence occurs only between people. Therefore, the virtue of justice is superior to the virtue of prudence, which it raises at its own level as exchanges and distributions refer to means.”²¹ In other words, “the virtue of the prudence is acquired through the repetition of elective acts and culminates in what is called *imperium*, which is the intermediate step from election to action. The action simultaneously modifies the agent, who thereby acquires the virtue of justice.”²² “According to this criterion, prudence is ‘converted’ into justice, and justice in friendship. Therefore, instead of talking about potential parts of each virtue, it is preferable to admit that the inferior virtues are elevated according to what I call their conversion: justice is prudent, and friendship is prudent and fair, but not the other way round; for example, before its elevation, prudence is not fair.”²³

This seems contradictory with Aquinas’ hierarchization of virtues according to their proximity to reason or intelligence, especially with the superiority of prudence to justice. However, strictly considered, Polo’s criterion is based on a systemic approach to the growth and interdependence of virtues, thus *a priori* complementary to that Thomist analytical differentiation of virtues. And this Polian argument is based on Thomist claims that the virtue of justice is always referred to others, that the common good is superior to the individual good²⁴, and that the virtue of prudence or *recta ratio agibilium*²⁵, is referred to the means²⁶. We think this Polian systemic approach makes deeper sense of the Aristotelian thesis that “justice then in this sense is perfect virtue, though with a qualification, namely that it is displayed towards others. This is why justice is often thought to be the chief of the virtues (...) In justice is all virtue found in sum. And justice is perfect virtue because it is the practice of perfect virtue; and perfect in a special degree, because its possessor can practise his virtue towards others and not merely by himself. (...) Justice alone of the virtues is ‘he good of others,’ because it does what is for the advantage of another. (...) so the best is not he who practises virtue in regard to himself but he who practises it towards others; for that is a difficult task. Justice in this sense then is not a part of virtue, but the whole of virtue; and its opposite Injustice is not a part of vice

21 Polo, *Antropología trascendental*, 467-8.

22 Polo L. *Antropología Trascendental*, 450.

23 Polo., *Antropología Trascendental*, 463.

24 See Aquinas, *S.Th.*, II-II, q. 58, a. 2. See also Aristotle, *Nicomachean Ethics*, V, 1130 a 5.

25 See Aquinas, *S.Th.*, I-II, q. 57, a. 4, co.

26 See Aquinas, *S.Th.*, II-II, q. 47, a. 7, co; q. 52, a. 3, s.c.

but the whole of vice”²⁷. Considering this Aristotelian claim, Aquinas is near to subscribe the thesis that analytical difference between virtues does not exclude the systemic conversion of them in justice when says that “the name of legal justice can be given to every virtue, in so far as every virtue is directed to the common good by the aforesaid legal justice, which though special essentially is nevertheless virtually general. Speaking in this way, legal justice is essentially the same as all virtue, but differs therefrom logically: and it is in this sense that the Philosopher speaks”²⁸.

Therefore, according to Polo, justice develops prudence. The fact that justice is a virtue of the will that develops prudence, a habit of reason which requires wise practical judgements, explains why the word ‘justice’ comes from ‘judgment’. Judging is normative.²⁹ There is no human and social action without a rule or regulation, to be more precise, without justice.³⁰ Justice can be considered “the first virtue of social institutions”.³¹

Acquired justice concerns itself with not only means but also how the means are distributed among people. The recipients of the means are not themselves means but are rather far superior to them. “Justice is the un-objectifying virtue that allows us to produce and use things as a means to a superior purpose, taking into account that there are many other persons.”³²

The above indicates that justice allows one to see that the others are also intrinsically perfectible and that the common good does not lie only in the accumulation and ordering of external goods, but rather in virtuous inner growth. “The one who loves justice is moved to help others.”³³

The means, natural and cultural goods, form a *plexus* because they are related³⁴. “Here one finds the root of justice, embedded within human relations

27 Aristotle, *Nicomachean Ethics*, V, 1129 b 25–1130 a 12.

28 Aquinas, *S.Th.*, II-II, q. 58, a. 6, co.

29 “Justice adds to prudence the matter of the law, of the obligation. Being obliged to comply with standards, these rules are related to the law. The *Ius*. These rules have to do with human coexistence. The human being already controls himself by prudence when alone, which is *auriga* (*Kibernetes*, in Greek), but does it control your relationship with others? No, that is done with laws, and the fulfilment of those laws is the virtue of the justice.” Leonardo Polo, *La conexión de las virtudes* (Universidad de Piura (Peru) 15-VIII-1995. Pro manuscript), 25.

30 “Virtue as a rule is justice.” Polo, *La conexión de las virtudes*, 24.

31 Rawls, J., *A Theory of Justice. Revised edition*, Cambridge (MA: Harvard University Press, 1999): 3.

32 Leonardo Polo, *La articulación de lo público y lo privado* (PAD, Universidad de Piura, Lima, 1-IX-1986. Pro manuscript), 12.

33 Polo, *Epistemología*, 302.

34 See Polo, *Having, Giving, Hoping*. This idea was developed by Heidegger in his famous book *Being and Time*.

precisely because man is a being that possesses, a condition that endows him with a title to claim something as his own. The distribution of the *plexus* certainly follows certain criteria of function and of use; but it is a priori possible from the perspective of the definition of human nature that we have proposed. The discussion of the criteria for distributing presupposes a title to claim things as his own.”³⁵ “The distribution criteria are debatable. This is where human justice is primarily rooted.”³⁶ Nevertheless, this title is no way exclusive; it cannot be so because the *plexus* is a totality. To each man or each group some things are ascribed; but it must not be forgotten that these things belong to the *plexus*: they are in it, and they are not *khremata* except when within it.”³⁷

III. THE RELATIONSHIP BETWEEN ACQUIRED JUSTICE AND INFUSED JUSTICE

It can be said that, since synderesis is superior to the moral virtues, it is elevated by a higher and more active Holy Spirit’s gift than the acquired virtues, the gift of Counsel.³⁸ If the acquired moral virtues depend on the increase of the synderesis, they consequently depend on this elevation. Infused justice derives from transcendental personal love elevated by the virtue of charity. In turn, the transcendental personal knowledge is the support of the virtue of prudence, and infused prudence derives from that transcendental raised by the supernatural virtue of faith.

Infused justice boosts acquired justice, but it does not replace or override it. God does not have to give what one can attain by oneself. He supplements what one, through her own effort, has developed. The infused virtues require as their base the acquired virtues. As the adage goes, “grace does not destroy nature but elevates it.”

35 Polo, *Having, Giving, Hoping*.

36 Polo, *Epistemología*, 280. For a discussion on the need of justice in the *plexus*, see Zorroza, “Justice and Dominion”.

37 Polo, *Having, Giving, Hoping*. An understanding of the means would be incomplete if this connection were overlooked. And the immediate consequence of this simple observation is that “the idea of absolute private property is contradictory, because the way human possesses at the corporeal level constitutes, as we have just said, a *plexus* of relationships.” Polo, *Filosofía y economía*, 280.

38 Polo says that “according to the anthropology I have proposed, the location of the Gifts of the Holy Spirit is the following. (...) The *gift of counsel* perfects synderesis, and therefore the virtue of prudence” Polo L. *Epistemología*, 250. According to Aquinas, the *gift of counsel* perfects the virtue of prudence (*S.Th.*, II-II, q. 52, a.2), being the reason that “it is proper to the rational creature to be moved through the research of reason to perform any particular action, and this research is called *counsel*” (*S.Th.*, II-II, q. 52, a. 1, co).

Infused justice respects the correlation between the means and their subordination to people. Moreover, it leads to them be elevated, along with the people who possess them, to be accepted by God.

Similarly, infused justice is corrigible. Just as the human person increases acquired justice by improving the goodness of her will, God increases infused justice. Infused justice adds to the acquired justice that it gives the other more than is due, by accepting her as a child of God.

Grace and sin are based on the transcendental-personal level, because both are, first than a manifestative action, a mark of the person. That is, grace is an elevation of the personal act of being to God, and sin is an offence against the human act of being. From there they influence and manifest themselves through the powers of the human essence; by judging through the acts of reason, and by its righteousness through the acts of the will.

Consequently, infused justice extends the vision of this transcendental order from the human person to the personal God. It allows one to see that the acts of judging, the virtue of justice and righteous actions, are intended to be accepted by God and therefore, elevated by Him along with the one who exercises them.

We can, therefore, maintain that the natural virtue of justice really enhances the human person. However, it can be enhanced even further by infused justice. Just as, through acquired justice, one considers “the other” to whom it is necessary to give “his due,” by infused justice, one considers “the other” as an unrepeatable child of God, that is, someone for whose redemption Christ has died and who deserves to be treated accordingly.

Virtuous suffering improves acquired justice. In the same way, injustices suffered because of Christian charity help one to grow in infused justice through a special divine blessing.

IV. PARTS OF JUSTICE

One can analyse the virtue according to three criteria. These are the integral, subjective, and potential elements.³⁹ The integral elements are those essential to justice, without which there is no proper justice. The potential elements are those virtues that are previous to justice. When the virtue of justice considers who lives it in society it is divided into three types, which are called “subjective,”

39 As it is widely known, this distinction comes from Aquinas, see for example *S.Th.*, II-II, q. 48.

based on the categories of people that interact. These types are commutative justice, legal justice and distributive justice.⁴⁰ The most important of the three, according to the classical conception, is distributive justice, because it involves more people and better goods.⁴¹

“There are two integral elements of justice. The first is to give each one what is due when the other lacks it. And the second is to respect the possessions of others, not take them away. Other virtues do not have this distinction.”⁴² Infused justice enhances the integral elements of justice by giving more than what is due and ensuring that what one has obtained helps her to get closer to God.

“The potential elements of the virtue of justice are of two kinds. Those where proper retribution is not possible like the virtues of religion, piety and respect. The second group are those where there is no strict obligation to retribute like gratitude, truthfulness, affability and liberality.”⁴³

There are many dimensions within the virtue of justice, because every man owes much to others, and that debt is in many cases even higher than strict justice demands. For example, one owes life to one's parents, a value that requires an excessive return, because to give back one must give it's own life. To our fatherland we owe, for example, the language, the culture in a multitude of its forms, gifts that are hard to repay. To the intermediate social institutions, we owe education, job training, etc. To the country, just laws, infrastructure, and a multitude of other natural and cultural goods.

Norms are the base of judgments. A norm is a type of law. Without laws, there are no rights, and without rights, there can be no society, because it would be disorganized. Laws regulate human relationships starting with the basics, that is, the interpersonal interactions.

Commutative justice regulates interactions among similar people. The rule in such cases is equality. Equality referred to material objects seems to be strict:

40 According to Aquinas, the virtue of justice is firstly divided into general or legal justice and particular justice (*S.Th.*, II-II, q. 58, a. 7), and then particular justice is divided into commutative and distributive justice (*S.Th.*, II-II, q. 61, a. 1). According to this division, the legal or general justice is the justice of the part or individual to the whole or common good, the commutative justice is the order of one part to another, and the distributive justice is that of the whole towards the parts.

41 Another argument is that of Aquinas that distributive justice is the only part of justice that can belong to God (see *S.Th.*, I, q. 21, a. 1). See Manzanedo, “La justicia y la misericordia en Dios”.

42 Polo, *Antropología Trascendental*, 466. See Aquinas, *S.Th.*, II-II, q. 79 a.1.

43 Polo, *Antropología trascendental*, 466. Truthfulness, justice and trust are intertwined: “He who is not truthful cannot be righteous, and without righteousness and without truthfulness there can be no trust.” Polo, *Filosofía y economía*, 428.

what one takes should be equal to what one returns, but nevertheless this is problematic, because a perfect standard of inequality is impossible.⁴⁴ Indeed, justice lies in trying to treat unequally unequal people. Total equality is an injustice because it is to ignore that each person is unique and unrepeatable. “Undoubtedly, inequalities become injustices when they are not advantageous for all.”⁴⁵ As for the first, commutative justice, the key is “*do ut des*” (I give for you to give back). Polo frequently gave the following example: A teacher teaches a course required by the university. It is therefore fair that in the future those who have benefited from such a course and have excelled on it, can start a similar course at their universities.

Legal justice relates the duties of members of a community to the community. The rule is like in commutative justice. The key to legal justice is that each person should subordinate their particular interest to the common good. Polo’s example is that the honour received by a professor should also revert to the university to which he belongs.

V. DISTRIBUTIVE JUSTICE

In this section we will expose Polo’s comprehension of distributive justice and the way infused justice enhances it by considering each person unique, valuable and son of God.

Distributive justice relates the community to each of its members, determining how it shares goods with them. Fair distribution is based on merit. The goods to be shared are not only material but also immaterial. The material goods are easier to produce and distribute.

The key to distributive justice is that the community should distribute the communal burdens according to the capacity of each member. “Thus, it should be said that distributive justice guarantees what is usually called the common good, that is, that the interplay of human endeavours in society be a good for all.”⁴⁶ Similarly, the benefits ought to be distributed according to each member

44 It can be said that “equality is the default principle that applies in the absence of any special claims that can be presented as reasons of justice” Miller, David. “Justice”. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. (Fall 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.). URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/justice/>.

45 Polo, *Rich and Poor*, 11. “Injustice consists in those inequalities that are not advantageous for all appears when the inequalities that are advantageous for all are forgotten or misused; here “for all” indicates that they are advantageous for man as such” *Rich and Poor*, 9.

46 Polo, *Rich and Poor*, 20. See also Daniel Castañeda, “Requirements for the Study of Time and Action in Polo’s Notion of Law... and in Jurisprudence”. *Journal of Polian Studies* 1 (2014): 121-162, 134.

performance, thus distributive justice is similar to meritocracy.⁴⁷

For those who lead, “to give each one their own” requires “to give to each her due according to her aptitudes, to give each one the task that he can fulfil best”.⁴⁸ Thus, “The justice that has more to do with government is the distributive, not the commutative. The distributive justice is the leader’s own: to establish the rank according to the capacity of each one.”⁴⁹ Since each person is unique and unrepeatable, total equality is an injustice, and to promote it is the greatest injustice.⁵⁰

From what was said it seems that for any type of organisation –family, company, university, government, church– it is important to distribute duties and responsibilities after giving sufficient training and, consequently, promote those who perform well. The opposite to fair promotion is when the so-called ‘climbers’ whose purpose is to be promoted by ‘cunning’ rather than by their performance. This is an ‘injustice’ to those who perform well. Distributive justice should prevent the rulers accumulating power or to treat all those governed by equally giving a minimum reward. The opposite could be a great injustice, since no two people are identical.

Every person has her peculiar character, which is at the level of having – essential level– not of being and has common elements with many other men. The different types of character are usually classified into various psychological ‘typologies’. Distributive justice considers this fact to divide the work and to distribute it according to each persons’ character.⁵¹ “Because of this, distributive justice is an indication of the effectiveness of the organisation, according to which human capacities can be used to the maximum. Lack of distributive justice means that the individual characters have not been taken into consideration. The drawbacks of this lack of adjustment deserve to be underlined, because insofar as some do not fulfil the assigned function –due to the abilities mismatch– they have to be covered up or they degenerate into corruption (abuse of one’s authority). They demoralise other social agents,

47 Cf. Polo, *Filosofía y economía*, 440.

48 Polo, *Ethics*, 22.

49 Polo, *Filosofía y economía*, 420.

50 This is perhaps the main reason for the family to be the model for a good society: parents give specific things to each child because they know that each one is different.

51 Polo indicates that, according to distributive justice, “each one should be attributed to that position for which it is most suitable and not place him in a position for which it does not fit.” Polo, *Antropología de la acción directiva*, 451.

making them give up or cutting the scope of their interests.”⁵²

Justice enhances the preceding ordering by giving more importance to the human person, rather than to the differences or types. This is to take care of each person, for its specific act of being, which is capable of ‘raise above’ one’s own ‘essential typology’. It also allows seeing each person as being capable of being uplifted, ‘make godlike’, i.e., pointing to each eternal destiny.

When justice is based exclusively on ‘types’, it tends to pigeonhole people under these ‘types of character’, and as this way of treating everyone tends to egalitarianism, to treat people as groups. This type of government tends to become bureaucratic. This is to give up on leadership because it does not see people as capable of novelty, but it caters only to what is common to all humans. What is common is quite homogeneous despite the accidental changes of each historic period. The result, when one does seek each one’s depersonalisation, favours the common man dehumanisation, because the human inclination is to what is lower, due to the weight of the original sin. On the contrary, what personalises most is the Christian vision of existence, because such a vision considers each person. Treating people in a homogenising is unjust. This is caused from the loss of knowledge of the most relevant factor of each human person: one’s act of being: “the fact that the great human active capacities are not developed –which is to live a reduced by half life– or not being working is one of the greatest injustices.”⁵³

To promote a human capacity in a unilateral way to the detriment of the others, due to an obsession for specialisation is another type of injustice which is common today. If before some ideologies did not facilitate growth in humanity because they prevented the joint development of the virtues, today an excessive specialisation does not facilitate it either. Justice, like all virtues, is linked to others and cannot exist without them. If one virtue is missing the others are also missing, for the will is, so to speak, *Átoma*, because it only has one ultimate goal, the ultimate good. The virtues activate and allow the will to grow towards the end and adapt to the ultimate good. This shows that God cannot grant infused justice to foster unilateral biases of will, for a will that does not grow globally toward the ultimate good is not open to God. Note that the ‘ultimate good’ of the will must be ‘common good’, i.e. not only of a person’s will but of all persons. That is why the will is open to God as the common good,

52 Leonardo Polo, *La persona humana y su crecimiento. La originalidad de la concepción cristiana de la existencia*, in *Obras Completas*, vol. XIII (Pamplona: Eunsu, 2015), 218.

53 Polo, *La persona humana*, 276.

and therefore one cannot love God without loving others. Thus, the laws that close human access to God do not favour the common good, which means that they are not fair and therefore are not just laws and must be scrapped. These purposed laws are not laws because they only support the private good of the ruler or the people, i.e., they do not foster the common good.

Infused justice enhances commutative justice, by giving more than what is required because one values others as God's children. It enhances legal justice, by assuming as own's the community ends because that is pleasing to God. The distributive justice is enhanced by distributing less burdens and more benefits – unequal burdens and honours– than merited, because one knows that for God that each person is valuable. Infused justice, therefore, implies an over-addition to acquired justice, a more significant donation, because the gifts come from God; and have a higher acceptance by God. Divine assistance to our practical judgments is infused justice. But one cannot ask Him to give an increment when one does not practice the acquired justice. One cannot ask to improve one's judgement when one does not use her reason.

Those in authority cannot allow personal injustices and, even less, social injustices like corruption. Those who do not prevent social injustice are not just. Infused justice still enhances it more: to behave as a Christian one should take the necessary measures, i. e., acting in a way that the decisions made allow each person to have their actions elevated by God's grace.

Without justice, there is no friendship. Friendship is superior to justice, as Aristotle said, because friends share.⁵⁴ Therefore, justice must be subordinated to friendship, or, in other words, justice is a way to foster friendship. Most goods and services are the fruit of personal work. Without “the results of work, justice would be empty... as work is more effective when it is done in common, it involves cooperation, which is a dimension of friendship. The exchange of goods and helping the friend in disgrace are not possible without work.”⁵⁵

Infused justice enhances friendship by working what is out of filial love of God, and fraternally sharing what is produced. Infused justice enhances friendship transforming it into fraternity.⁵⁶ Infused justice encourages fraternal

54 For Aristotle, friendship is the greatest virtue, see *Nicomachean Ethics*, VIII, 1155 a 25 ff. Nevertheless, Aristotle falls short according to Polo, because for the Stagirite one cannot really be a friend of God due to the ontological disproportion. See also *Nicomachean Ethics*, VIII, 1159 a 5. For Polo's reply, see Polo, “Friendship in Aristotle”.

55 Polo, *Antropología trascendental*, 476.

56 “When the pursuit of justice becomes a violence, justice is eliminated, and resentment appears, which is justice's vice.” Leonardo Polo, *Lecciones de ética. Ética, hacia una versión moderna de los temas*

sharing of goods among the children of God. One trusts fraternity because one trusts one's divine filiation. Infused justice leads us to treat others as one wishes them to be treated based on our being children of the same father, God. That's why we co-participate our goods as children of the same God.

The patriotism, –the love for one's land– the sense of what one owes to her home, must make one realise that one has a debt to those who gave one's citizenship which is higher than commutative justice. All these aspects and others like, piety, honour, gratitude, have to do with the acquired justice, but they surpass it. And of course, infused justice surpasses acquired justice, because it leads to obedience, piety, honour, gratitude to God for such gifts, and to obedience, piety, honour, gratitude to others for God. There is an even more unpayable debt than that of having received life, namely, that of having received from God the personal being that one is. This gift is superior to life because from it, one can even give life (generate) to others out of God's love. One cannot return the personal being unless one becomes nothing, not-being, by annihilation. To recognise such debt is far superior to the virtue of justice.⁵⁷

What precedes indicates that a Christian cannot separate justice from charity. Socrates died a victim of injustice; but Christian martyrs are victims of hate for charity, in rigour, hate of God. One does not like being treated like any other –in common or in general, although the treatment be a good one. Because one feels being different from all others. The root of this feeling is awareness of our personal unrepeatable being. We are at the level of infused justice when we can see that we cannot treat everyone equally. Such a new personal awareness has its root in each person specific divine filiation. This is because with the infused justice one judges each and every other person in her or her personal real value as a child of God.

Now, in the present world “commutative justice in general cannot be established with exactitude. This is very clear: all that is needed is a situation of monopoly, or a greater capacity for resistance on the part of a few, in order to put others in the situation of having to pay what is asked for.”⁵⁸ Similarly legal and distributive justice cannot be established properly. Moreover, infused justice cannot be completely implemented in this world. All this indicates that

clásicos, in *Obras Completas*, vol. XI (Pamplona: Euns, 2018), 137. Resentment kills the infused virtue of charity.

⁵⁷ “To love oneself is wrong or vain, but it does not prevent gratitude for being a person, that is to say, the appreciation of personal dignity. There is no doubt that such gratitude is superior to the virtue of justice.” Polo, *Antropología trascendental*, 490.

⁵⁸ Polo, *Rich and Poor*, 17.

the human life in this world cannot be the definitive one, because one seeks the complete fulfillment of justice and this is not possible. Infused justice requires a definite settlement, that is to say, that God definitively judges each one according to one's actions and according to the repercussion of these action in others throughout history.

VI. 'JUSTIFICATION' OR SOMETHING MORE?

In classical Greek philosophy, injustice could not be redeemed in this life, because the one who has committed an injustice becomes unjust in her being. No one in this world could erase such scourge.⁵⁹ In the modern world by contrast –especially in our times– there is no awareness of committing sin. The sense of sin has been lost, no one feels that vice makes them worse. Everyone considers oneself to be a good person. One can understand the present attitude, because sin always brings some level of ignorance on the sinner. Consequently, the sinner does not know what has been lost by sinning, i.e., the sinner becomes ignorant.

Whether the malice of sin is felt or not, it affects the ins and outs of the human being. Therefore, “it is necessary for God to take the initiative because one is not able to erase the injustice that is in within; one cannot make it just by one own's decision. (...) The Christian repents because he knows that God will forgive him; because he knows that he cannot forgive himself.”⁶⁰ A Christian knows that Christ is the one that has justified the human being; that Christ is the one who forgives sins. But this forgiveness and redemption are not automatic, for although the initiative is always divine, God expects the free answer from each one.

That Christ redemption justifies us is perhaps an understatement because Christ paid much more than what ‘in righteousness’ was due to redeem us. Furthermore, the price he gave was not demandable: “The mystery of the cross should not be understood as mere legalistic justice, as if Christ had filled or satisfied an established measure demanded by God. (...) Christ did not just compensate for human sins but used her status as divine logos from her absolute previous personal being. Through this consideration, one can understand the genuine ontological value of redemption above its moral aspect. We have been

59 “What is the remedy to injustice done? Plato says none because he doesn't know what the remedy is.” Polo, *Persona y Libertad*, 99.

60 Polo, *Persona y Libertad*, 99.

bought at a great price.”⁶¹ That’s why the infused justice that Christ bestows adds gifts that are above what is demanded by the acquired natural justice.

There are modalities of justice where proper repayment is not possible. These modalities are an extension of justice to the transcendental level, to the personal act of being. Polo highlights two natural extensions: Mercy and Glory. Mercy refers to the Origin; Glory to the Metahistorical Future: “Justice does not exhaust intentionality of alterity. It is a central virtue, but therefore, it is surrounded by two other virtues. Mercy is also called piety. It is the reverence due to the origin of the human person, who is not under one’s power. Piety is not exactly justice, because it is based on the recognition of a debt that is impossible to pay, or better, of a gift that does not equal the capacity to contribute. The second is the Glory – not the human level which is what we call honour –. Glory is a human virtue because it is a growth of its very tendency to elevate oneself, that is, excellence, the intrinsic superiority of the final end. The tendency of man points to the other as to what ultimately surpasses her and deserves unconditioned esteem. Without the esteem of the final end the human tendency is diverted from its culmination. Although sometimes this is not clearly perceived, justice detached from these two virtues is unstable because it becomes detached from the dignity of man. If he loses her dignity, man is reprehensible.”⁶²

Piety looks to God as My Origin. Glory sees it as My Recipient. The first looks at Him as Donating. The second as Accepting. With the second one gets to know God better than with the first, because accepting is superior to giving. Mercy is more related to humans accepting than to giving. That’s why Christianity prolongs the explanation of divine justice with its Mercy. And as a result since we are God’s image, it increments our human righteousness with mercy⁶³ towards others.

REFERENCES

- Aristotle. *Nicomachean Ethics*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2014.
<https://www.loebclassics.com/view/LCL073/1926/volume.xml>
 Arthur, James, Kristján Kristjánsson, Tom Harrison, Wouter Sanderse, and Daniel Wright.
Teaching character and virtue in schools. New York: Routledge, 2016.

61 Leonardo Polo, *La persona humana*, 170.

62 Polo, *Filosofía y economía*, 178.

63 “Mercy must accompany charity, for men are not exempt from misery; also in other virtues: for example, justice without mercy is too severe.” Polo, *Epistemología*, 303.

- Castañeda, Daniel. "Requirements for the Study of Time and Action in Polo's Notion of Law... and in Jurisprudence". *Journal of Polian Studies* 1 (2014): 121-162. [http://www.leonardopoloinstitute.org/uploads/1/8/2/5/18256211/time_and_action_in_polo%E2%80%99s_notion_of_law_\(casta%C3%B1eda\).pdf](http://www.leonardopoloinstitute.org/uploads/1/8/2/5/18256211/time_and_action_in_polo%E2%80%99s_notion_of_law_(casta%C3%B1eda).pdf)
- Castilla, Blanca. "The Notion of Person and a Transcendental Anthropology, from Boethius to Polo". *Journal of Polian Studies* 4 (2017): 81-118. http://www.leonardopoloinstitute.org/uploads/1/8/2/5/18256211/journal_of_polian_studies_4_2017_castilla.pdf
- Chafuen, Alex. "A Philosopher for Supply Side Economics Tackles Inequality". *Forbes.com*. July 25, 2018. <https://www.forbes.com/sites/alejandroschafuen/2018/07/25/a-philosopher-for-supply-side-economics-tackles-inequality/?sh=437d97ab5bf4>
- Ferrer, Urbano. "El anclaje antropológico de la ética: dos contribuciones relevantes". *Studia Poliana* 17 (2015): 191-207. <https://revistas.unav.edu/index.php/studia-poliana/article/view/1427>
- Iffland, Craig, and Juan Fernando Sellés. "Who Is Man. Polo and Personhood". *Journal of Polian Studies* 4 (2017): 27-44. http://www.leonardopoloinstitute.org/uploads/1/8/2/5/18256211/journal_of_polian_studies_4_2017_sell%C3%A9s_iffland.pdf
- Manzanedo, Marcos F. "La justicia y la misericordia en Dios". *Angelicum* 77, n. 3/4 (2000): 507-528. <https://www.jstor.org/stable/44615315>
- Miller, David. "Justice". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. (Fall 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.). URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/justice/>
- Molina, Francisco. *La sindéresis*. Pamplona: Cuadernos de Anuario Filosófico, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1999.
- Polo, Leonardo. *La articulación de lo público y lo privado*. PAD, Universidad de Piura, Lima, 1-IX-1986. Pro manuscript.
- Polo, Leonardo. *La conexión de las virtudes*. Universidad de Piura (Perú) 15-VIII-1995. Pro manuscript.
- Polo, Leonardo. *Ethics. A Modern Version of Its Classic Themes*. Manila: Sinag-Tala Publishers, 2008.
- Polo, Leonardo. "Friendship in Aristotle". *Journal of Polian Studies* 1 (2014): 11-22. [http://www.leonardopoloinstitute.org/uploads/1/8/2/5/18256211/friendship_in_aristotle_\(leonardo_polo\).pdf](http://www.leonardopoloinstitute.org/uploads/1/8/2/5/18256211/friendship_in_aristotle_(leonardo_polo).pdf)
- Polo, Leonardo. *Antropología Transcendental*. In *Obras Completas*, vol. XV. Pamplona: Eunsa, 2015.
- Polo, Leonardo. *Epistemología, creación y divinidad*. In *Obras Completas*, vol. XXVII. Pamplona: Eunsa, 2015.
- Polo, Leonardo. *Filosofía y economía*. In *Obras Completas*, vol. XXV. Pamplona: Eunsa, 2015.
- Polo, Leonardo. *La esencia del hombre*. In *Obras Completas*, vol. XXIII. Pamplona:

- Eunsa, 2015.
- Polo, Leonardo. *La persona humana y su crecimiento. La originalidad de la concepción cristiana de la existencia*. In *Obras Completas*, vol. XIII. Pamplona: Eunsa, 2015.
- Polo, Leonardo. *Nominalismo, idealismo y realismo*. In *Obras completas* vol. XIV. Pamplona: Eunsa, 2016.
- Polo, Leonardo. *Why a Transcendental Anthropology?* South Bend, IN: Leonardo Polo Institute of Philosophy Press, 2016.
- Polo, Leonardo. *Persona y Libertad*. In *Obras Completas*, vol. XIX. Pamplona: Eunsa, 2017.
- Polo, Leonardo. *Rich and Poor: Equality and Inequality*. South Bend, IN: Leonardo Polo Institute of Philosophy Press, 2017.
- Polo, Leonardo. *Lecciones de ética. Ética, hacia una versión moderna de los temas clásicos*, in *Obras Completas*, vol. XI. Pamplona: Eunsa, 2018.
- Polo, Leonardo. *El hombre en la historia. Ayudar a crecer. Antropología de la acción directiva*. In *Obras Completas* vol. XVIII. Pamplona: Eunsa, 2019.
- Polo, Leonardo. *Having, Giving, Hoping*. South Bend, IN: Leonardo Polo Institute of Philosophy Press, 2022 (in press).
- Rawls, John. *A Theory of Justice*. Revised edition, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999.
- Sellés, Juan Fernando. *La virtud de la prudencia según Tomás de Aquino*. Pamplona: Cuadernos de Anuario Filosófico, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1991. <https://dadun.unav.edu/bitstream/10171/6095/1/90.pdf>
- Sellés, Juan Fernando. *Los hábitos adquiridos. Las virtudes de la inteligencia y la voluntad según Tomás de Aquino*. Pamplona: Cuadernos de Anuario Filosófico, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1991. <https://dadun.unav.edu/bitstream/10171/5587/1/118.pdf>
- Sellés, Juan Fernando. *Razón teórica y razón práctica según Tomás de Aquino*. Pamplona: Cuadernos de Anuario Filosófico, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1999. <https://dadun.unav.edu/bitstream/10171/4016/3/101.pdf>
- Sellés, Juan Fernando. *Conocer y amar*. Pamplona: Eunsa, 2000.
- Sellés, Juan Fernando. “La sindéresis o razón natural como la apertura cognoscitiva de la persona humana a su propia naturaleza. Una propuesta desde Tomás de Aquino”. *Revista española de filosofía medieval* 10 (2003): 321-334. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=821635>
- Sellés, Juan Fernando. “El origen y el lugar del hábito de sabiduría. Su estudio según Tomás de Aquino”. *Rivista di Filosofia Neo-scolastica* 96, n. 1 (2004): 51-64. https://www.jstor.org/stable/43063046?seq=1#metadata_info_tab_contents
- Sellés, Juan Fernando. “Acerca del saber hacer. Estudio del arte siguiendo a Tomás de Aquino”. *Acta Philosophica* 13/12 (2004): 125-137. https://www.actaphilosophica.it/sites/default/files/pdf/selles_2004_1-1.pdf
- Sellés, Juan Fernando. “Unicidad e innatismo del hábito de los primeros principios. Un

- estudio desde el corpus tomista”. *Thémata. Revista de Filosofía* 34 (2005): 197-212. <https://institucional.us.es/revistas/themata/34/1%20selles.pdf>
- Sellés, Juan Fernando. “La ciencia como hábito racional según Tomás de Aquino”. *Communio* 39, n. 2 (2007): 252-273.
- Sellés, Juan Fernando. *Los hábitos intelectuales según Tomás de Aquino*. Eunsa: Pamplona, 2008.
- Sellés, Juan Fernando. *Anthropology for Rebels*. Nairobi: Strathmore University Press, 2010.
- Sellés, Juan Fernando. “La distinción entre la antropología y la ética”. *Studia Poliana* 13 (2011): 119-154. <https://revistas.unav.edu/index.php/studia-poliana/article/view/2131>
- Sellés, Juan Fernando. “The Anthropological Foundation of Ethics and its Dualities”. *Journal of Polian Studies* 1 (2014): 47-77. [http://www.leonardopoloinstitute.org/uploads/1/8/2/5/18256211/the_anthropological_foundation_of_ethics_and_its_dualities_\(j_f_sell%C3%A9s\).pdf](http://www.leonardopoloinstitute.org/uploads/1/8/2/5/18256211/the_anthropological_foundation_of_ethics_and_its_dualities_(j_f_sell%C3%A9s).pdf)
- Sellés, Juan Fernando y Gonzalo Alonso-Bastarache. “Si la fidelidad es solo una virtud o algo más según Leonardo Polo”. *Cauriensia* 17 (2022): 565-584.
- Saint Thomas Aquinas. *Opera Omnia*. Corpus Thomisticum. <https://www.corpusthomicum.org/iopera.html>.
- Saint Thomas Aquinas. *The Summa Theologiae of St. Thomas Aquinas*. Second and Revised Edition, 1920, Literally translated by Fathers of the English Dominican Province, Online Edition Copyright 2017 by Kevin Knight. <https://www.newadvent.org/summa/>.
- Zorroza, Idoya. “Justice and Dominion in Light of Transcendental Anthropology”. *Journal of Polian Studies* 1 (2014): 93-104. [http://www.leonardopoloinstitute.org/uploads/1/8/2/5/18256211/justice_and_dominion_\(zorроза\).pdf](http://www.leonardopoloinstitute.org/uploads/1/8/2/5/18256211/justice_and_dominion_(zorроза).pdf)

Juan Fernando Sellés
Facultad de Filosofía y Letras
Edificio Ismael Sánchez-Bella
Universidad de Navarra
Carretera del campus, s/n,
31009 Pamplona (España)
<https://orcid.org/0000-0003-1839-1276>

Gonzalo Alonso-Bastarache
Facultad de Educación y Psicología
Edificio Ismael Sánchez-Bella
Universidad de Navarra
Carretera del campus, s/n,
31009 Pamplona (España)
<http://orcid.org/0000-0002-0686-1915>



**FUNDAMENTO METAFÍSICO Y ÉTICO DE LA EDUCACIÓN:
LAS *PASSIONES ANIMAE* DE TOMÁS DE AQUINO
Y *VERITATIS SPLENDOR***

***METAPHYSICAL AND ETHICAL FOUNDATIONS OF EDUCATION:
THE *PASSIONES ANIMAE* OF THOMAS AQUINAS
AND *VERITATIS SPLENDOR****

MANUEL ALEJANDRO SERRA PÉREZ
Universidad de Murcia

Recibido: 23/08/2022

Aceptado: 21/09/2022

RESUMEN

La cuestión de la educación sigue siendo en nuestros días uno de los temas más preocupantes. Es por ello que ésta es, cada vez con más intensidad, objeto de estudio por parte de un amplio grupo de carácter interdisciplinar que acomuna diferentes ámbitos. En nuestro caso, querríamos aportar, a través del presente artículo, un estudio que pudiera arrojar luz desde una triple perspectiva que sintetiza el fundamento metafísico, ético y teológico, principalmente desde la tradición medieval y, en concreto, desde Tomás de Aquino y su doctrina de las *passiones animae*, y, más recientemente, desde *Veritatis Splendor*, donde Juan Pablo II procura poner de relieve la vertiente ética de *Fides et ratio*, donde analiza la valencia racional de la propuesta cristiana.

Palabras clave: educación, ético-teológico, veritatis-splendor, tomás-de-aquino, emociones, persona-humana.

ABSTRACT

The issue of education continues to be one of the most worrying issues today. That is why it has been the object of study by a large interdisciplinary group that brings together different areas. In our case, we want to contribute, through this article, a study that can shed light from a triple perspective that synthesizes the metaphysical, ethical and theological foundation, mainly of the medieval tradition and, specifically, of Thomas Aquinas and his doctrine de las *passiones animae* and, more recently, Veritatis Splendor, where John Paul II tries to highlight the ethical aspect of Fides et ratio, where he analyzes the rational valence of the Christian proposal.

Keywords: education, ethical-theological, veritatis-splendor, thomas-aquinas, emotions, human-person.

INTRODUCCIÓN

Son muchos los puntos de vista desde donde actualmente podemos considerar el tema de la educación¹. De hecho, nuestro tiempo está marcado, en parte, por este debate². La dificultad del mismo reside en ponernos de acuerdo en definirla y cuáles son los medios más adecuados para desarrollarla³. El debate está servido. Entonces aparecerán unos y dirán: educar es hacer del ser humano una criatura *productiva, eficiente* para nuestra sociedad, lo cual comporta que esté bien dotado para las ciencias técnicas, científicas, medio-ambientales y, sobre todo, empresariales⁴. Pero, al poco, saldrán otros y dirán a su vez: ¡no!, el ser

1 Algunos autores relevantes en ámbito filosófico son, por ejemplo, Alasdair. MacIntyre, Robert Spaemann, Paul Ricoeur, Emanuele Severino. En ámbito teológico podemos citar a Edith Stein, Hans Ur von Balthasar, Josef Pieper, Luigi Giusanni o Joseph Ratzinger.

2 Margarita Mauri, “Educación moral y filosofía de las cosas humanas en Aristóteles”, ed. por Pedro García casas y Antonio R. Miñón (Madrid: Encuentro, 2019): 571.

3 Rocío López García-Torres y Elia Saneleuterio, “El carácter fundamental de los valores en la educación. Propuesta de un modelo axiológico de educación integral”, *Quien. Revista de Filosofía Personalista* 9 (2019): 39.

4 Peter Berger, *Los numerosos altares de la modernidad. En busca de un paradigma para la religión en una época pluralista* (Salamanca: Sígueme, 2016): 98-99.

humano es una criatura hecha para la diversión; necesita ante todo evitar toda clase de angustias y preguntas transcendentales para que pueda disfrutar lo único de lo que es capaz, y que está sólo en esta vida⁵. Entonces, vienen otros de lejos gritando: ¡os equivocáis!, el hombre está hecho para la contemplación, y su educación, pues, debe orientarse a sensibilizarlo con el contacto con la naturaleza, consigo mismo evitando todo contacto con silogismos y calentamientos de cabeza. Por último, se oye muy lejanamente, desde el interior de la misma historia, la voz de algunos que entre sí discuten y proponen. Se trata de algunos clásicos: Platón, Descartes, Kant y algún otro. Este último dice algo así como de *madurez*, de que el hombre debe ser preparado para que consiga llegar a la *mayoría de edad*.

Detengámonos aquí. Como se ve, después de agrupar algunas voces culturales bien conocidas y diversas surge inmediatamente una cuestión: detrás de este debate sobre la educación parece encontrarse el verdadero elemento que nos separa a unos de otros y a nuestros distintos puntos de vista. Dicho de otro modo: debajo de la pregunta cómo se debe educar al hombre y qué es educar subyace otra más radical: *qué es el hombre*⁶. Estamos queriendo decir que según sea nuestra concepción del ser humano será nuestra visión de la educación y los medios para realizarla. Pues si el hombre es un ser *venido del azar* que aspira a conservar la especie (Marx – Monod) educar será una cosa. Si, en cambio, es un ser puramente *libidinal* educar será otra distinta. Si, al contrario, es una *pasión inútil*, tendremos que otro modo distinto y así sucesivamente. De este modo, llegados a este punto, sólo nos quedan, a mi modo de ver, dos salidas. Una cómoda y otra arriesgada. La primera sería: expongamos nuestra versión sobre la educación de acuerdo a nuestros presupuestos antropológicos. La segunda: acerquémonos al hombre y, tras contemplar su verdad, entonces construyamos una antropología adecuada para su educación⁷.

En esta breve exposición, intentaremos desarrollar la segunda posibilidad, principalmente desde el pensamiento ético de Tomás de Aquino, queriendo también dar respuesta a aquellas cuestiones fronterizas que tengan que ver con nuestro debate. Esto lo haremos en la primera parte que sigue a continuación.

5 Carlos Valverde Mucientes, “La angustia de una vida sin fe en el más allá” (comunicación en la XIV Semana de Teología Espiritual, *Creo en la vida espiritual*, Toledo, julio de 1988. Puede consultarse en la red : <https://lacontroversia.com/2018/02/16/la-angustia-de-una-vida-sin-fe-en-el-mas-alla/>

6 Joseph De Finance, *Persona e valore* (Roma: E.P.U.G., 2003): 5.

7 José Noriega Fernández, “Pensar la moral cristiana. A los veinticinco años de la encíclica *Veritatis Splendor*”. XLIX Jornadas de la Facultad de Teología de la UPSA, Universidad Pontificia de Salamanca (2019): 178.

I. FUNDAMENTO METAFÍSICO DEL QUEHACER EDUCATIVO

Una vez que hemos observado la esencia del problema que nos proponemos tratar, es conveniente poder ir dando respuesta a los distintos desafíos que este tema nos presenta. En entonces cuando súbitamente nos asalta una nueva cuestión: ¿es posible acercarse a la verdad del hombre?⁸. Mediante esta pregunta podemos decir con certeza, con De Finance⁹, que hemos llegado a la raíz última del problema. Cuando proyectamos desde nosotros una mirada al ser humano libre de prejuicios, se nos vuelven a bifurcar las posibilidades, las cuales ahora podemos formular con otra interrogación: ¿está el ser de la persona fundamentado sobre sí mismo o éste le viene de fuera?¹⁰.

Entrando en lo hondo de la cuestión y llegando a la fibra más sensible del tejido filosófico, vemos en este momento que esta cuestión dirigirá y dará sentido a todo el discurso filosófico que queremos llevar a cabo. Si el hombre es fundamento de sí mismo, habremos cerrado la puerta a la pregunta por la verdad de su ser, pues de ese modo encontraríamos verdades parciales que, subjetivamente, el propio hombre se da a sí mismo¹¹. En cambio, si el hombre no tiene su fundamento en sí mismo, como plantea la entera tradición medieval, sino en Dios, entonces debe dirigir la mirada fuera de sí, hacia la realidad de la cual él es partícipe, y de ese modo comenzar un bello diálogo cuyo contenido consistiría en el doble movimiento de “interrogación” y “contemplación”¹². Podríamos ir más allá de estas constataciones y aventurarnos a confeccionar un juicio tomando parte del debate. Como siempre, una pregunta nos señalará el punto de partida. Esta vez sería la siguiente: ¿podemos dar respuesta a nuestro último interrogante acerca de la verdad del fundamento de nuestro ser? La respuesta es, desde una perspectiva cristiana, es naturalmente que sí podemos. Ahora bien ¿cuál es la clave que nos da acceso a la respuesta? Desde un ámbito filosófico tomista sería, sin duda, la experiencia¹³. En efecto, es la experiencia la que nos muestra con evidencia que el hombre no es fundamento de sí mismo¹⁴. Empecemos nuestra observación por su origen: ¿de dónde viene el hombre? Dejando

8 Juan Pablo II, *Veritatis splendor*, n° 6.

9 Cf. *supra*, nota 6.

10 Juan Pablo II, *Fides et ratio*, n° 2 y 4.

11 Livio Melina, “Veritatis splendor: verità sul bene e dignità dell’uomo”, *Antropotes* 34, n° 1-2 (2018): 523.

12 Stephen Matuszak, “The State of Moral Theology Today”, 1-2. Recuperado de https://www.academia.edu/Documents/in/Veritatis_Splendor el 18-1-2021.

13 Ángel Luis González, *Ser y participación. Estudio sobre la cuarta vía tomista*, 3.ª ed. (Pamplona: Eunsa, 2001): 204.

14 Ángel Luis González, *Ser y...*, 205.

a un lado ahora una respuesta más precisa, limitémonos a constatar al menos que no viene de otro, o sea, que su origen le trasciende por completo, pues esta es una de las claves antropológicas más importantes¹⁵. Observemos más detenidamente su mismo ser: ¿cómo es? Contingente, limitado, precario, dependiente en el desarrollarse, en el vivir, en el comer, en el aspecto social, psicológico-emotivo¹⁶. Miremos finalmente su destino en lo que es constatable desde este mundo: la espera inexorable de la muerte. Ahora sinteticemos los datos obtenidos. Un ser que tiene ese mismo ser recibido de otro, que es limitado, precario y caduco ¿puede, acaso, ser fundamento de sí? La respuesta es evidente: el hombre no puede explicar el misterio de su propio ser, tal como podemos constatar a partir de la experiencia, sino que tiene este mismo ser por participación¹⁷. A partir de la observación de la experiencia y con la constatación de que ningún ser contingente puede explicarse a sí mismo, pero que, de hecho, tienen el ser, hemos de afirmar necesariamente que exista Aquél que posea el ser no por participación, sino en plenitud, fundamento de sí mismo y garante de toda la realidad, y que de este Ser pleno participan y tienen su razón de ser todos los demás entes¹⁸. Haber respondido a esta cuestión nos permite ahora responder al mismo tiempo a nuestra capital y precedente pregunta acerca de la existencia de la verdad del ser del hombre. Y la respuesta es que, Aquél que es fundamento y dador del ser, al dar el ser a todas las criaturas, les da también su verdad, su orden. Aquél que da el ser a todo lo que existe, con el ser da al mismo tiempo el orden, la verdad objetiva de todo lo que le constituye como tal. Por este motivo, el hombre no crea, ni inventa, ni alcanza subjetivamente la verdad de su ser, dado que tal verdad está en su Creador, la ha recibido de Él en el mismo momento en que recibe el ser¹⁹. Estas constataciones, trágicamente olvidadas y desterradas en nuestro tiempo, podrían ser consideradas como cimiento necesario del edificio filosófico, como insiste con energía²⁰. Creemos que no es suficiente la constatación del hecho según el cual el hombre no se crea o se construye así mismo, o que, como en realidad es, la descubre en el diálogo con la realidad²¹. Creemos conveniente afirmar, además de lo dicho, que la raíz última de la cuestión metafí-

15 Carlos Cardona, *Olvido y memoria del ser* (Pamplona: Eunsas, 1997): 164.

16 José Víctor Orón, “Modelo antropológico subyacente a la propuesta dominante de la regulación emocional”, *Quien. Revista de Filosofía Personalista* 9 (2019): 32.

17 Tomás de Aquino, *Sum. theol.*, I-II, q. 3, a. 3, solución.

18 Tomás de Aquino, *C.G. I*, c. 13; *In I Sent.*, d. 2, q. 1, sed contra; *In II Sent.*, d. 1, q. 1, a. 2, solución; *In II Sent.*, d. 37, q. 1, a. 2.

19 Livio Melina, *La conoscenza morale* (Roma: Città Nuova Editrice, 1987): 61.

20 Juan Pablo II, *Fides et ratio*, n° 5.

21 Étienne Gison, *El ser y los filósofos*, 5.ª ed. (Pamplona: Eunsas, 2005): 207.

sica está en su razón última, o sea, en la verdad del ser²².

II. FUNDAMENTO ÉTICO DEL QUEHACER EDUCATIVO: IMPORTANCIA DE LAS PASSIONES ANIMAE (EMOCIONES) EN TOMÁS DE AQUINO

Fue mérito del Aquinate desarrollar los contenidos de la síntesis ética de Aristóteles, dándoles a su vez un nuevo horizonte, como por ejemplo el del importante papel que juega la afectividad, especialmente las emociones, en la constitución del fundamento ético de la educación. Tomás planteó esto en los artículos 1, 2 y 3 de la *quaestio* 24 de la *Summa theologiae*. La importancia de la misma está en que toca uno de los elementos básicos del psiquismo humano que intervienen directa o indirectamente en la acción humana²³.

El tema central del primer artículo estriba en la pregunta acerca del rol que juegan las *passiones animae* (emociones) en la estructura ética de la acción humana, o sea, si la afectividad forma parte del entramado moral o del discernimiento del bien y del mal de la acción y de la decisión²⁴. Lo que de ello nos dice Aquino proporciona una visión coherente de este discernimiento acerca de la moralidad de la dimensión afectiva y su importancia a la hora de determinar su naturaleza, de lo que se desprenden otras cuestiones de aquí derivadas que conciernen a nuestra anterior reflexión sobre la vida humana en general, y sobre su sentido en particular²⁵. Cuestiones tales como: la decisión ética, el papel de la voluntad, el objeto moral, las obsesiones, la culpa o el indiferentismo y la apatía moral y espiritual.

La pista que nos ofrece Tomás de Aquino para hacernos una idea de cómo debemos encarar este desafío es la de discernir un doble elemento interior perteneciente a la estructura de la afectividad en sí misma, y que tiene que ver con su cualificación moral. Según su parecer, las emociones son susceptibles de un doble modo de ser percibidas: “en sí mismas” o “en tanto referidas a la determinación

22 “Un gran reto que tenemos al final de este milenio es el de saber realizar el paso, tan necesario como urgente, del fenómeno al fundamento. No es posible detenerse en la sola experiencia; incluso cuando ésta expresa y pone de manifiesto la interioridad del hombre y su espiritualidad, es necesario pues que la reflexión especulativa llegue hasta su naturaleza espiritual y el fundamento en que se apoya”. Juan Pablo II, *Fides et Ratio*, n° 83.

23 Alberto Berro, “La acceptio a rebus como condición del espíritu encarnado en las Quaestiones Disputatae De Veritate de santo Tomás”, *Sapientia* (1998): 24-25.

24 Alberto Berro, “La acceptio rebus...”, 25.

25 Bertold Wald, “Razón y emoción. Tomás de Aquino y Josef Pieper, hoy”, *CEPIC* 8 (2010): 12.

de la voluntad”. En el primer caso, o sea, consideradas en sí mismas, éstas no son susceptibles de cualificación moral, ya que no están bajo el dominio de la razón, por tanto, no son sino movimientos interiores que conciernen a la mera sensibilidad, por lo que se producen o viven dentro de cada persona pero sin el ejercicio de la racionalidad. Esto lleva a nuestro autor a juzgarlas fuera de toda cualificación moral determinante o simplemente tal. En cambio, en el segundo caso, sí pueden ser calificadas moralmente de acuerdo a que nacen o se alimentan en la facultad volitiva, es decir, son asumidas, podríamos decir, por el sujeto, por tanto, aceptadas como tal, queridas y asimiladas o personalizadas.

Por lo que al artículo segundo respecta, el Angélico cuestiona si las emociones en el conjunto de lo que conforma la afectividad humana pueden ser consideradas malas desde el punto de vista moral. Después de explicar la posición clásica representada por el estoicismo y la doctrina eudémica propia de Aristóteles, sugiere su propia línea interpretativa, dando por sentada la necesidad de dejar claro que el *quid* interpretativo recae sobre el valor y el ejercicio de la razón. Ante la intransigencia estoica que ahoga las pasiones en un indiscriminado juicio irreflexivo, Tomás presenta el equilibrio de la teoría de los discípulos del peripato, a saber, que la dimensión afectiva y las *passiones animae* en concreto es susceptible de cualificación moral según la participación de la facultad racional, o sea, de la razón y la voluntad: Por lo cual Tulio –escribe Tomás– “en el mismo libro [*Tuscul.*, 1, 3, c. 10], condena *sin razón* la opinión de los peripatéticos, que aprobaban el justo medio de las pasiones, diciendo que “debe evitarse todo mal, aun el moderado; pues así como el cuerpo, aunque esté ligeramente indispuerto, no está sano, así esa mediocridad de las enfermedades o pasiones no es sana”²⁶.

Así pues, cabe preguntarse en este punto, ¿son las pasiones malas “en sí”? que es un modo de contrastar la opinión estoica. O, por ejemplo, otra pregunta que puede surgir en este contexto y que no carece de interés para el tema sería, ¿es malo experimentar placer, dolor, tristeza etc.? Según el Aquinate, para contestar a estas cuestiones, habríamos de discernir respectivamente cada cualidad sensible u objeto propio de la emoción considerada, según su valencia física y moral específica²⁷, para desde ahí hacernos, al hilo de esto y en una vertiente cultural actual, la siguiente reflexión, siguiendo una lectura crítica actual de lo que estamos diciendo.

26 Tomás de Aquino, *Sum. theol.*, I-II, q. 24, a. 2. Cursivas mías.

27 Jorge Medina Delgadillo, “Tres notas aclaratorias al concepto de placer en Tomás de Aquino”, *Metafísica y Persona* 6, n° 11 (2014): 47-49.

¿Es el budismo o el estoicismo y su *apatheia*, vehiculada esta segunda históricamente por la espiritualidad cristiana predominante, un ideal de perfección humana y espiritual adecuado para el hombre? Y también, ¿cómo establecer una relación adecuada entre “pasión” y “espiritualidad”? En tales cuestiones tendría gran interés afrontar temas como el dualismo clásico incrustado en la historia de la cultura y de la espiritualidad cristiana, el puritanismo, o la relación entre los movimientos más destacados del siglo XX tales como el feminismo o la revolución sexual de Mayo del 68. ¿Qué podríamos decir de todo esto a partir de la respuesta tomasiana?²⁸

Damos así por concluida la primera parte, que nos dará paso a presentar, una vez incorporado lo indagado, una fundamentación antropológica de la educación de corte teológico, a la luz del recorrido hecho por *Veritatis Splendor*, a partir de la Historia de la Salvación, en la cual Dios mismo se nos ha constituido como Maestro que da sentido a la misma y nos enseña su misterio.

III. FUNDAMENTO TEOLÓGICO DEL QUEHACER EDUCATIVO A LA LUZ DE *VERITATIS SPLENDOR*

3.1. “DIOS BAJABA POR LA TARDE A PASEAR AL JARDÍN DEL EDÉN” (GN 3, 8): LA EDUCACIÓN COMO DIÁLOGO CON EL CREADOR

En esta recurrente imagen del libro del Génesis, encontramos el primer elemento fundamental que conforma el entramado propio de la educación desde una perspectiva teológica. Siguiendo las pistas que nos da el propio texto sagrado, el hombre ha sido querido por Dios en la cima de toda Su obra creadora dándole un *nombre*, o sea, una identidad. A partir de este hecho, para nosotros bien relevante, Dios ha constituido a su criatura nada más y nada menos que “interlocutor” suyo, una dignidad impensable para cualquier otra criatura de la creación. Es este contexto el que nos da pie para profundizar en nuestra cuestión. Retomando el discurso de la primera parte, si Dios es el fundamento del ser del hombre, y la verdad de éste se encuentra en Él, entonces el hombre está llamado a crecer, a madurar, a desarrollarse, a hacer resplandecer su ser en un diálogo recíproco entre Creador y criatura, entre Dios y el hombre. Esta es precisamente la imagen que nos presenta esta secuencia del capítulo tres del Génesis, en la que Dios bajaba a pasear al Edén al encuentro del hombre, al diálogo, a la co-

28 Manuel Alejandro Serra Pérez, “Impacto moral de las *passiones animae* (emociones) en Tomás de Aquino”, en *Las emociones en la Edad Media*, ed. por Susana B. Violante (Argentina: Nacional de Mar del Plata. 2021), 134.

munió con Él²⁹.

Dando un pequeño paso hacia delante, traemos ahora al escenario dos nuevos elementos esenciales que participan en el proceso de la educación, que son la vocación y la misión del hombre, también muy destacados en la encíclica papal³⁰. Si, como hemos dicho antes, la educación es el proceso que debe conducir al hombre a su desarrollo, su madurez, en definitiva, al resplandor amplio de todo su ser, debemos dejar claro que este mismo proceso pasa, a su vez, por tres momentos básicos: el primero es el hecho de reconocer esa “imagen y semejanza” de Dios, Creador, origen y fundamento de nuestro ser³¹. El segundo es acoger la vocación a la que nos ha llamado. El tercero, acometer la misión recibida³². Sinteticemos lo dicho hasta ahora. La educación, en su primer momento, consiste, a través de un diálogo recíproco con Dios, en la toma de conciencia mediante el cual el hombre descubre los pilares básicos de su existencia³³; y ello porque hemos definido la educación como desarrollo, plenificación del ser, y no puede darse tal desarrollo y maduración sin que ésta descubra antes las cuestiones o coordenadas básicas de su existencia, tales como de dónde vengo, qué estamos llamados a ser/realizar, qué esperar³⁴. En estas coordenadas se encuentran sintetizadas las características que conforman la educación, y que hemos llamado, dígame de modo esquemático: encuentro-vocación-misión. Ahora retomemos el enunciado de este primer momento. ¿Por qué hacemos consistir el primer momento de la educación en un diálogo con el Creador? La respuesta podría ser porque, dialogando con Dios, en realidad se dialoga con la Verdad, con la Libertad, con el Bien, con la Belleza que se nos ha hecho accesible³⁵ (como indica la imagen bíblica reseñada por la encíclica en la que Dios “baja” al Edén al encuentro del hombre). Y, al mismo tiempo, este diálogo con Dios supone el diálogo con la realidad misma³⁶. En este crucial encuentro, el hombre va descubriendo quién es, a qué está llamado y cómo llevar a plenitud su ser recibido (educación). Porque, digamos ya desde aquí que, educación, radicalmente hablando, no puede ser otra cosa que hacer del hombre lo que el

29 *Veritatis Splendor* focaliza esta *relatio cum Deo* en la imagen del “joven rico”. Cf. *Veritatis Splendor*, n° 12 (Mt 19, 17).

30 Juan Pablo II, *Veritatis splendor*, n° 8.

31 Cf. Rm 11, 36.

32 Juan Pablo II, *Veritatis splendor*, n° 12.

33 Real Trémblay, “Fede e morale”, en *Veritatis splendor. Testo integrale e commento filosofico e teologico*, ed. por Ramón Lucas Lucas (Milano: San Paolo, 1994): 137.

34 Martin Ronheimer, *La perspectiva de la moral* (Pamplona: Eunsu, 2003): 39.

35 Joseph Ratzinger, *Introducción al cristianismo*, 8.ª ed. (Salamanca: Sígueme, 1998): 165-167.

36 Joseph Ratzinger, *Introducción al...*, 79.

hombre mismo está llamado a ser³⁷; algo que no acontecerá nunca por otra vía que la de la verdad de su propio ser, de su vocación y de su misión. Y ¿qué descubre el hombre en este diálogo?. O, dicho de otro modo ¿cuál es el contenido de este encuentro? Este diálogo consiste en la identificación del hombre con la voluntad excelsa y magnánima de Dios. Tal voluntad se encuentra misteriosamente presente en las palabras “hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza”³⁸. Esto significa que Dios ha dispuesto hacer partícipe al hombre de Su imagen, o sea, de su propia Bondad, Belleza, Plenitud. Dicho de forma más sintética, que el origen y el motor que activa el funcionamiento y el destino del hombre, es el Amor, con mayúscula³⁹. En este quicio descansa, creemos, el concepto de educación y los medios que la hacen posible.

Así, pues, resumiendo, podemos decir que la educación comienza en este necesario encuentro-diálogo del hombre con Dios, donde el primero toma conciencia de que, en su apertura al segundo, está la condición de posibilidad de su identidad, de su educación, y que no es otra cosa que llevar a plenitud lo que Dios ha pensado para él y que nuestro corazón corrobora en la experiencia, y que magistralmente plasmó San Agustín con su inmortal frase: “Nos hiciste, Señor, para Ti, y nuestro corazón anda inquieto hasta que descanse en Ti”⁴⁰. Hasta que el hombre no caiga en la cuenta con su libertad de que la inquietud y búsqueda de felicidad que habita su corazón está en este encuentro, en este diálogo, seguirá sin encontrar la clave de su educación, de su motor de desarrollo y motivación, de su premisa de plenitud⁴¹.

3.2. “SE ABRIRÁN VUESTROS OJOS Y SERÉIS COMO DIOSES” (GN 3, 5): LA TENSIÓN DE LA LIBERTAD EN EL PROCESO DE LA EDUCACIÓN: AUTONOMÍA – DONDE SÍ.

Con este segundo momento damos comienzo, según mi opinión, al escollo más complejo de toda la antropología, ya filosófica ya teológica. ¿Por qué hablamos de “tensión de la libertad”? ¿En qué consiste esta tensión? Aquí está precisamente el misterio. La encíclica papal expresa con este término el hecho de que a través de la libertad del hombre, de su llamada al ser, a su vocación y

37 Gerardo del Pozo Abejón, “La verdad sobre el hombre en su vida moral a la luz de Cristo y de su Iglesia”. En *Comentarios a la Veritatis splendor*, ed. por Gerardo del Pozo Abejón (Madrid: BAC, 2002): 207.

38 Gn 1, 25.

39 Pedro García Casas, *Amor es nombre de persona en Karol Wojtyła* (Barcelona: Herder, 2018): 370.

40 Agustín de Hipona, *Confesiones*, I, 1, 1 (Madrid: BAC, 2004): 17.

41 Pedro García Casas, *Amor es...*, 382.

a su misión, éste sufre la tensión de dos elementos: la aceptación y la interiorización⁴². La tensión de la aceptación consiste en el hecho de que el hombre está llamado a “ser hombre” según el plan de Su Creador, pero no sin otras posibilidades. ¿Y no habría sido más fácil no haber recibido la facultad de poder elegir otra cosa? La respuesta a este misterio está en el segundo elemento: la interiorización. Con esta palabra, el capítulo dedicado por la encíclica al siempre delicado tema de la conciencia, parece haber querido establecer no tanto una respuesta conclusiva cuanto una orientación para la búsqueda de la respuesta⁴³. De este modo parece quedar firmemente establecido el hecho de que, para entrar al Banquete de Bodas del Hijo del Rey –usando la parábola evangélica– es necesario llevar el “traje de fiesta”⁴⁴. O sea, para participar del Amor, hay que trabajarse, disponerse, en definitiva, “querer” el Amor⁴⁵. Según San Ignacio de Loyola, “no el mucho saber harta y satisface al hombre, sino el gustar internamente” de las cosas de Dios⁴⁶. Por “interiorización” podemos entender precisamente este “gustar internamente”. Pues bien, en el caso que nos ocupa, una vez que hemos sido capaces de aceptar nuestra vocación, Dios no ha querido libres para que su don sea también nuestro, como explica Tomás de Aquino en cuanto al corazón de las virtudes morales⁴⁷, y así poder nosotros “querer internamente” eso que Dios nos ha preparado, para así poder gustarlo. Expresado de forma gramatical, podría decirse, con San Bernardo, así: amor porque amo, amor por amar⁴⁸. Y es por esto, pues, por lo que el papel de la libertad se realiza en esta doble tensión de la aceptación y la libertad.

Avancemos un poco. Este segundo momento del proceso de la educación quería conducirnos no al significado de la tensión de la libertad, sino a la dialéctica que se establece a partir de dicha tensión, y que hemos polarizado entre autonomía y don de sí. Volviendo a la imagen del texto del Génesis tomada por *Veritatis Splendor*, el autor sagrado pone al hombre, después de su creación, en el Jardín del Edén. En este Jardín que Dios prepara al hombre para el desarrollo de su vida tenemos, al mismo tiempo, el escenario donde el hombre, por causa de su libertad, tenía que tomar la decisión más radical de su vida⁴⁹. Y ¿cuáles eran las posibilidades? La autonomía o el don de sí. Nosotros nos serviremos de

42 Juan Pablo II, *Veritatis splendor*, n° 39.

43 Juan Pablo II, *Veritatis splendor*, nn. 54-64.

44 Cf. Mt 22, 2-14.

45 Benedicto XVI, *Deus Caritas est*, n° 6.

46 San Ignacio de Loyola, *Libro de los Ejercicios*, 2ª anotación, Ej. 2.

47 Tomás de Aquino, *Sum. theol.*, I-II, q. 56, a. 4-6.

48 Bernardo de Claraval, Sermón 83, 4-6.

49 Juan Pablo II, *Veritatis splendor*, nn. 25-35.

este mismo relato de la caída para desarrollar ambas posibilidades.

El texto tiene tres partes: la tentación, la caída y sus consecuencias. Durante la tentación, la Serpiente, símbolo del Diablo, interroga a Eva sobre la cláusula que Dios les había puesto. Eva, a su vez, le responde que Dios les ha dado a comer de todos los árboles del Jardín, mas no del Árbol de la ciencia del bien y del mal. En esta imagen bíblica se esconde parte de la tensión mencionada poco más arriba: este Árbol representa, por un lado, la verdad ontológica del ser humano y, por otro, derivada de esta verdad, el límite de su libertad⁵⁰. Cuando Dios advierte a Adán y Eva de la cláusula sobre el Árbol está diciendo al ser humano que el don de la libertad tiene el riesgo de su absolutización, y que si se traspasa este límite al hombre le viene la destrucción, la muerte⁵¹. Precisamente esta absolutización de la libertad consiste en que el hombre adultere la verdad de su ser, la cual consiste en su radical dependencia de Su Creador, por su misma dependencia y debilidad y, en definitiva, verdad ontológica. Por contra, obedecer, escuchar, aceptar la Palabra de Dios, supondría la segunda alternativa, llamada, a su vez, don de sí⁵². Con esta expresión, se ve cómo el hombre, aceptando y amando con su libertad la verdad de su ser, responde a un don “recibido” con un “don ofrecido”, el de sí mismo para ser “conducido hacia” la plenitud de su ser⁵³. Este don de sí, pues, no consiste más que en la aceptación por parte del hombre de la verdad de su ser⁵⁴, que es criatura y no Creador, y que la condición de posibilidad de su desarrollo en la existencia pasa necesariamente por la generosa respuesta de echarse en brazos de su Creador, Luz de toda luz, Belleza absoluta, plenitud del Amor. Sólo en los brazos de Dios, en su Misericordia, en lo hondo de sus mismas entrañas⁵⁵, el hombre será educado y llegará a ser lo que está llamado a ser.

Dejándonos guiar por el relato en que estamos, dando otro paso más adelante, llegamos a la segunda parte del mismo donde, tras la tentación de la Serpiente, el hombre toma su decisión. En seguida retomamos esta cuestión no sin antes abrir un breve paréntesis para advertir la sutilidad de la dinámica de la tentación, tal y como se nos presenta en este episodio tan transcendental de nuestra historia. Una vez que Eva se deja tentar por la Serpiente, entonces el veneno de ésta ya se ha infiltrado en sus venas, produciéndose una especie como de

50 Juan Pablo II, *Veritatis splendor*, nn. 36-37.

51 Josef Pieper, *The Four Cardinal Virtues*, 18.^a ed. (Indiana: University of Notre Dame Press, 2016): 190.

52 Blanca Castilla de Cortázar, “Amor donal y transcendencia”. En *La humildad del maestro*, ed. por Pedro García Casas y Antonio R. Miñón (Madrid: Encuentro, 2019): 149.

53 Juan Pablo II, *Veritatis splendor*, n° 51.

54 Juan Pablo II, *Veritatis splendor*, n° 42.

55 Juan Pablo II, *Dives in misericordia*, n° 6.

connaturalidad con el mal⁵⁶. El relato dice: “entonces la mujer se dio cuenta de que el Árbol era bueno para comer, hermoso de ver y deseable para adquirir sabiduría. Así que tomó de su fruto y comió”⁵⁷. Veamos cómo ha actuado esa dinámica venenosa de la tentación. Cuando Eva “se deja tentar”, cuando “presta atención” el mal, cuando lo “mira” de frente, entonces se establece esa especie de connaturalidad que altera su propio conocimiento, su corazón, viendo ahora el mal como apetecible, deseable⁵⁸. Por ello, es justo “en ese momento”, cuando “tomó del fruto y comió”. Cerramos el paréntesis y retomamos nuestro discurso.

Según esta segunda parte del relato, y a la luz del enfoque de la encíclica, la respuesta del hombre a su decisión más importante, fue la desobediencia⁵⁹. Desarrollaremos el discurso a partir de la etimología de esta palabra. Si el primer momento de la educación consistía en un diálogo recíproco entre Dios y el hombre, ahora ese diálogo ha sido finiquitado por el hombre. Eso nos indica el término *ob-audire* en sentido negativo, “no estar dispuesto a escuchar”. El hombre ha decidido no escuchar a Dios, ha rechazado la posibilidad de tenerlo como interlocutor, se ha oscurecido su corazón, y traspasa los límites de su libertad decidiendo empezar a vivir en una “mentira”, la de establecer autónomamente el y el mal, la mentira de hacerse a sí mismo el garante del orden objetivo, de la verdad, del ser⁶⁰. Curiosamente, y para sorpresa de la propia persona, las consecuencias que se nos narran en este episodio no son una clase de “represalias moralizantes”. Se trata de consecuencias antropológicas, morales y, en último término, ontológicas: “se les abrieron los ojos, se dieron cuenta de que estaban desnudos, se escondieron de la presencia de Dios”. Y, la más trágica: “oí tus pasos en el huerto, tuve miedo y me escondí”⁶¹. Dicho con otras palabras: al hombre se le abren los ojos y se da cuenta de la desnudez de su ser, de su pobreza ontológica, viendo ahora en Dios no al interlocutor que nos llama a la Belleza, a la comunión con Él, al Amor, sino a Alguien a quien temer. Esta es la trágica consecuencia del pecado, que el garante de nuestro ser se convierte para noso-

56 Manuel Ureña Pastor, “Mysterium iniquitatis. El hombre en la contradicción: el estado caído y acrático de la persona humana con fundamento de la Desreligación de la libertad creada” (Congreso Internacional de Teología Moral, Universidad Católica de Murcia, 27, 28 y 29 de noviembre de 2003): 171.

57 Gn 3, 6.

58 Livio Melina – José Noriega – Juan José Pérez Soba, *Caminar a la luz del amor. Los fundamentos de la moral cristiana* (Madrid: Palabra, 2007): 429.

59 Juan Pablo II, *Veritatis splendor*, n° 35.

60 Las consecuencias de este paso son decisivas en el orden moral y también para nuestro discurso. Al rechazar a Dios y comenzar a vivir en esta “mentira ontológica”, *Veritatis Splendor* pone de relieve que el hombre equivoca fatalmente su situación vital básica, crucial para establecer el estatuto del concepto de educación y, en consecuencia, los medios que a su desarrollo conducen. Quisiera llamar la atención de las implicaciones que este proceso de “des-educación” conlleva?

61 Gn 3, 7-10.

tros en un “enemigo temible”, en Alguien ante quien más vale esconderse. En resumen, el hombre es arrojado fuera del paraíso, de la cercanía con Dios, para experimentar la fatiga del trabajo y el sudor de la vida, para esperar, según el contenido de la decisión que había tomado, la muerte de modo irremediable.

Así pues, el proceso de la educación se topa con una fractura que ha sido producida por una perversa decisión de su libertad⁶². Con esta decisión, el hombre apuesta por construirse a partir de sí mismo fijando desde su mal entendida libertad el orden moral, el origen, la vocación y la meta de su vida, arrojándose con ello a la muerte⁶³. Efectivamente, la autonomía, así entendida, es la muerte y el camino de la “des-educación” porque, dicho con palabras del Prólogo del Evangelio de San Juan, “en Ella (la Palabra) estaba la vida, y la vida era la luz de los hombres”⁶⁴. O sea, que esta autonomía rechaza a Dios y, al rechazar a Dios, rechaza la vida, porque Dios es la plenitud del Ser, la Vida misma⁶⁵. Por todo lo cual, podemos concluir diciendo que todo desorden antropológico, que históricamente cristaliza de modos muy diversos en la historia de los hombres, tiene, en esta perversión del ser de la educación, su fundamento más radical⁶⁶.

3.3. “ESTO ES MI CUERPO QUE SE ENTREGA POR VOSOTROS” (MT 26, 6B): EL MISTERIO DE CRISTO COMO PARADIGMA DEL MISTERIO DE LA EDUCACIÓN

Es claro que desde el principio hemos establecido que, para *Veritatis Splendor*, la misma Persona de Dios es el criterio fundante de la verdadera educación. Parecería claro que con el relato del Génesis y el acercamiento primero de Dios al hombre para establecer un diálogo salvífico-educador, tendríamos la conclusión de la aportación teológica a nuestra cuestión. Sin embargo, el Dios de la vida, amante apasionado de los hombres, sabe bien que la “re-educación” del corazón humano, o su “re-conquista”, supone para éste la única posibilidad de su misma salvación⁶⁷. En el misterio de la Encarnación⁶⁸ de Dios, ha dicho el Concilio Vaticano II que se “esclarece el misterio del hombre”. Pues así, nosotros queremos decir que en el misterio del Verbo encarnado, se esclarece el mis-

62 Juan Pablo II, *Veritatis splendor*, n° 36.

63 Ciro García Fernández, “Vida moral y perfección cristiana”. En *Comentarios a la Veritatis Splendor*, ed. por Gerardo del Pozo Abejón (Madrid: BAC, 1994): 522.

64 Jn 1, 4.

65 Benedicto XVI, *Spes Salvi*, 2007, n° 13.

66 Mario Di Paolo, “Insidie nichiliste per la morale cattolica”. En *Veritatis Splendor. Testo integrale e commento filosofico e teologico*, ed. por Ramón Lucas Lucas (Milano: San Paolo, 1994): 218.

67 Luigi Giusanni, *El sentido de Dios y el hombre moderno* (Madrid: Encuentro, 2005): 104.

68 Concilio Vaticano II, *Gaudium et spes*, n° 22.

terio de la educación. En efecto, si el diálogo con el Creador suponía la condición de posibilidad de los fundamentos antropológicos de ésta, la Encarnación-Pasión-Muerte y Resurrección de Cristo van a suponer el encuentro con el verdadero manantial del que brota la vida eterna, el pozo desde el cual se sacan las aguas que conducen al hombre al fin último de su ser, la verdadera escuela que revela el misterio de la educación⁶⁹. Son numerosísimos los pasajes donde la encíclica nos muestra que Jesús expresa claramente que Él mismo es el Maestro que enseña al hombre a ser hombre, “el Camino, la Verdad y la Vida”⁷⁰, la “Luz del mundo”⁷¹, “el Buen Pastor, la Puerta por donde han de entrar las ovejas”⁷². Puede verse aquí la clara identificación que se ha establecido entre educación-Jesús-Dios. Jesús, al revelarse como garante de nuestra verdadera educación y, por tanto, como fundamento de nuestro ser, está revelándose como Quien es, en verdad, Dios. Jesús es el verdadero Árbol de la ciencia del bien y del mal; por eso Adán y Eva no debían comer de este árbol, porque con ello estaban usurpando el puesto a la Sabiduría misma en Persona, Cristo, el Hijo de Dios encarnado⁷³.

En fin, de todos los numerosos textos que encontramos acerca de esta identificación, nosotros hemos escogido el que nos parece el culmen, la cima de todos ellos: el relato eucarístico, donde el Señor institucionaliza Su entrega redentora. En efecto, toda la vida de Jesús es “educadora”; toda su enseñanza, sus parábolas, sus palabras, sus gestos, su trato hacia las personas, son, en conjunto, ese manantial de sabiduría que revela en qué consiste la educación. Y en ello nos vamos a fijar para desarrollar nuestro último punto.

En primer lugar, toda la vida de Cristo es un diálogo constante con Su Padre Dios⁷⁴. Pero este diálogo constante, no sólo nos revela esta oración permanente e íntima, sino la conciencia que Jesús tiene de depender en todo de Su Padre, de estar totalmente en sus manos, en unidad plena de voluntad y entendimiento: “Es el Padre, que vive en Mí, el que está realizando Su obra”⁷⁵; “...para demostrar al mundo que amo al Padre y que cumplo fielmente la misión que me encomendó”⁷⁶. Con esto, Jesús nos enseña, nos “educa” para poder ser verdaderas

69 Real Trémbay, “El martirio, garante de la verdad moral y de la ley moral de la excelencia. Con ocasión del 10º aniversario de la *Veritatis Splendor*”. Actas del Congreso Internacional de Teología Moral, 337, Universidad Católica San Antonio: Murcia, 27, 28, 29 de noviembre de 2003.

70 Jn 14, 6.

71 Jn 8, 12.

72 Jn 10, 7.11. Juan Pablo II, *Veritatis splendor*, nn. 87-96.

73 Juan Pablo II, *Veritatis splendor*, nº 118.

74 Cf. Lc 6,12.

75 Jn 14, 10.

76 Jn 14, 31.

personas, hombres, haciendo notar que ello pasa necesariamente por ser hijos de Dios en sentido radical, en hallar sólo en Dios el fundamento de nuestro ser y de nuestra libertad, como bien nos enseñan las diversas respuestas que Jesús da al diablo en el episodio de las tentaciones en el desierto: “No sólo de pan vive el hombre, sino de toda Palabra que sale de la boca de Dios” “¡Márchate, Satanás!, porque está escrito: Adorarás al Señor, tu Dios, y sólo a Él darás culto”⁷⁷. En segundo lugar, retomando el texto básico de nuestro discurso, pasamos a completar este tercer y último momento.

Hemos afirmado antes que la vida del Señor fue como un relato sobre el misterio de la educación. Ahora queremos profundizar más detenidamente esta afirmación. En verdad, si tuviéramos que poner un nombre al mosaico que nos ha presentado *Veritatis Splendor* para descubrir quién es el auténtico “maestro”, “educador” de la humanidad, ese sería sin duda el de Jesús; así como, si quisiéramos expresar en qué consiste su “acción educativa”, diríamos que en “amar”. Jesús educa “amando”, como la encíclica nos hace ver apoyándose en la imagen bíblica de joven rico. Jesús, en plena comunión con el Padre y bajo el impulso del Espíritu Santo, basó su ministerio en una progresiva y total donación propia de Sí mismo hasta el Don supremo de Su propia vida. Caigamos en la cuenta, por otro lado, de que cuando nos referimos a entrega o don de sí, no hablamos de una entrega vaga, general o sin contenido propio. La entrega de Cristo tiene una fisonomía propia: es la entrega del Hijo que, en comunión con el Padre, lleva adelante la vocación que motiva la decisión de la Encarnación: sanar el pecado para “atraer a todos los hombres hacia sí” haciéndolos partícipes de Su Amor eterno. Este es el contenido y el significado de las palabras de la última Cena: “Esto es Mi Cuerpo entregado por vosotros”. Jesús nos enseña “con Sangre”, con “su Sangre”, que el amor entendido como don radical de sí es la piedra angular del edificio de la educación. Pero, insistamos una vez más: no se trata de un don de sí genérico dirigido a cualquier objeto; se trata del don sí a Dios y nuestro sí libre a su voluntad y a la aceptación que ésta comporta. En definitiva, participar de su Ser mediante nuestra libre y generosa donación personal a Él, garante de nuestra verdad, fundamento de nuestro ser. En este sentido, Cristo delinea perfectamente la base y el camino de la educación y el itinerario a recorrer que tiene nuestra libertad para considerarse “en vías de educación”.

77 Mt 4, 4.10.

CONCLUSIONES

En este momento nos encontramos en disposición de concluir nuestro trabajo, habiendo podido dejar entrever cómo *Veritatis Splendor* nos da un rostro que nos enseña el núcleo en que consiste el misterio de la educación desde una perspectiva ética y teológica: Jesucristo. La misma historia progresiva, y en cierto sentido pedagógica, que Dios utiliza con sus hijos, sirve a la encíclica como paradigma de un estudio somero del problema de la educación moral o del corazón. El misterio de la Muerte y Resurrección del Señor nos ha situado en el núcleo más profundo de la cuestión: el don de sí a Aquél que lo es todo para nosotros. No sólo la fuente de la educación sino también el destino de aquellos que se dejan conducir por Él: Dios mismo. De Dios hemos partido y a Dios hemos llegado. Esto nos sugiere la idea de concluir reflexionando en torno a nuestra situación actual. Nuestra cultura vive los albores de las primeras tempestades de la ventisca levantada a causa de la muerte de Dios. Esta muerte, anunciada y ejecutada, más allá de ser la bandera cultural de una época, es, desde mi punto de vista, la clave de bóveda del edificio humano e histórico que lucha hoy por mantenerse con sentido en la existencia, pero que no sabe bien qué rumbo tomar, a quién debe acudir. Las consecuencias de la ya vista mentira ontológica en la que se instaló el hombre al principio de su creación, y que nuestra cultura ratifica, suponen la imposibilidad para que el ser humano llegue a ser lo que debe ser: un hijo del Amor. La vuelta, por tanto, a Dios se convierte en condición de posibilidad ineludible para que el hombre se encuentre a sí mismo y reoriente el rumbo de su vida si quiere llegar a puerto seguro. No se podría expresar esta idea mejor que con las palabras de J. Ratzinger en su libro *Jesús de Nazaret*⁷⁸:

La cuestión es Dios. ¿Es verdad o no que Él es real, la realidad misma? ¿Es Él mismo el Bueno, o debemos inventar nosotros mismos lo que es bueno? La cuestión de Dios es el interrogante fundamental que nos pone ante la encrucijada de la existencia humana.

No querría terminar sin hacer una breve mención al papel del conjunto de la tradición medieval y de Tomás de Aquino, junto a la riqueza del patrimonio de fe propio del cristianismo en este conflictivo debate. El testimonio del misterio de Dios consumado en Cristo como fuente y fin de los deseos más profundos del corazón humano y como camino para la libertad humana, pasa necesari-

78 Joseph Ratzinger, *Jesús de Nazaret* (Madrid: La Espera de los Libros, 2007): 53.

riamente por el testimonio de nuestras vidas, y, a su vez, nuestras precarias vidas necesitan apoyarse en la estimulante vida de los santos, verdaderos y auténticos intérpretes del arte de la educación del corazón humano. En la vida de éstos encontramos una sola fórmula que expresa bellamente este camino de la educación: el amor apasionado e incondicional por Dios. Si queremos testimoniar, pues, que los fundamentos antropológicos de la educación se encuentran en la verdad misma del ser humano, sólo nos queda un camino: la santidad.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Agustín de Hipona. *Libro de las Confesiones*. 7.º ed. Madrid: BAC, 2004.
- Benedicto XVI, *Deus Caritas Est*, Acta Apostolicae Sedis, 2005.
- Benedicto XVI, *Spes salvi*. Acta Apostolicae Sedis, 2007.
- Berger, Peter. *Los numerosos altares de la modernidad. En busca de un paradigma para la religión en una época pluralista*, Salamanca: Sígueme, 2016 (Trad. por Francisco J. Molina).
- Bernardo de Claraval, Sermon, Opera omnia, edición cisterciense, 1966.
- Berro, Alberto. “La acceptio a rebus como condición del espíritu encarnado en las Quaestiones Disputatae De Veritate de Santo Tomás”. *Sapientia*, 1998.
- Cardona, Carlos. *Olvido y memoria del ser*. Pamplona: Eunsa, 1997.
- Castilla de Cortázar, Blanca. “Amor donal y transcendencia”. En *La humildad del maestro*, editado por Pedro García Casas y Antonio R. Miñón, 148-162. Madrid: Encuentro, 2019.
- Concilio Vaticano II, *Gaudium et spes*, 22, Madrid, BAC, 1992.
- De Finance, Joseph. *Persona e valore*. Roma: E.P.U.G., 2003.
- Del Pozo Abejón, Gerardo. “La verdad sobre el hombre en su vida moral a la luz de Cristo y de su Espíritu”. En *Comentarios a la Veritatis Splendor*, editado por Gerardo del Pozo, 189-224. Madrid: BAC, 2002.
- Di Paolo, Mario. “Insidie nichiliste per la morale cattolica”. En *Veritatis Splendor. Testo integrale e commento filosofico-teologico*, editado por Ramón Lucas Lucas, 216-234, 1994.
- García Casas, Pedro. *Amor es nombre de persona en Karol Wojtyla*. Barcelona: Herder, 2018.
- García Fernández, Ciro. “Vida moral y perfección cristiana”. En *Comentarios a la Veritatis Splendor*, editado por Gerardo del Pozo, 517-536, Madrid: BAC, 1994.
- Gilson, Étienne. *El ser y los filósofos*, 5.ª ed. Pamplona: Eunsa, 2005.
- Giusanni, Luigi. *El sentido de Dios y el hombre moderno*. Madrid: Encuentro, 2005.
- González, Ángel Luis (2003). *Ser y participación*, 3.ª ed. Pamplona: Eunsa, 2003.
- Ignacio de Loyola, *Libro de los ejercicios espirituales*. 2ª anotación, Ej. 2.

- Juan Pablo II, *Dives in misericordia*. Acta Apostolicae Sedis, 1980.
- Juan Pablo II, *Veritatis Splendor*, n° 6, Acta Apostolicae Sedis, 1993.
- Juan Pablo II, *Fides et Ratio*, n° 2 y n° 4, Acta Apostolicae Sedis, 1998.
- López García-Torres, Rocío y Elia Saneleuterio. “El carácter fundamentante de los valores en la educación. Propuesta de un modelo axiológico de educación integral”, *Quien. Revista de Filosofía Personalista* 9 (2019): 39-61.
- Matuszak, Stephen. “The State of Moral Theology Today”, 1-2. Recuperado de https://www.academia.edu/Documents/in/Veritatis_Splendor el 18-1-2021.
- Mauri, Margarita (2019). “Educación moral y filosofía de las cosas humanas en Aristóteles”. En *La humildad del maestro*, editado por Pedro García Casas y Antonio R. Miñón, 571-585, Madrid: Encuentro, 2019.
- Medina Delgadillo, Jorge. “Tres notas aclaratorias al concepto de placer en Tomás de Aquino”. *Metafísica y Persona*, 6, n° 11 (2014): 39-54.
- Melina, Livio. *La conoscenza morale*, Roma: Città Nuova Editrice, 1987.
- Melina, Livio. – Noriega, José. – Pérez-Soba, Juan. José. *Caminar a la luz del amor. Los fundamentos de la moral cristiana*. Madrid: Palabra, 2007.
- Melina, Livio. “Veritatis Splendor: verità sul bene e dignità dell’uomo”, *Antropotes*, 34, n° 1-2 (2018): 521-532.
- Noriega, José. “Pensar la moral cristiana. A los veinticinco años de la encíclica Veritatis Splendor”, *XLIX Jornadas de la Facultad de Teología de la UPSA*, Universidad Pontificia de Salamanca (2019): 177-193.
- Pieper, Joseph. *The Four Cardinal Virtues*. 18.^a ed. Indiana: University of Notre Dame Press, 2016.
- Ratzinger, Joseph. *Introducción al cristianismo*. 8.^a ed. Salamanca: Sígueme, 1998.
- Ratzinger, Joseph. (2007). *Jesús de Nazaret*. Madrid: La Esfera de los Libros, 2007.
- Serra Pérez, Manuel Alejandro, “Impacto moral de las *passiones animae* (emociones) en Tomás de Aquino”, en *Las emociones en la Edad Media*, editado por Susana B. Violante, 126-141, Argentina: Nacional de Mar del Plata, 2021.
- Tomás de Aquino, *Summa Theologiae (Sum. theol.)*. Cito todos los textos de Tomás de Aquino por: www.corpusthomicum.org.
- Tomás de Aquino, *Summa Contra gentiles (C.G.)*.
- Tomás de Aquino, *In Libros Sententiarum (In Sent.)*.
- Trémblay, Real. “Fede e morale”. En *Veritatis Splendor. Testo integrale e commento filosofico-teologico*, editado por Ramón Lucas Lucas, 135-152, Milano, San Paolo, 1994.
- Trémblay, Real. “El martirio, garante de la verdad moral y de la ley moral de la excelencia. Con ocasión del 10º aniversario de la Veritatis Splendor”. Actas del Congreso Internacional de Teología Moral, 321-340, Universidad Católica San Antonio: Murcia, 27, 28, 29 de noviembre de 2003.

- Ureña Pastor, Manuel. “Mysterium iniquitatis. El hombre en la contradicción: el estado caído y acrático de la persona humana como fundamento de la “Desreligación” de la libertad a la verdad”. Actas del Congreso Internacional de Teología Moral, 167-189, Universidad Católica San Antonio: Murcia, 27, 28, 29 de noviembre de 2003.
- Valverde Mucientes, Carlos. “La angustia de una vida sin fe en el más allá”. Comunicación en la XIV Semana de Teología Espiritual, *Creo en la vida espiritual*, Toledo, julio de 1988. Puede consultarse en la red: <https://lacontroversia.com/2018/02/16/la-angustia-de-una-vida-sin-fe-en-el-mas-alla/>
- Víctor Orón, José. “Modelo antropológico subyacente a la propuesta dominante de la regulación emocional”, *Quin. Revista de Filosofía Personalista*, 9 (2019): 9-38.
- Wald, Bertold. “Razón y emoción. Tomás de Aquino y Josef Pieper, hoy”. *CEFIC*, 8 (2010): 1-54. Trad. por Juan F. Frank.

Manuel Alejandro Serra Pérez

Isen

Universidad de Murcia

Carril de la Condesa, 25, 1º

30010 Murcia (España)

<https://orcid.org/0000-0002-0975-6029>



**150 ANIVERSARIO DE LA COMUNIDAD CLARETIANA EN
BARCELONA: CARACTERÍSTICAS DEL PERFIL DE
SALIDA DE SU ALUMNADO**

***150TH ANNIVERSARY OF THE CLARETIAN COMMUNITY IN
BARCELONA: CHARACTERISTICS OF ITS STUDENTS'
EXIT PROFILE***

ELIA SANELEUTERIO
Universitat de València

SANDRA SOLER-CAMPO
Universitat de Barcelona

Recibido: 13/04/2022

Aceptado: 22/06/2022

RESUMEN

Este trabajo ofrece un análisis del perfil de salida del alumnado que finaliza sus estudios en el Colegio Claret de Barcelona, institución educativa de primaria y secundaria perteneciente a la Comunidad Claretiana en España. Desde el 2014 y durante cinco cursos académicos, un grupo de profesores de educación primaria y secundaria, junto con el equipo directivo y asesores psicopedagógicos externos expertos en innovación educativa, emprendieron un proyecto para identificar los valores que se enseñan y

desarrollan a lo largo de la trayectoria educativa obligatoria en el Colegio Claret de Barcelona. Con el objetivo de comprobar que los valores identificados por el profesorado se ajustaban a la realidad discente, se diseñó y validó un cuestionario para conocer la percepción del estudiantado sobre las 14 características claretianas al finalizar la educación obligatoria, que se difundió tanto en el centro participante como en otros, para establecer una comparativa según esa variable. La muestra estuvo formada por 358 estudiantes de centros educativos públicos y privados de diferentes comunidades autónomas (127 hombres y 231 mujeres). El análisis de sus respuestas evidencia que el perfil de salida del Claret es una declaración de intenciones, una hoja de ruta que no se corresponde todavía con la realidad percibida por el alumnado, siendo especialmente llamativo el desfase en los ítems que tienen que ver con la espiritualidad y la religión.

Palabras clave: Educación Secundaria Obligatoria, Perfil de Salida, Religión, Valores.

ABSTRACT

This paper offers an analysis of the exit profile of students who complete their studies at Claret School in Barcelona, a primary and secondary educational institution belonging to the Claretian Community in Spain. Since 2014 and for five academic years, a group of primary and secondary school teachers, together with the management team and external educational psychology advisors, experts in educational innovation, undertook a project to identify the values that are taught and developed throughout the compulsory educational pathway at Claret School in Barcelona. With the aim of verifying that the values identified by the teaching staff were in line with the reality of the students, a questionnaire was designed and validated to ascertain the students' perception of the 14 Claretian characteristics at the end of compulsory education, which was disseminated both in the participating school and in other schools, in order to establish a comparison according to this variable. The sample consisted of 358 students from public and private schools in different autonomous communities (127 men and 231 women). The analysis of their responses shows that the Claret exit profile is a declaration of intentions, a roadmap that does not yet correspond to the reality perceived by the students, with the gap in the items related to spirituality and religion being particularly striking.

Keywords: Compulsory Secondary Education, Exit Profile, Religion, Values.

I. INTRODUCCIÓN

En España, Antoni María Claret (1807-1870), fundador de la Comunidad Claretiana, percibió la necesidad de que todas las formas de vida de la Iglesia debían colaborar para asegurar el crecimiento de los demás. De hecho, la idea de la familia claretiana nació precisamente de la intuición del padre Claret de que el trabajo en familia es parte integrante del conjunto carismático claretiano. Este núcleo carismático une hoy fuertemente a la familia claretiana y es claramente heredero del espíritu del padre Claret. Junto con este espíritu, cada una de las ramas de la familia claretiana tiene una riqueza propia. Desde este diálogo de riquezas diferentes en torno a un mismo núcleo claretiano se han establecido planes y acciones comunes. Con el padre Claret como punto de referencia común, se podría considerar que su idea sobre la evangelización implicaba la necesidad de trabajar con los demás, pero también podía referirse a la necesidad de “pensar en los demás” para discernir la voluntad de Dios en los otros, tal y como se lee en el *Ideario del Colegio Claretiano* (s/f). De este modo, los miembros de la familia claretiana podrían percibir la existencia del ejército de evangelización por el que luchaba el padre Claret, para que Jesucristo fuera mejor conocido y amado. Para la Comunidad Claretiana, el discernimiento, la colaboración y el trabajo común como miembro de la familia claretiana forma parte del propio ser, tanto normal como carismático.

Los colegios de la familia claretiana en España llevan casi veinte años planificando y realizando numerosas actividades en esta línea. El documento *Ideario del Carácter del Colegio Claret*, aprobado por la Entidad Titular del Claretiano de Cataluña en 1987, establecía el Colegio Claret de Barcelona como lugar de aprendizaje para los niños y niñas en edad escolar y describía la estructura y características del proyecto educativo que se había iniciado en 1871. En este documento se detalla el tipo de educación que imparte el colegio, cómo se organiza, qué ofrece a la sociedad y cómo se lleva a cabo.

El Colegio Claret de Barcelona fue fundado en 1871. Las familias que vivían en el barrio barcelonés de Gracia se enfrentaban a grandes cambios culturales y tecnológicos en aquella época y se dieron cuenta de que necesitaban una escuela que transmitiera conocimientos, habilidades y valores a sus hijos e hijas. En resumen, necesitaban facilitarles una educación integral que preparara para vivir en un nuevo contexto cultural. Estudios posteriores comprobaron que una comunidad de aprendizaje diversa puede producir resultados positivos para los estudiantes de todos los orígenes (Bok 2006; Chang 1999; Hurtado 2005 2007; Hurtado *et al.* 1998; Ibarra 2001). Uno de los objetivos de este proyecto educativo claretiano era atender las necesidades particulares de las diferentes familias

y sus hijos en el barrio, independientemente de su condición social, raza o etnia. Pero hay que tener en cuenta que muchas escuelas parroquiales, a diferencia de los colegios del Claret, por ejemplo, no identifican el desarrollo de una comunidad de aprendizaje diversa como una prioridad institucional (Paredes-Collins 2009).

Aquella comunidad claretiana decimonónica aceptó el reto de llevar a cabo este proyecto, con la colaboración y el diálogo constante con las familias locales y el vecindario. La confluencia de estos tres elementos fue la base para la creación de esta nueva escuela, que nació con una identidad y una finalidad bien definidas. Así, los principales factores importantes que sustentaron el desarrollo del nuevo colegio Claret fueron los alumnos, como centro de todo el proyecto educativo; la comunidad y la identidad cultural, como partes integrantes de la situación social de aquel momento; y los padres y madres del alumnado, con su confianza y compromiso.

El estudio de la relación entre los valores y la religión no es nuevo. Las investigaciones producidas ya en el siglo xxi incluyen la práctica, la creencia, la orientación y las actitudes, además de la afiliación a una religión específica, que en este caso es la católica (Browne 2002; Duffy & Lent 2008; Ebstynne King & Furrow 2008; Hill 2004), aunque en la misma línea existen propuestas que toman como referente los derechos humanos (La Moneda, 2020), acaso porque, en los casos donde no se puede identificar la acción con una religión concreta, la referencia mutirreligiosa en educación sigue siendo utópica (Roux 2005) y problemática (Francis & Village 2020). Por otro lado, el estudio científico social del hecho religioso aprecia la naturaleza multidimensional de la religión y la espiritualidad y distingue entre una serie de dimensiones bien definidas, que incluyen la afiliación (la religión declarada), la práctica (por ejemplo, la oración personal, la asistencia pública al culto), la creencia (los dogmas asumidos), la orientación (intrínseca o extrínseca) y la actitud (Francis, 2009).

En este sentido, también hay que mencionar la aportación de Etherington (2013), quien más recientemente afirmó que se ha intentado construir e implementar un currículo basado en valores en el sistema escolar público, que refleje una moral naturalista o social como consecuencia del programa de educación en valores. Independientemente de si la escuela es pública o privada, resulta claramente evidente que la educación basada en valores es una parte esencial de la escolarización, es la educación misma (López-García-Torres & Saneleuterio 2019; 2020).

En este contexto, el objetivo del trabajo de investigación que se presenta es doble. Por una parte, se pretende identificar las necesidades de aquella época,

discernir las medidas adoptadas para atenderlas y, finalmente, describir la situación actual y contrastarla con la opinión del alumnado. Por otra, comparar los resultados con la percepción, sobre las mismas cuestiones, de estudiantes de la misma edad que están realizando sus estudios en centros educativos diferentes.

II. EL PROYECTO INICIAL Y SUS RESULTADOS

En 2014, el equipo directivo del Colegio Claret de Barcelona, encargado de los aspectos clave relacionados con el proyecto educativo del centro y su aplicación en el plan estratégico del mismo, concluyó la necesidad de avanzar e innovar para poder actualizar la metodología educativa de la institución, sistematizar el proceso de innovación pedagógica y desarrollar su sistema de garantía de calidad.

Por este motivo, el Colegio Claret de Barcelona emprendió, entre 2014 y 2019, el desarrollo de un proyecto diseñado para identificar los valores y características personales del perfil de los alumnos y alumnas salientes, rasgos que luego serían la base para el desarrollo de programas de innovación en el aula.

Participaron en el proyecto un total de 104 profesores, 37 hombres y 67 mujeres, todos ellos de diversas áreas de conocimiento y procedencia y que trabajan en los diferentes niveles del centro, desde la educación infantil hasta el bachillerato.

En diferentes momentos de las reuniones de personal o de los talleres de fin de curso, los profesores del Colegio Claret de Barcelona participaron en debates y discusiones sobre la importancia de tener una visión compartida respecto de la innovación educativa y de definir el perfil de salida del alumnado claretiano. El objetivo principal de estos ejercicios era identificar las características personales y éticas de un alumno o alumna *estándar* que había pasado todos o la mayoría de sus años de formación en el colegio.

El doctor Federico Malpica Basurto, profesor, investigador y doctor en Educación de la Universidad Autónoma de Barcelona, diseñó y coordinó este proyecto para identificar el perfil de valores discentes del Claret, incluyendo la descripción de las cualidades y valores de un alumno o alumna común en la educación claretiana. Este perfil, que es en realidad un conjunto de habilidades y competencias, se concibió como un proyecto a largo plazo cuya realización requirió una orientación, una convivencia y una evaluación continuas, sobre todo porque se pretendía que fuera más allá de los muros de la escuela y contribuyera al sueño de una sociedad nueva y mejor.

El resultado final del proyecto fue un documento con 14 características que detallan cuál es el perfil del alumnado que finaliza sus estudios en el Colegio Claret. Además, para cada una de ellas, se identifican al menos tres objetivos concretos, que pasamos a detallar, y que luego se compararán con los resultados de la encuesta.

1. *Leer, comprender, argumentar, escuchar, comunicar ideas y sentimientos, y estar abierto al diálogo, mediante el dominio de tres idiomas: el catalán, el castellano y el inglés.* Cabe destacar que el padre Antoni Maria Claret daba gran importancia a la lectura y a la distribución de lo que él caracterizaba como *buenas lecturas y malas lecturas*. Por este motivo, fundó la Librería Religiosa en 1848. Su primera obra publicada por esta editorial fue el *Catecismo* explicado y adaptado a las necesidades de los niños (Claret 1948), que estuvo disponible tanto en catalán como en castellano hasta finales del siglo XX. Con esta publicación, el líder de la Comunidad Claretiana pudo describir ejemplos de buenas prácticas en la pedagogía, y defendió y expresó su preocupación por que las obras literarias estuvieran al alcance de todos, independientemente de su nivel cultural, edad o sexo.

Objetivos relacionados con esta característica:

1.1. Asegurar el nivel de competencia de todos los alumnos en catalán, castellano e inglés.

1.2. Asegurar la destreza lectora como eje del aprendizaje en todas las áreas curriculares para garantizar que todos los alumnos puedan acceder al contenido de cualquier texto.

1.3. Promover el aprendizaje del inglés desde las primeras etapas de la educación y ofrecer la oportunidad de aprender francés en la escuela secundaria para promover el plurilingüismo efectivo entre estudiantes y, por lo tanto, aumentar su dominio de las lenguas, así como una mayor apreciación de todas las lenguas y culturas. El dominio de diferentes lenguas en esta cultura global es uno de los requisitos básicos de nuestra educación.

2. *Interpretar y resolver las situaciones que están al alcance de la mano, como ser autónomo y libre con criterio propio para tomar decisiones.* En la vida siempre hay momentos en los que hay que tomar decisiones personales de las que cada uno debe asumir su propia responsabilidad, tarea que no siempre es fácil dada la pluralidad de influencias, ideas, opiniones y valores.

Los objetivos de este segundo rasgo son:

2.1. Adquirir las competencias básicas que las administraciones educativas nacionales y autonómicas establecen en el currículo, en cuanto a objetivos, contenidos y criterios de evaluación de cada área, como base para facilitar el desarrollo de un ciudadano autónomo capaz de tomar sus propias decisiones.

2.2. Fomentar la continuidad formativa y la autonomía mientras se aprende a trabajar la interrelación de diversas competencias básicas, como se hace en el Colegio Claret de Barcelona, donde se trabaja en los ámbitos lingüístico, matemático, científico, tecnológico, social, artístico y educativo.

2.3. Fomentar el reconocimiento del valor de la cultura y el conocimiento, la responsabilidad de crecer y formarse en todos los ámbitos mediante la adquisición de técnicas, hábitos de trabajo y de estudio saludables, combinados con el desarrollo de criterios para la toma de decisiones.

3. Trabajar en equipo, gestionar conflictos y situaciones difíciles mediante el desarrollo de habilidades sociales que contribuyan al bien de la comunidad. La escuela trabaja en todos estos ámbitos para favorecer y consolidar el diálogo, la cooperación y la paz entre las personas.

Los objetivos son tres:

3.1. Promover el trabajo en equipo como medio fundamental para alcanzar objetivos comunes y complementarios y fomentar la convivencia y la creatividad.

3.2. Desarrollar habilidades sociales que faciliten la recepción y comprensión de las ideas de los demás, que puedan servir para resolver y superar conflictos.

3.3. Aceptar la diversidad respetando a las personas por encima de cualquier ideología, trabajando por la paz, la no violencia y el compromiso social. Tanto estas actitudes personales como las de diálogo, trabajo y cooperación deben ser visibles.

4. Aplicar el método científico para interpretar y sacar conclusiones a partir de los conocimientos de las diferentes disciplinas, de forma autónoma y creativa, mediante la curiosidad, la motivación, la experimentación, el esfuerzo y el espíritu emprendedor. El conocimiento de los diferentes métodos, aplicados a las disciplinas, ayuda a realizar reflexiones coherentes respetando la autonomía de las ciencias.

Objetivos de esta característica:

4.1. Descubrir la curiosidad y la motivación de los alumnos desde la etapa infantil, y ayudarles a plantear preguntas, observar, formular hipótesis, experimentar y aprender diferentes teorías.

4.2. Promover el aprendizaje basado en proyectos, ya desde la etapa de educación infantil. La aplicación de esta metodología implica el trabajo en diferentes áreas y el trabajo en equipo.

4.3. Fomentar la innovación, el emprendimiento y la tecnología en todas las etapas educativas, como herramientas que favorecen la creatividad, la innovación y la resolución de situaciones complejas.

4.4. Promover la adquisición de métodos de estudio y técnicas de trabajo, así como de conocimientos científicos, técnicos y humanísticos.

4.5. Fomentar la realización de experiencias de innovación pedagógica con otros centros y entidades.

5. Manejar y utilizar responsablemente las competencias digitales para aprender, comprender y relacionarse con diferentes ámbitos del mundo. Debido a la rápida evolución de la era digital, es imprescindible que los estudiantes comprendan cómo utilizar las nuevas tecnologías, teniendo en cuenta las amplias oportunidades de aprendizaje y comunicación que ofrecen.

Objetivos:

5.1. Garantizar la competencia digital de todos los alumnos.

5.2. Promover el uso ético de las herramientas y redes digitales.

5.3. Comprender y utilizar las nuevas formas de comunicación.

5.4. Incorporar los nuevos avances tecnológicos a las iniciativas educativas como servicio a la educación individualizada y como apoyo a la creatividad y a la investigación educativa.

5.5. Promover el uso de las competencias digitales como canales de expresión y potenciar la relación y el intercambio de experiencias con otros centros educativos.

6. Conocer y valorar diferentes procesos de manifestaciones culturales y artísticas con una actitud creativa y sensible. La cultura, el arte, la música y

otras expresiones artísticas son formas de lenguaje que comunican experiencias e identidades personales y sociales, por lo que son aportaciones que cohesionan y dignifican las relaciones humanas.

Los objetivos serían cuatro:

6.1. Despertar el interés por las manifestaciones culturales y artísticas.

6.2. Promover la sensibilidad y la creatividad artística.

6.3. Promover un espíritu de valoración crítica de las diferentes manifestaciones culturales y artísticas.

6.4. Participar en las manifestaciones culturales de la sociedad e integrarlas en las prácticas educativas que desvelen y potencien las inquietudes del alumnado.

7. Hacer ejercicio para mantener un estilo de vida físico y mental saludable mediante buenos hábitos, higiene personal, descanso y una dieta equilibrada. Son muchos los factores que influyen en la salud de las personas y es importante conocer la relación entre ellos, ya que afectan al bienestar personal, a la capacidad de aprendizaje y a la relación con los demás.

Objetivos de este rasgo:

7.1. Promover la higiene, el descanso, los hábitos alimentarios y la actividad física saludables.

7.2. Comprender que la dimensión biosicológica implica una interacción armónica de un conjunto de funciones y habilidades que dependen unas de otras: la físico-motriz, la intelectual y la afectiva.

7.3. Promover la práctica de actividades deportivas que ayuden a asimilar valores grupales como la solidaridad, el trabajo en equipo, la confianza y el compromiso, además del ejercicio y el aprendizaje físico que requiere cada deporte.

8. Reutilizar, reciclar y consumir de forma responsable, siendo conscientes de la realidad medioambiental con una actitud de respeto y compromiso. El consumo responsable es parte integrante de una educación para la justicia, la solidaridad y la sostenibilidad, y es un requisito para promover la dignidad y la igualdad de todas las personas. Es imprescindible ser consciente de los aspectos sociales del consumo de bienes y de la responsabilidad de compartir con los que

menos o nada tienen. La escuela, en su declaración de misión, se posiciona para promover la justicia social y económica y la solidaridad como una necesidad de apoyo a las poblaciones pobres, marginadas y excluidas.

Objetivos de la octava característica:

8.1. Educar en el consumo responsable, y promover hábitos de reutilización y reciclaje.

8.2. Provocar una reflexión crítica sobre las realidades que afectan a los recursos de la Tierra y promover un compromiso ecológico compartido.

8.3. Desencadenar la sensibilidad para compartir con los demás las iniciativas y proyectos que tengan un impacto en la comunidad y en el entorno inmediato.

9. Involucrarse en la mejora del mundo a través de la sensibilidad y el respeto y comprometerse y actuar en consecuencia dentro del entorno más inmediato. La escuela como entorno social tiene una influencia significativa en la iniciación de la vida social y el comportamiento del alumno. En consecuencia, cada estudiante debe encontrar la ayuda necesaria para crecer en esta dimensión y desarrollar los valores de igualdad, justicia, libertad y paz.

Objetivos de este rasgo:

9.1. Promover una visión solidaria hacia el mundo para hacer frente a las injusticias y desigualdades sociales, y generar una cultura de la cooperación.

9.2. Trabajar por el reconocimiento de la igualdad entre hombres y mujeres para construir un mundo más digno y justo.

9.3. Promover actividades de acción y compromiso para ayudar a los más desfavorecidos.

9.4. Colaborar activamente con el cambio social necesario para lograr un reparto más justo de la riqueza en el mundo, superar la actual marginación de las diferentes comunidades y grupos sociales, y trabajar por el respeto y la promoción de los derechos fundamentales inherentes a todas las personas.

10. Desarrollar la dimensión personal, ética y trascendental a través del conocimiento de los hechos religiosos, la cultura religiosa y la religión católica. El Colegio Claret de Barcelona asume la dimensión ética y trascendental de las personas como una dimensión eminentemente humana y, por tanto, como un

aspecto que debe ser tenido en cuenta a la hora de promover el crecimiento integral de los alumnos.

Objetivos de esta dimensión religiosa:

10.1. Promover la libertad y la autonomía como condiciones inherentes a toda persona que, en la búsqueda de la verdad, se forma una conciencia ética y moral.

10.2. Colaborar con el alumnado para que pueda discernir, a partir de una reflexión crítica, los diferentes modelos de vida que la sociedad presenta. Este es el medio más eficaz para descubrir los procesos de adoctrinamiento y los fundamentalismos.

10.3. Enseñar el hecho religioso, la cultura religiosa y el proyecto del Evangelio como elemento esencial de la educación humana.

10.4. Presentar la vida y la obra del padre Claret como un referente con valores evangélicos.

11. *Dedicar tiempo a interiorizar el desarrollo de la propia dimensión espiritual, incluyendo los valores, las actitudes y la búsqueda del sentido de la vida.* La humanidad se encuentra en un período de mutación histórica. Los elementos importantes de esta mutación son la globalización, la movilidad masiva de la población, la diversidad cultural y religiosa, el fenómeno de la inmigración y los cambios tecnológicos. Ante esta pluralidad de influencias, la escuela ha desarrollado un programa educativo para el cuidado del ser interior y espiritual, incluyendo la integración emocional y corporal y la apertura a la trascendencia.

Objetivos:

11.1. Promover el amor y el respeto a la vida; abogar por el cuidado de uno mismo, de los demás y de toda la Creación.

11.2. Ayudar a cada estudiante a valorar sus propias creencias y actitudes, y acompañarle en la búsqueda del sentido de la vida.

11.3. Promover el desarrollo y la dimensión espiritual de la persona a través de la reflexión, la meditación, la admiración de la belleza en todas sus manifestaciones, y en la experiencia de la gratitud y el compromiso solidario.

12. *Conocer las propias fortalezas y debilidades, identificando, reconociendo y gestionando las emociones y aptitudes, y confiando en uno mismo y en*

los demás. Un aspecto clave para los alumnos es conseguir que se sientan aceptados, estimados y valorados personalmente, siempre respetando su individualidad. Deben sentirse acogidos por sus compañeros y profesores y ser capaces de encontrar estabilidad emocional y compañerismo en el entorno escolar.

Los objetivos de este rasgo son tres:

12.1. Fomentar el autoconocimiento, la autoevaluación y el sentido crítico sobre su propia persona, sus ideas y sus acciones, destacando siempre la autoconfianza.

12.2. Promover la autoestima y el equilibrio emocional, facilitando los medios para identificar las emociones, expresarlas y regularlas correctamente, canalizando adecuadamente emociones tales como envidia, culpa, miedo, impotencia, etc.

12.3. Ayudar a convivir con los demás, favoreciendo el diálogo, la comunicación y las relaciones interpersonales.

13. Dialogar con los demás y adaptarse responsablemente a las diferentes situaciones, así como aprender de los errores y rectificar actitudes a través de la autoestima, la fuerza, la ilusión y la alegría. El proyecto educativo incluye una referencia explícita a valores sobre la concepción de la persona, como el diálogo, el respeto y la responsabilidad, y que ayudan a proporcionar una interpretación positiva de la vida y a mantener actitudes básicas sobre el crecimiento y la evolución del alumnado.

Objetivos de esta característica:

13.1. Respetar a los demás a través de la confianza, el diálogo y la aceptación del pluralismo étnico, cultural, religioso y de género de forma que se favorezca a la persona y su dignidad.

13.2. Trabajar para alcanzar actitudes honestas, responsables y asertivas, manteniendo la conciencia de ser un ciudadano o ciudadana con deberes y derechos.

13.3. Aprender a afrontar la adversidad y crecer positivamente a través de las experiencias de error.

13.4. Preservar las cualidades que implican siempre gratitud, comunicación, alegría y celebración.

14. *Ser consciente de las propias posibilidades y limitaciones, y gestionar eficazmente el aprendizaje y el desarrollo de las propias capacidades mentales y físicas, con espíritu de servicio y respeto.* La escuela es un lugar privilegiado para el aprendizaje y el desarrollo de las personas en edad de formación, con el propósito de promover el crecimiento y la madurez en todas sus dimensiones.

Objetivos:

14.1. Promover la conciencia de las propias posibilidades intelectuales y de las capacidades personales.

14.2. Ayudar al alumnado a asumir un compromiso personal y social participando responsablemente en la sociedad, incluyendo el voluntariado y el servicio desinteresado y buscando el bien común por encima de cualquier interés particular.

14.3. Fomentar la capacidad de resolver eficazmente los retos y situaciones que se presentan a lo largo de la vida.

Un resultado clave de este proceso de cuatro años ha sido la revisión del proyecto educativo de la Escuela. La definición del perfil de salida del alumno y el trabajo hacia el marco de la escuela avanzada que proponen Escola Nova 21 y Networks for Change, además de la incorporación de los nuevos conocimientos neurocientíficos sobre cómo aprenden los alumnos y la integración del aprendizaje basado en propósitos, son factores que influyeron decisivamente en la redacción de la última versión del Proyecto Educativo del Colegio Claret de Barcelona. Los neurocientíficos y los educadores han identificado una serie de hallazgos ya alcanzados por la neurociencia que son, o tienen el potencial de ser, directamente beneficiosos tanto para las políticas educativas como para los planes de estudio de los alumnos (Zadina 2015).

El Proyecto Educativo del Claret se esfuerza por ser un instrumento vivo que ayude a estudiantes, docentes y familias a reflexionar y crecer como comunidad escolar, ahora y en los próximos años, arraigada en el mundo global y abierta a todas las culturas. El Colegio Claret pretende ser una institución viva y activa que vaya más allá de las paredes, los horarios y los programas académicos, que permita disfrutar de un aprendizaje significativo y relevante, así como al máximo las capacidades de cada discente. Por ello, la escuela desea que estas competencias sean el contenido de lo que se aprende en las aulas: aprender a conocer, aprender a ser, aprender a hacer, aprender a aprender, aprender a convivir y, transversalmente, la capacidad de convertirse en aprendices por sí mismos.

El trabajo en equipo, el diálogo y la aceptación son características integrales de la vocación claretiana. No solo hay que buscar el desarrollo de una comunidad en los centros educativos, sino que, reconociendo una misión compartida y aprovechando las estructuras de la Congregación, hay que trabajar para promover el contacto, el intercambio y el conocimiento mutuo entre las diferentes organizaciones tanto a nivel nacional como internacional, dado que la interacción educativa y con propósito entre diversos grupos de estudiantes está relacionada con un aumento del crecimiento y el desarrollo personal, la preparación profesional, el desarrollo intelectual y la competencia en materia de diversidad (Hu & Kuh 2003).

Durante los próximos años, la escuela se enfrenta a un reto apasionante, ya que debe ayudar a los alumnos a crecer en todos los aspectos de su personalidad, con amor y dentro de su comunidad para construir un mundo más humano. Según Paredes-Collins y Christofer (2011), los estudiantes experimentarán un crecimiento en las habilidades cognitivas, sociales y de pensamiento crítico, un mayor compromiso con el compromiso cívico, una mayor comprensión y aprecio por los que tienen diversas opiniones y experiencias, y un deseo ampliado de proporcionar ayuda a los que están en necesidad.

III. OBJETIVOS, MATERIALES Y MÉTODOS

El objetivo principal de este trabajo ha sido analizar los resultados del cuestionario de perfil de salida del alumnado que ha finalizado su formación obligatoria en el Colegio Claret de Barcelona, contrastándolo con el perfil esbozado por el profesorado, por un lado, y, por otro, con la percepción de alumnado de otros centros. Es por ello por lo que la metodología utilizada se ha establecido en dos fases: 1) el diseño y validación de un cuestionario para recoger la percepción del alumnado respecto al documento expuesto en el apartado anterior, basado en la experiencia del profesorado y su conocimiento y comprensión de los puntos fuertes y débiles que muestran sus estudiantes cada año; 2) la difusión del cuestionario entre el alumnado del Claret y entre estudiantes de otros centros educativos, para analizar por variables los datos obtenidos.

Para el reclutamiento, se utilizó un procedimiento de muestreo censal, es decir, se invitó a participar a todos los miembros de la población objetivo. Para el diseño y aplicación del cuestionario se utilizó un enfoque en tres fases, adaptado del de Garrido y Alonso (2015): diseño (fase 1), validación mediante un sistema interjueces (fase 2), y una revisión final (fase 3). En la fase 1 se redactó un borrador basado en las 14 características del proyecto. En la fase 2 se sometió

a la evaluación de un grupo de expertos: 14 especialistas en investigación educativa de universidades públicas laicas españolas y extranjeras (Università degli Studi di Udine, Italia; Universitat Jaume I, España; Colorado State University, EE. UU.; University of California State, Bakersfield, EE. UU.), así como de universidades religiosas (Universidad CEU Cardenal Herrera, España; Universidad Abat Oliba CEU, España; Universidad Católica de Valencia, España; Universidad Internacional de Cataluña, España; Universidad Católica Pontificia de Chile). Evaluaron cada ítem según su relevancia y claridad. Finalmente, se aplicó a las respuestas la metodología del modelo de Lawshe (1975) modificada por Tristán-López (2008), que determinó que el instrumento utilizado estaba bien construido, ya que tenía un índice de validez de constructo de 0,77, siendo aceptable cualquier puntuación superior a 0,58. Finalmente, en la fase 3 de validación se revisó cualitativamente la claridad de cada uno de los ítems.

Esta encuesta se distribuyó *online* y fue completada voluntariamente por estudiantes que estaban en último curso de Educación Secundaria Obligatoria, o bien la habían terminado (alumnado egresado o matriculado en Bachillerato). En las preguntas del cuestionario cada participante debía indicar su grado de identificación con las características previamente determinadas por el profesorado (mediante una escala Likert de 1 a 5), así como unas preguntas adicionales para identificar las variables de centro y sexo. Con 153 encuestados del Claret, la muestra es representativa del alumnado de educación secundaria, ya que hay 215 alumnos matriculados en este centro entre 4.º ESO y Bachillerato. Paralelamente, dicho cuestionario fue contestado por un total de 205 alumnos que habían finalizado la ESO en otros centros, o bien estaban en el último curso. La tipología de dichos centros era tanto pública (institutos) como de gestión privada. Concretamente, 60 asistieron a centros religiosos y 145 recibieron educación laica.

IV. RESULTADOS DE LA ENCUESTA

La tabla 1 muestra las puntuaciones medias que obtuvo cada pregunta, separadas por el tipo de centro. Se marcan en **negrita** las puntuaciones máximas y con **asterisco** las mínimas. En esta tabla comparativa, se observa que las puntuaciones de los centros laicos son siempre inferiores a los de los centros religiosos salvo en tres ítems, pero, específicamente en el alumnado del Claret, no vemos superioridad respecto del resto de centros religiosos, salvo en el primer y séptimo ítem. De hecho, resulta curioso ver que la mayoría de puntuaciones mínimas, marcadas con asterisco, se ubican en la columna del Claret.

Tabla 1. Puntuaciones medias por pregunta, según tipo de centro.

Ítem	Claret	Otros centros religiosos	Centros laicos
1	3,967	3,517	3,441*
2	3,895*	3,933	4,124
3	3,830*	4,100	4,090
4	3,516	3,483*	3,683
5	4,216	4,350	4,069*
6	3,680*	3,867	4,041
7	4,046	3,817	3,800*
8	3,902	4,000	3,752*
9	3,680*	4,000	4,000
10	2,497	3,267	2,483*
11	2,961*	3,550	3,393
12	3,791*	3,967	3,828
13	3,680*	4,083	4,021
14	3,804*	4,000	3,938

Es necesario explorar en los datos, así como observar cuáles son las características problemáticas. Pasamos, pues, a exponer los resultados de cada ítem, separando las poblaciones de la muestra por sexo.

1. *Leer, comprender, argumentar, escuchar, comunicar ideas y sentimientos, y estar abierto al diálogo, mediante el dominio de tres idiomas: el catalán, el castellano y el inglés.*

Los resultados de la auto identificación con este ítem se muestran en el gráfico 1.

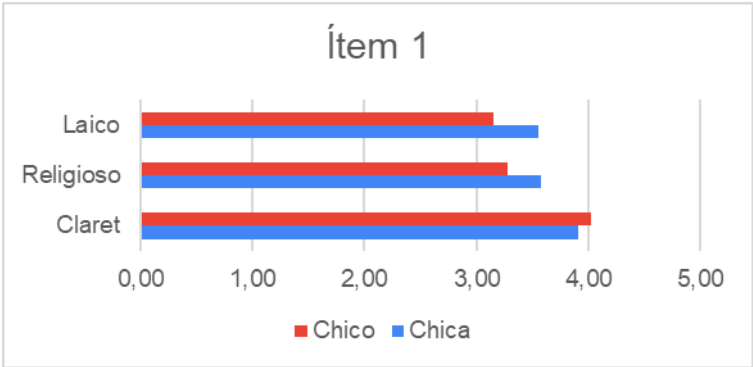


Gráfico 1. Puntuaciones de la pregunta 1, desagregadas por sexo y tipo de centro.

2. Interpretar y resolver las situaciones que están al alcance de la mano, como ser autónomo y libre con criterio propio para tomar decisiones.

Respeto a este segundo rasgo del perfil de salida del alumnado del Claret, los resultados evidencian una tendencia equiparable entre los chicos, mientras que las chicas puntúan de manera muy dispar según el tipo de centro, superando en 0,40 las que se han formado en centros laicos respecto de las claretianas (gráfico 2).

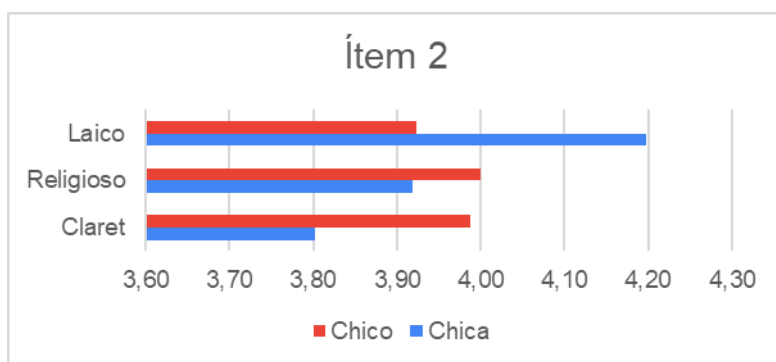


Gráfico 2. Puntuaciones de la pregunta 2, desagregadas por sexo y tipo de centro.

3. Trabajar en equipo, gestionar conflictos y situaciones difíciles mediante el desarrollo de habilidades sociales que contribuyan al bien de la comunidad.

Los resultados de la auto identificación con este ítem, expuestos en el gráfico 3, no permiten una interpretación coherente, dado que las tendencias se cruzan entre sexo y tipos de centro, siendo las puntuaciones del Claret inferiores en ambos casos.

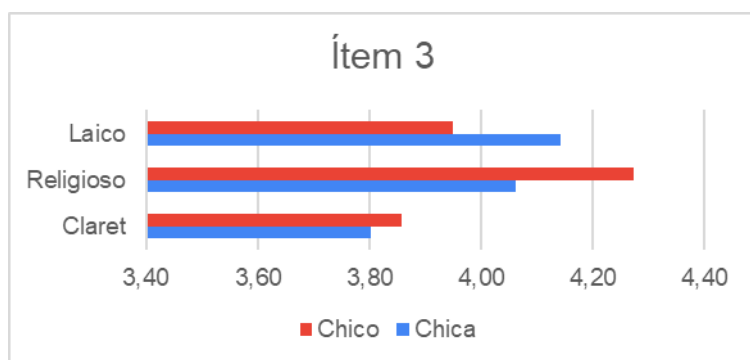


Gráfico 3. Puntuaciones de la pregunta 3, desagregadas por sexo y tipo de centro.

4. *Aplicar el método científico para interpretar y sacar conclusiones a partir de los conocimientos de las diferentes disciplinas, de forma autónoma y creativa, mediante la curiosidad, la motivación, la experimentación, el esfuerzo y el espíritu emprendedor.*

Los resultados de la auto identificación con este ítem sí muestran una distancia clara entre hombres y mujeres, excepto en los centros laicos (gráfico 4), siendo también inferiores las puntuaciones obtenidas en el Claret.

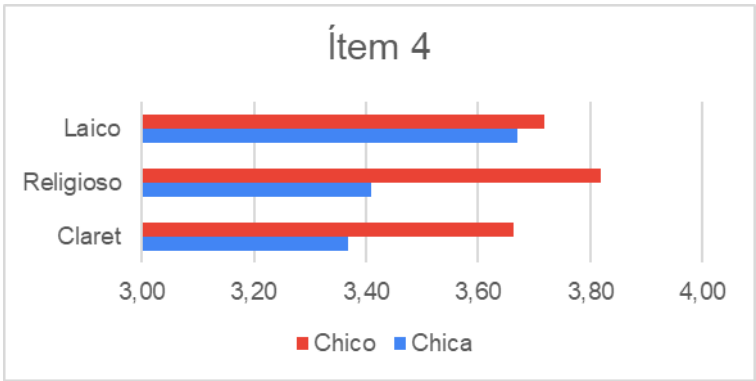


Gráfico 4. Puntuaciones de la pregunta 4, desagregadas por sexo y tipo de centro.

5. *Manejar y utilizar responsablemente las competencias digitales para aprender, comprender y relacionarse con diferentes ámbitos del mundo.*

Los resultados de la auto identificación con este ítem se muestran en el gráfico 5 y, como en la tercera característica, tampoco permiten conclusiones claras, salvo que los centros laicos puntúan por debajo que los religiosos, incluyendo el Claret, en ambos sexos.

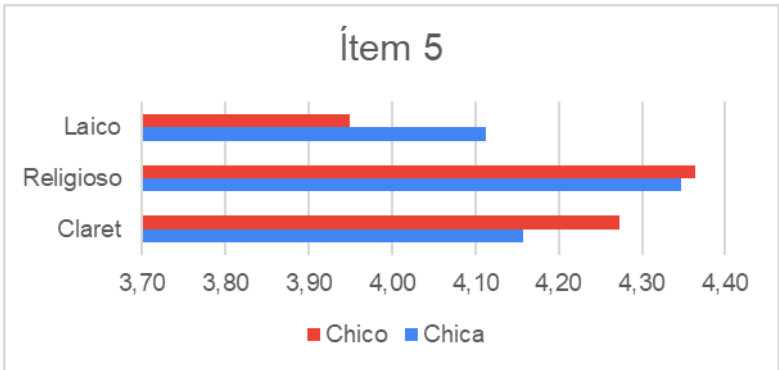


Gráfico 5. Puntuaciones de la pregunta 5, desagregadas por sexo y tipo de centro.

6. Conocer y valorar diferentes procesos de manifestaciones culturales y artísticas con una actitud creativa y sensible.

El análisis de las respuestas a este ítem vuelve a evidenciar una gran diferencia entre sexos a favor de las mujeres, más acentuada en los centros laicos, pero también percibida en el Claret (gráfico 6).

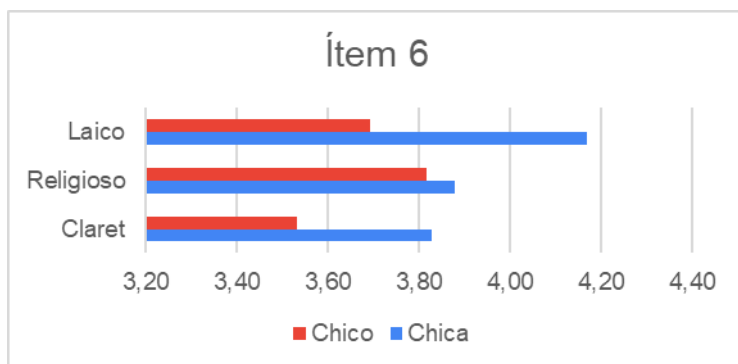


Gráfico 6. Puntuaciones de la pregunta 6, desagregadas por sexo y tipo de centro.

7. Hacer ejercicio para mantener un estilo de vida físico y mental saludable mediante buenos hábitos, higiene personal, descanso y una dieta equilibrada.

El gráfico 7, referido a la séptima pregunta, muestra unos resultados curiosos, dado que no solo el alumnado del Claret muestra una mayor identificación con los hábitos de vida saludables, sino que son los varones quienes puntúan muy por encima que las chicas.

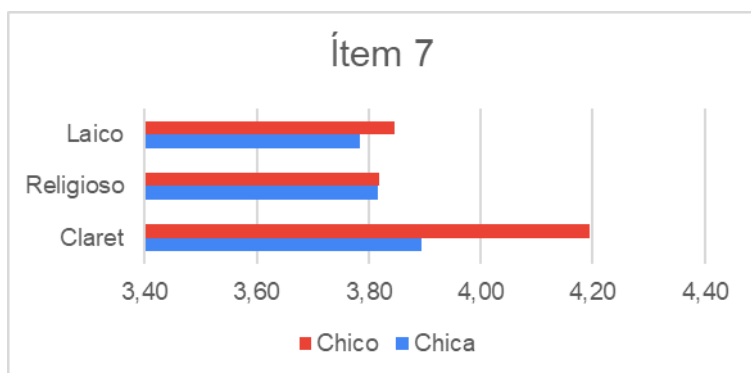


Gráfico 7. Puntuaciones de la pregunta 7, desagregadas por sexo y tipo de centro.

8. Reutilizar, reciclar y consumir de forma responsable, siendo conscientes de la realidad medioambiental con una actitud de respeto y compromiso.

Los resultados del octavo ítem en el Claret son muy parecidos a las puntuaciones obtenidas en el resto de instituciones religiosas, siendo poco significativas las diferencias por sexo, salvo por el detalle que en los centros religiosos la prelación se invierte (gráfico 8).

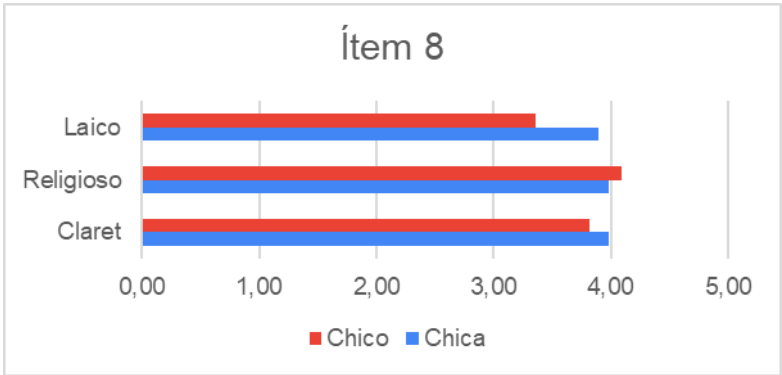


Gráfico 8. Puntuaciones de la pregunta 8, desagregadas por sexo y tipo de centro.

9. Involucrarse en la mejora del mundo a través de la sensibilidad y el respeto y comprometerse y actuar en consecuencia dentro del entorno más inmediato.

El análisis de esta pregunta, que se puede ver en el gráfico 9, muestra una tendencia similar en el Claret y en los centros laicos, pero medio punto por debajo, respecto a la mayor identificación de las chicas con el noveno ítem.

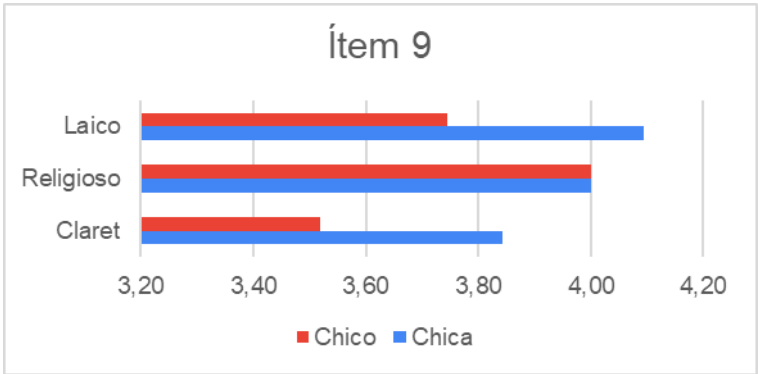


Gráfico 9. Puntuaciones de la pregunta 9, desagregadas por sexo y tipo de centro.

10. *Desarrollar la dimensión personal, ética y trascendental a través del conocimiento de los hechos religiosos, la cultura religiosa y la religión católica.*

Los resultados del décimo ítem en el Claret son muy parecidos a las puntuaciones obtenidas en centros laicos, siendo poco significativas las diferencias por sexo, salvo por el detalle que en los centros religiosos la prelación se invierte (gráfico 10).

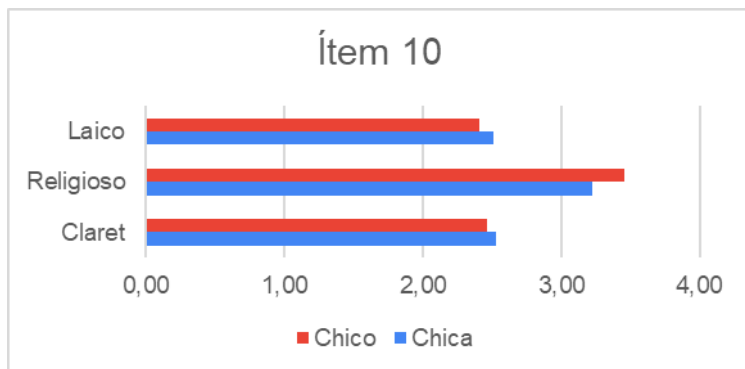


Gráfico 10. Puntuaciones de la pregunta 10, desagregadas por sexo y tipo de centro.

11. *Dedicar tiempo a interiorizar el desarrollo de la propia dimensión espiritual, incluyendo los valores, las actitudes y la búsqueda del sentido de la vida.*

El gráfico 11, por su parte, muestra las puntuaciones del undécimo ítem.

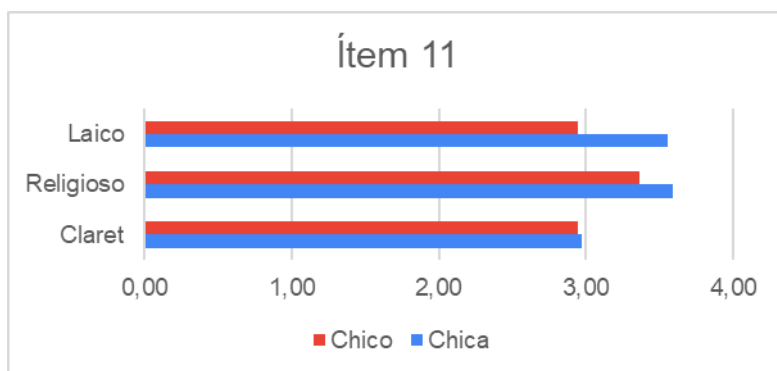


Gráfico 11. Puntuaciones de la pregunta 11, desagregadas por sexo y tipo de centro.

12. *Conocer las propias fortalezas y debilidades, identificando, reconociendo y gestionando las emociones y aptitudes, y confiando en uno mismo y en los demás.*

Los resultados de la auto identificación con este ítem muestran diferencias entre hombres y mujeres, con una prelación que se invierte en los centros laicos (gráfico 12).

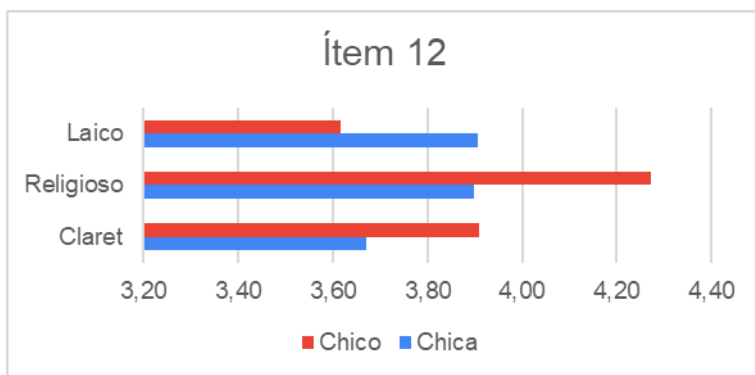


Gráfico 12. Puntuaciones de la pregunta 12, desagregadas por sexo y tipo de centro.

13. *Dialogar con los demás y adaptarse responsablemente a las diferentes situaciones, así como aprender de los errores y rectificar actitudes a través de la autoestima, la fuerza, la ilusión y la alegría.*

Los resultados de la auto identificación con este ítem, en el gráfico 13, no arrojan diferencias significativas en relación con las otras preguntas.

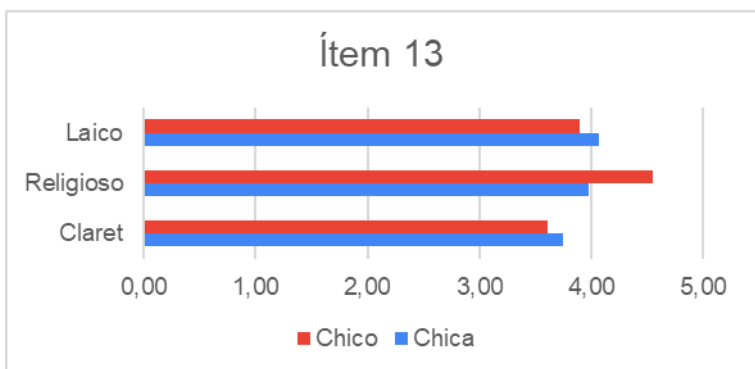


Gráfico 13. Puntuaciones de la pregunta 13, desagregadas por sexo y tipo de centro.

14. *Ser consciente de las propias posibilidades y limitaciones, y gestionar eficazmente el aprendizaje y el desarrollo de las propias capacidades mentales y físicas, con espíritu de servicio y respeto.*

Finalmente, como en algunas de las preguntas comentadas, los resultados de la autoidentificación con este ítem también muestran una diferencia abismal entre hombres y mujeres, especialmente en los centros laicos (gráfico 14).

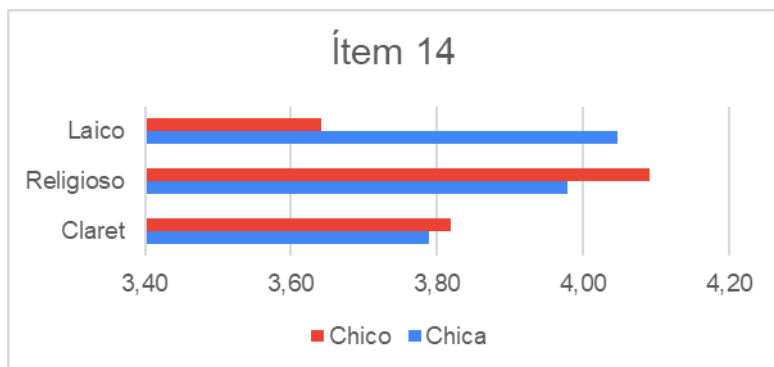


Gráfico 14. Puntuaciones de la pregunta 14, desagregadas por sexo y tipo de centro.

A modo de resumen comparativo solo con las respuestas del alumnado del Claret, en el gráfico 15 se puede observar que son los rasgos décimo y undécimo los menos auto percibidos como propios. Se trata, precisamente, de los ítems que tienen que ver con el hecho religioso y la dimensión espiritual,

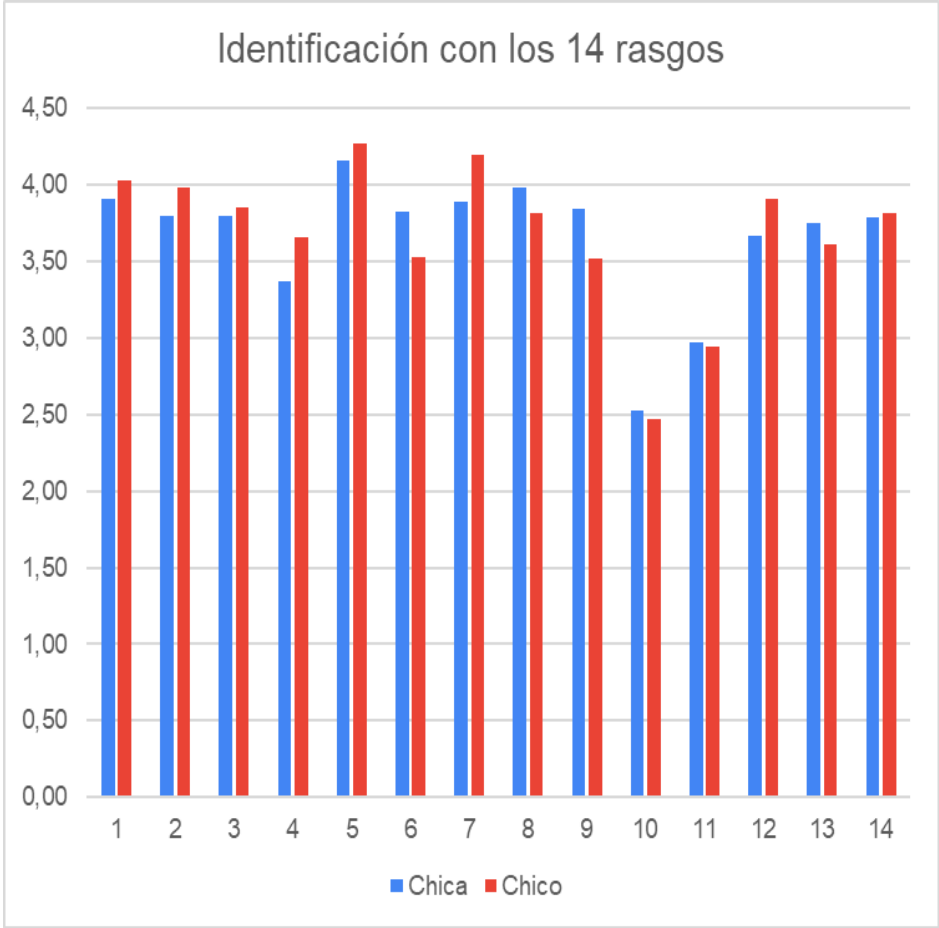


Gráfico 15. Identificación de los alumnos y alumnas del Claret con los 14 rasgos.

V. DISCUSIÓN

Aunque los resultados relativos a las nociones del alumnado del Claret contradicen algunos de los elementos del proyecto de este colegio si lo comparamos con otros, hay que señalar que la causa de que los resultados sean notablemente desfavorables podría estar relacionada con la alta representación de estudiantes matriculados en el último curso de la enseñanza obligatoria. Decimos esto porque un estudio complementario a este (Soler Campo & Saneleuterio, 2022) muestra que, si se encuestan cursos inferiores del mismo centro, las puntuaciones varían considerablemente.

Respecto a los rasgos que apelan a la dimensión religiosa (10) y espiritual (11), que son los que recibieron menores puntuaciones entre el alumnado del Claret, cabe señalar que también son los menos valorados por quienes estudiaron en otros centros. No obstante, llama la atención que el ítem 11 haya recibido 0,4 puntos menos en un centro religioso como el Claret que en los centros laicos, tal y como mostraba la tabla 1. Esto podría venir motivado porque las nuevas generaciones relacionan, por ejemplo, el ejercicio físico y el desarrollo mental y espiritual. Para Tahull (2020), el autor que descubrió esta relación, ello podría ser un indicativo de la canalización de la búsqueda natural de trascendencia que ya no se enfoca hacia la religión. No obstante, en el caso de los varones del Claret, precisamente puntuaron altamente en hábitos deportivos (gráfico 7) y escasamente en los aspectos espirituales (gráfico 11). En la misma línea, Duque (2019) encuestó a 1023 jóvenes españoles y detectó que los aspectos psicológicos, emocionales, creativos y cognitivos van de la mano con una práctica frecuente de actividades de ocio, especialmente si son de tipo cultural. Además, si el tiempo de ocio se relaciona con una sensación de bienestar, esto concuerda con los resultados de Ravina-Ripoll (2019), que muestran que los estudiantes más felices obtuvieron mejor rendimiento académico.

Si nos fijamos específicamente en las puntuaciones sobre el hecho religioso en las tres variables analizadas (gráfico 10), las investigaciones realizadas con otros colegios claretianos, tal y como se recoge en Cívico Ariza *et al.* (2020), muestran que la fe es muy valorada por el alumnado que ha sido educado en colegios laicos, aunque existe una consideración negativa de la jerarquía eclesial incluso en los colegios católicos (Cívico Ariza *et al.*, 2020). Hace más de una década, el estudio coordinado por Valk, Bertram-Troost, Friederici y Béraud (2009), así como poco después el de Miller y McKenna (2011), ya había mostrado resultados similares, y quizás podría responder a una pregunta sobre la hostilidad hacia la religión, y es que las personas con experiencias educativas religiosas tempranas podrían haber sido incapaces de comprender plenamente el concepto de religión, mientras que quienes han comenzado sus experiencias educativas religiosas a una edad más tardía se muestran más abiertos de mente y respetuosos.

VI. CONCLUSIONES

El perfil de salida del alumno en el Colegio Claret de Barcelona se refleja en la expresión del “yo” del lema del colegio, junto con “los otros” y con “el mundo entero”, elementos muy arraigados en la Comunidad Claretiana por ser herederos de una larga tradición. El padre Claret intuyó y comprobó a lo largo

de su vida que la labor educativa era un excelente medio para hacer el bien a los demás y ayudar a las personas a desarrollar sus potencialidades y proyectos de vida. A lo largo de este artículo se ha expuesto el proyecto claretiano y las 14 características que el profesorado considera que definen, en rasgos generales, a quienes se gradúan en el centro. Con este estudio hemos contrastado la percepción docente con la discente, y esta la hemos comparado con el perfil del alumnado egresado de otros centros educativos.

El análisis de las respuestas de los 358 estudiantes encuestados evidencia, al desagregarlos por tipos de centros, que el perfil de salida del Claret es una declaración de intenciones, una hoja de ruta que no se corresponde todavía con la realidad percibida por el alumnado, siendo especialmente llamativo el desfase en los ítems que tienen que ver con la espiritualidad y la religión. Además, al separar los datos por sexo, encontramos diferencias interesantes respecto a algunos de los ítems. Mientras que los rasgos relacionados con el método científico (gráfico 4) y el deporte y vida saludable (gráfico 7) obtienen mayor adhesión entre los varones, las chicas se reconocen con mayor proporción que los chicos en cuestiones como la cultura y creatividad (gráfico 6), el compromiso social (gráfico 9) y la espiritualidad (gráfico 11).

AGRADECIMIENTOS

Un especial agradecimiento al padre Josep Sans, director del Colegio Claret de Barcelona, quien ha sido partícipe en la propuesta descrita desde su planteamiento inicial y ha apoyado la publicación de los resultados obtenidos en esta con la comunidad académica y público en general.

VII. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bok, Derek Curtis. 2006. *Our underachieving colleges: a candid look at how much students learn and why they should be learning more*. Princeton: Princeton University Press.
- Browne, LaVonne Antoinette. 2002. "On faith and work: The relationship between religiosity and work values". *Dissertation Abstracts International Section A: Humanities and Social Sciences*, 62: 40-69.
- Chang, Mitchell. 1999. "Does racial diversity matter? The educational impact of a racially diverse undergraduate population". *Journal of College Student Development* 40, n. 4: 377-395.

- Cívico Ariza, Andrea, Ernesto Colomo Magaña, y Érika González García. 2020. "Religious Values and Young People: Analysis of the Perception of Students from Secular and Religious Schools" (Salesian Pedagogical Model). *Religions* 11, n. 8: e415. <https://doi.org/10.3390/rel11080415>
- Claret, Antoni María. 1948. *Catecisme, de la doctrina cristiana explicat y adaptat a la capacitat dels noys y noyas y adornat de moltes estampas [sic]*. Barcelona: Imprenta de la Vda. de Pla.
- Colegio Claretiano. 2017. *Ideario del Colegio Claretiano*. <https://go.uv.es/ZZv43SN>
- Duffy, Ryan D., y Robert W. Lent. 2008. "Relation of religious support to career decision self-efficacy in college students". *Journal of Career Assessment* 16, n. 3: 360-369. <https://doi.org/10.1177/1069072708317382>
- Ebstone King, Pamela, y James L. Furrow. 2008. "Religion as a resource for positive youth development: Religion, social capital, and moral outcomes", *Psychology of Religion and Spirituality* S, n. 1: 34-49. <https://doi.org/10.1037/1941-1022.S.1.34>
- Etherington, Matthew. 2013. "Values Education: Why the Teaching of Values in Schools is Necessary, But Not Sufficient". *Journal of Research on Christian Education* 22, n. 2: 189-210. <https://doi.org/10.1080/10656219.2013.808973>
- Francis, Leslie J. 2009. "Understanding the Attitudinal Dimensions of Religion and Spirituality". En *International Handbook of Education for Spirituality, Care and Wellbeing. International Handbooks of Religion and Education*, editado por Marian de Souza, Leslie J. Francis, James O'Higgins-Norman, y Daniel Scott: 147-167. Dordrecht: Springer. https://doi.org/10.1007/978-1-4020-9018-9_9
- Francis, Leslie. J., y Andrew Village. 2020. "Christian ethos secondary schools, parental church attendance and student attitude towards Christianity: exploring connections in England and Wales". *British Journal of Religious Education* 42, n. 3: 298-312. <https://doi.org/10.1080/01416200.2019.1580562>
- Garrido, Rocío, y Tania Alonso. 2015. "Elaboración y validación de tres cuestionarios para medir el impacto de los programas de Diploma (DP) y Años Intermedios (PAI) del Bachillerato Internacional en España". En *Avances en Ciencias de la Educación y del Desarrollo*, coordinado por Tamara Ramiro Sánchez, y María Teresa Ramiro Sánchez: 766-771. España: Asociación Española de Psicología Conductual AEPC.
- Hill, Brian. 2004. *Exploring religion in school: A national priority*. Australia: Open Book Publishers.
- Hu, Shopping, y George D. Kuh. 2003. "Diversity experiences and college student learning and personal development". *Journal of College Student Development* 44, n. 3: 320-344. <https://doi.org/10.1353/csd.2003.0026>
- Hurtado, Sylvia. 2005. Diversity and learning for a pluralistic democracy. En *Higher education in a global society achieving diversity, equity, and excellence: Advances in education in diverse communities (Advances in Education in Diverse Communities, Vol. 5)*, editado por Walter R. Allen, Marguerite Bonous-Hammarth, Robert R.

- Teranishi, y Ophella C. Dano, 249-267. Bingley: Emerald Group Publishing Limited. [https://doi.org/10.1016/S1479-358X\(05\)05012-6](https://doi.org/10.1016/S1479-358X(05)05012-6)
- Hurtado, Sylvia. 2007. "Linking diversity with the educational and civic missions of higher education". *Review of Higher Education* 30, n. 2: 185-196. <http://dx.doi.org/10.1353/rhe.2006.0070>
- Hurtado, Sylvia, Jeffrey F. Milem, Alma R. Clayton-Pederson, y Walter R. Allen. 1998. "Enhancing campus climates for racial=ethnic diversity: Educational policy and practice". *Review of Higher Education* 21, n. 3: 279-302. <http://dx.doi.org/10.1353/rhe.1998.0003>
- Ibarra, Robert. 2001. *Beyond affirmative action: Reframing the context of higher education*. Madison: University of Wisconsin Press.
- La Moneda Díaz, Francisco. 2020. "Una aportación crítica sobre la doctrina de Rawls en torno a los derechos humanos". *Cauriensia* 15: 747-753. <https://doi.org/10.17398/2340-4256.15.747>
- Lawshe, Charles H. 1975. "A quantitative approach to content validity". *Personnel Psychology* 28, n. 4: 563-575. <https://doi.org/10.1111/j.1744-6570.1975.tb01393.x>
- López García-Torres, Rocío, y Elia Saneleuterio. 2019. "El carácter fundamentante de los valores en la educación. Propuesta de un modelo axiológico de educación integral". *Quién. Revista de Filosofía Personalista* 9: 39-61. <http://hdl.handle.net/10637/11703>
- López García-Torres, Rocío, y Elia Saneleuterio. 2020. "Estudio axiológico del currículo básico de Lengua Castellana y Literatura". *Revista Complutense de Educación* 31, n. 3: 307-317. <https://dx.doi.org/10.5209/rced.63205>
- Miller, Joyce, y Ursula McKenna. 2011. "Religion and religious education: comparing and contrasting pupils' and teachers' views in an English school". *British Journal of Religious Education* 33, n. 2: 173-187. <https://doi.org/10.1080/01416200.2011.543599>
- Paredes-Collins, Kristin. 2009. "Institutional priority for diversity at Christian institutions". *Christian Higher Education* 8, n. 4: 280-303. <https://doi.org/10.1080/15363750902821197>
- Paredes-Collins, Kristin, y Christofer S. Collins. 2011. "The Intersection of Race and Spirituality: Underrepresented Students' Spiritual Development at Predominantly White Evangelical Colleges". *Journal of Research on Christian Education* 20, n. 1: 73-100. <https://doi.org/10.1080/10656219.2011.557586>
- Ravina-Ripoll, Rafael, Eduardo Ahumada-Tello, y Edgar Julián Gálvez-Albarracín. 2019. "La felicidad como predictor del rendimiento académico de los estudiantes universitarios. Un comparativo entre México y España". *Cauriensia* 14: 407-426. <https://doi.org/10.17398/2340-4256.14.407>
- Roux, Cornelia. 2005. "Religion in education: perceptions and practices: International Network for Interreligious and Intercultural Education". *Scriptura: International Journal of Bible, Religion and Theology in Southern Africa* 89: 293-306. <https://go.uv.es/4u63vcQ>

- Sanz Arazuri, Eva, María Ángeles Valdemoros San Emeterio, Carmen Duque Palacios, y Francisco Javier García Castilla. 2019. "Ocio cultural juvenil, indicador subjetivo del desarrollo humano", *Cauriensia*, n. 14: 491-511. <https://doi.org/10.17398/2340-4256.14.491>
- Soler Campo, Sandra, y Saneleuterio, Elia. 2022. "The Claretian Community: The Exit Profile of Students at the Claret School of Barcelona". *Journal of Research on Christian Education*, 31(2), 138-168. <https://doi.org/10.1080/10656219.2022.2059125>
- Tahull, Joan. 2020. "Correr para ser feliz. Buscando experiencias espirituales". *Cauriensia* 15: 651-670. <https://doi.org/10.17398/2340-4256.15.651>
- Tristán-López, Agustín. 2008. "Modificación al modelo de Lawshe para el dictamen cuantitativo de la validez de contenido de un instrumento objetivo". *Avances en Medición* 6, n. 1: 37-48. <https://bit.ly/2BHijql>
- Valk, Pille, Gerdien Bertram-Troost, Markus Friederici, y Céline Béraud (eds.). 2009. *Teenagers' Perspectives on the Role of Religion in their Lives, Schools and Societies*. Münster: Waxmann. <https://go.uv.es/8DoN008>
- Zadina, Janet N. 2015. "The emerging role of educational neuroscience in education reform". *Psicología Educativa* 21, n. 2: 71-77. <http://dx.doi.org/10.1016/j.pse.2015.08.005>

Elia Saneleuterio

Grupo de Investigación TALIS; Facultad de Magisterio

Universitat de València

Dirección: Avda. Els Tarongers, 4

46022 Valencia (España)

<https://orcid.org/0000-0003-4060-9518>

Sandra Soler Campo

Facultad de Educación

Universidad de Barcelona

Passeig de la Vall d'Hebron, 171

08035 Barcelona (España)

<https://orcid.org/0000-0002-5560-1415>



Doi: <https://doi.org/10.17398/2340-4256.18.449>

**EL ESTUDIO DE LA ASIGNATURA DE DERECHO CANÓNICO
EN LOS PLANES DE ESTUDIO DE DERECHO, ESPECIAL
RELEVANCIA EN LAS UNIVERSIDADES DE LA
COMUNIDAD DE MADRID**

***THE STUDY OF CANON LAW AS A SUBJECT IN LAW DEGREE
PROGRAMS, SPECIAL RELEVANCE IN THE COMUNIDAD
DE MADRID UNIVERSITIES***

VÍCTOR TALAVERO CABRERA

*Centro de Estudios Universitarios – CEDEU
Universidad Internacional de La Rioja - UNIR*

TIFFANY-MILAGROS SÁNCHEZ-CABEZUDO RINA

*Centro de Estudios Universitarios – CEDEU
Universidad Internacional de La Rioja - UNIR*

Recibido: 16/07/2022

Aceptado: 21/09/2022

RESUMEN

El Derecho Canónico es un cuerpo legal que regula la organización y el funcionamiento de la Iglesia Católica y que, durante muchos años, se ha estudiado como asignatura obligatoria en las Facultades de Ciencias Sociales y Jurídicas. El estudio de la asignatura ha quedado relegado y, en muchas universidades, no se imparte o, si se imparte,

es optativa. La finalidad de este trabajo de investigación es realizar un estudio sobre la representación e inclusión de esta asignatura en los nuevos planes de estudio de las universidades de la Comunidad de Madrid. El objetivo principal es abordar la importancia del Derecho Canónico en la formación de los juristas y, asimismo, analizar las posibles razones que podrían explicar esta tendencia en los planes de estudio.

Palabras clave: Derecho Canónico, Derecho Eclesiástico, Religión, Plan de Estudios.

ABSTRACT

Canon Law is a body of law that regulates the organization and functioning of the Catholic Church and, for many years, has been studied as a compulsory subject in the Faculties of Social and Legal Sciences. The subject study has been relegated, and in many universities is either not taught or, if it is taught, it is optional. The aim of this research work is to carry out a study on the representation and inclusion of this subject in the new Autonomous Community of Madrid universities syllabus. The main objective is to address the importance of Canon Law in jurists training and, also, analyze the possible reasons that could explain this trend in curricula.

Keywords: Canon Law, Ecclesiastical Law, Religion, Syllabus.

I. DIFERENCIACIÓN DERECHO ECLESIASTICO Y DERECHO CANÓNICO

Se comienza este trabajo de investigación evidenciando la diferencia entre Derecho Eclesiástico y Derecho Canónico, pues, aunque parezca algo sencillo, lo cierto es que, socialmente, existe una gran confusión entre ambas materias.

El Derecho Eclesiástico del Estado es el conjunto de normas que pretenden regular los efectos sociales que tiene la religión dentro del Estado. No se trata de regular el efecto de la Iglesia Católica en la sociedad, como popularmente puede pensarse, sino que, teniendo en cuenta que España es un Estado aconfesional, que mantiene las relaciones entre las diferentes religiones, el Derecho Eclesiástico del Estado regula el efecto dentro de la sociedad de las diferentes confesiones existentes. Los motivos por los que se llega a caer en el error de que el Derecho Eclesiástico tiene una relación con el catolicismo es, porque hunde sus raíces en la religión católica. El fundamento se encuentra en que, durante muchos siglos, la Iglesia ha tenido un gran predominio en la sociedad, siendo

además la religión que más adeptos ha tenido, y que más influencia ha presentado a lo largo de los siglos, llegando a ser la causa de numerosos conflictos sociales.

La regulación de la religión católica siempre ha estado en manos de la Iglesia, pero surgieron dos fenómenos de gran importancia que hicieron que pasara a manos del Estado. Un primer fenómeno se dio con la Reforma del Protestantismo en el siglo XVI con Martín Lutero, que consideraba necesario una reforma íntegra del Catolicismo. Para este protestante, el Catolicismo no debía tener una regulación, lo que generó que la potestad de regulación la tuviera el Estado, de ahí el nacimiento de los llamados Reyes Protestantes. Se trataba de un arma de doble filo, porque, por un lado, dejar sin regulación la religión católica presentaba serios problemas, por ejemplo, cómo nombrar a un Papa. Mientras que, por otro lado, al pasar la regulación a manos del Estado, el mismo se empezó a apropiarse de los bienes de la Iglesia.

El segundo fenómeno llega en el siglo XVIII, cuando los monarcas absolutos pretendían controlar la Iglesia, lo que en algunos Estados se ha denominado Regalismo. De este suceso nacen normas como el Real Patronato o el Pase Regio o Exequátur. Estos hechos son en líneas generales los motivos por los que el Derecho Eclesiástico presenta esa íntima relación con la Iglesia Católica. Esa conexión entre el Derecho Eclesiástico y la religión católica han tenido consecuencias en las Facultades de Derecho, pues como se tendrá la ocasión de ver, la asignatura de Derecho Eclesiástico del Estado ha sido, en muchos planes de estudio, denominada de forma diferente.

Puede plantearse la pregunta, entonces, por qué es importante el Derecho Eclesiástico en la carrera de Derecho. Para responder de manera justificada, no se puede obviar que en un Estado social y Democrático de Derecho, la religión ocupa un papel fundamental, pero lo ha venido ocupando durante siglos, y ha sido un elemento de control social. Por ello mismo, debe existir un ordenamiento jurídico que regule la relación entre las diferentes religiones, la sociedad y el Estado, y sus efectos dentro de la sociedad, porque, aunque ninguna religión tenga carácter estatal, se reconoce el derecho a la libertad religiosa. Actualmente, España tiene diferentes acuerdos, no solamente con la Santa Sede, sino también con la Federación de Entidades Religiosas Evangélicas de España, la Federación de Comunidades Israelitas de España y la Comisión Islámica de España. Y para mantener el orden social y llevar a cabo tales concordatos, entre otros motivos, es necesario el Derecho Eclesiástico.

El Derecho Canónico, por su parte, es un ordenamiento jurídico confesional, que procede de la religión católica, y ha sido creado por la Iglesia. Para autores

como Iban, desde un punto de vista doctrinal, la enseñanza del Derecho Eclesiástico no tiene sentido si no se “logra captar con nitidez las especificidades de las personas e instituciones destinatarias de la norma, obligando, a conocer a la Iglesia católica y a su Derecho y el peculiar modo en que sus componentes se sitúan en aquella institución” (Iban 1986, 327).

Así mismo, el Derecho Eclesiástico del Estado y el Derecho Canónico presentan, para algunos autores, una relación, tanto que, consideran que el primero no se puede entender sin el segundo (Lombardía 1982, 11-30). Para otra corriente doctrinal, aunque ambos Derechos están perfectamente conectados, son compartimentos estancos distintos y cada vez más se han ido separando. Esto se ha reflejado en las Universidades dentro de la carrera de Derecho, donde en algunas Facultades se ha mantenido una asignatura de Derecho Eclesiástico o bajo el paraguas de otra denominación, suprimiendo por completo el Derecho Canónico, quedando relegada en otras, a una asignatura optativa.

En conclusión, se considera que el Derecho Canónico y el Derecho Eclesiástico son ordenamientos jurídicos diferentes, cuyo creador es distinto, siendo el del Derecho Canónico la Iglesia y el del Derecho Eclesiástico el Estado. Ciertos autores son partidarios de considerar a día de hoy que, aunque ambos ordenamientos jurídicos tengan una relación y sea necesario conocerlos desde un punto de vista docente, el aumento de las religiones en España y la promulgación de una Constitución que reconoce un Estado aconfesional, progresivamente está provocando una separación de ambos ordenamientos (Mantecón 2016, 119-134). En el apartado siguiente, y con el fin de no alejarse de la esencia principal de este artículo de investigación, se ha considerado la necesidad de exponer, en líneas generales, cómo ha evolucionado la asignatura de Derecho Canónico en la formación jurídica.

II. LA EVOLUCIÓN HISTÓRICA DE LA PRESENCIA DEL DERECHO CANÓNICO EN LAS ESCUELAS UNIVERSITARIAS: UN CAMBIO DE PARADIGMA

En el Antiguo Régimen, etapa que comienza en el siglo XIX, existían en las Universidades, tanto Facultades de leyes como de cánones, separadamente, formándose en las primeras a los juristas y en las segundas a los canonistas. Esta situación llega hasta el año 1821, cuando se aprueba el Reglamento General de Instrucción Pública, a través del cual, la estructura educativa se fragmentó en tres niveles.

El primer nivel era la enseñanza dirigida a la infancia, la cual incluiría el

aprendizaje para escribir y leer correctamente, así como las reglas elementales del catecismo y la aritmética. El segundo nivel, o llamado también la segunda enseñanza, proporcionaría los conocimientos para la preparación de los estudios superiores, cuyo Reglamento recogía con exactitud las asignaturas que debían impartirse. Por último, el tercer nivel era el dirigido a enseñar para ejercer una profesión particular. En el propio Reglamento se recogía que la jurisprudencia contaba con las cátedras de Historia y elementos de Derecho Público Eclesiástico, de instituciones canónicas y de Historia Eclesiástica y suma de concilios. Suprimía así la facultad de cánones (Olmos 2005, 609-626)

Tres años más tarde, a la aprobación del Reglamento, se adoptó el Plan Calomarde, llamado así porque fue elaborado por Francisco Tadeo de Calomarde, y aprobado por Real Orden firmada en el Escorial el 14 de octubre de 1821. Se trataba de un plan de estudios estrictamente escolástico, volviéndose de nuevo a la facultad de cánones, donde además se censuraba mucha bibliografía. Así, la carrera de leyes estaba formada por siete cursos académicos, al igual que la de cánones.

En los años posteriores, la enseñanza de Derecho Canónico ha estado presente en todos los planes académicos, llegando a 1866, donde, ya en la denominada Facultad de Derecho, la carrera estaba formada por tres secciones, como eran: Derecho Civil, Derecho Canónico y Administrativo. En 1868 se volvió a modificar la Facultad de Derecho, dejándola en dos secciones, una estaba formada por Derecho Civil y Derecho Canónico y la otra por Derecho Administrativo.

Como se ha venido observando, todas las etapas históricas iban manteniendo en la enseñanza universitaria el Derecho Canónico, a pesar de que en ese momento el gobierno tuviera un carácter antirreligioso, como así se puede observar en esta última etapa señalada, en 1868, con la Revolución de la Gloriosa. En bachillerato se mantenía las Instituciones del Derecho Canónico y en la licenciatura se encontraba la Disciplina de la Iglesia, general y española. En el programa de Doctorado, se ofertaba Historia Eclesiástica y colecciones canónicas. Se llega en una línea muy similar a 1900 donde se produce un cambio bastante significativo que se mantiene en parte hasta estos días. Se cambia la denominación de la Facultad de Derecho por Facultad de Derecho y de Ciencias Sociales, dividiéndose en dos secciones, manteniendo la asignatura de Derecho Canónico (Olmos 2005, 609-626)

Parece lógico pensar que con la II República el Derecho Canónico desaparecería, pero tras la aprobación del Real Decreto de 11 de septiembre de 1931, se mantuvo como obligatoria para la licenciatura de Derecho. Por su parte, la

asignatura de Derecho Eclesiástico pasó a tener con una carga docente de seis horas frente a otras asignaturas como Derecho Internacional que tenían una carga de tres horas. Además, en la Universidad Autónoma de Barcelona ese mismo año, el gobierno reconoció la asignatura de Derecho Canónico como obligatoria, con una carga docente de tres horas, para la carrera de Derecho. Es, como dicen algunos autores, paradójico pensar que en una etapa donde reinaba el laicismo, la presencia de la asignatura de Derecho Canónico fuera bastante relevante, y actualmente haya grandes perjuicios de que esta asignatura tan importante como interesante sea ajena en muchas Facultades.

Tras la Guerra Civil, y durante la etapa de la Dictadura Franquista, el sistema del plan de estudios de 1953 reconocía que la asignatura de Derecho Canónico era una asignatura obligatoria en segundo con una carga de tres horas. Con la entrada en vigor de la Constitución Española el plan de 1953 se mantuvo, de hecho, se ha mantenido hasta bien entrado nuestros días (Roca 2005, 8).

En 1984, a través de un Real Decreto, se reconoció a los docentes españoles de Derecho Canónico como docentes de Derecho Eclesiástico, creando a su vez un área de conocimiento denominada Derecho Eclesiástico del Estado, incluyéndose asignaturas de Derecho Canónico y de Derecho público Eclesiástico del Estado y relaciones Iglesia-Estado, además del Derecho Eclesiástico. De esta forma, se unía ambos Derechos y los profesores canonistas podían impartir clases de Derecho Eclesiástico, lo que podría parecer que la situación vislumbraba un horizonte bastante prometedor. Sin embargo, el escenario ha sido otro (Navarro-Valls 1985, 55).

Este mismo año, ya empezaron a tambalearse los cimientos de estos planes de estudio, llegando a la Audiencia Nacional un caso donde un alumno solicitaba no cursar la asignatura de Derecho matrimonial canónico, siendo desestimado por el órgano judicial. El órgano se basó en que, el matrimonio canónico es una institución vigente y aplicada en la sociedad española, por lo cual, su conocimiento es necesario a quien pretenda conseguir su graduación académica, afirmándolo también en otra sentencia el Tribunal Constitucional, reconociendo ambos órganos que, no hay que obviar, el arraigo histórico jurídico y su influencia en la evolución histórica de las instituciones, teniendo en cuenta que, una asignatura de este tipo, tiene una gran importancia en el ejercicio de las profesiones jurídicas (Mantecón 2016, 119-134).

Consecuencia de esta situación, en 1990 se aprobó el Real Decreto 1424/1990, de 26 de octubre, por el que se establece el título de Licenciado en Derecho, no incluyendo la asignatura del Derecho Canónico como obligatoria, pero el Derecho Eclesiástico del Estado sí aparece como asignatura troncal. Por

consiguiente, aparecen las asignaturas troncales, obligatorias y de libre elección.

Paulatinamente la asignatura de Derecho Canónico fue desapareciendo y actualmente, muchas Universidades ni siquiera la ofertan en los planes de estudio como optativas. Esta tendencia podría parecer bastante incongruente, pues un ámbito del Derecho con tanta historia y presencialidad en la sociedad e instituciones no tendría sentido académico que fuera relegado o dejara de ser estudiado en las Facultades de Derecho, tanto es así que, muchas de las instituciones jurídicas no se pueden entender si la presencia de este Derecho. En esta línea, señala Guidice que es importante el conocimiento del Derecho Canónico para el jurista porque, “es la base de muchas instituciones jurídicas más modernas, como es el Derecho matrimonial, así como por la perfección técnica y la capacidad de adaptación a las circunstancias concretas” (Navarro-Valls 1985, 55).

Hay una confusión en considerar que el estudio de este Derecho, el Derecho Canónico, puede ser una violación del principio de libertad religiosa, y tal confusión ha llegado a creer que el Derecho Eclesiástico también, por –debido a la ignorancia- de vincular este Derecho a la Iglesia Católica. El Tribunal Constitucional afirma que no puede ser una materia que viole este principio porque no tiene contenido apologético y “cuyo estudio a nivel científico-universitario no implica, por tanto, violación para las creencias de cada persona, quien la orientará como información y conocimiento de esa faceta del Derecho, y no de otro modo; y finalmente, porque el derecho de libertad protegido por el artículo 16 de la Constitución es de carácter positivo y, así, el precepto veda las limitaciones a la libertad ideológica, religiosa y de culto, fin que indudablemente no se logra cercenando o eliminando áreas de la cultura o de la ciencia, sino posibilitando y ampliando su conocimiento (Navarro-Valls 1985, 55-60). Tampoco puede ser una violación al derecho a que los padres puedan elegir la formación religiosa y moral que esté de acuerdo a sus propias convicciones, tal como dispone el artículo 27.3 de la Constitución Española, ya que en cuanto ese conocimiento a nivel universitario de la organización y de las instituciones de la Iglesia Católica, tal como dispone el Tribunal Constitucional, no es una opción por el dogma o la moral católico sino un conocimiento científico superior de aquellas (Montilla 1999, 121).

Para concluir este apartado, se puede señalar que el Derecho Eclesiástico y el Derecho Canónico han estado siempre ligados, de hecho, las Universidades remitían el Derecho Eclesiástico al estudio del Derecho de la Iglesia, tanto en cuanto que, había Cátedras de Derecho Canónico en todas las Facultades de Derecho, siendo además esta rama una asignatura obligatoria en el Estudio de la carrera universitaria de Derecho. La situación cambió hasta el punto de una

profunda supresión de las cátedras de Derecho Canónico, pasándose a denominar Derecho Eclesiástico del Estado, y a su vez, debido a la confusión que hay por pensar que este Derecho está ligado a la Iglesia Católica, como se tendrá ocasión de analizar, su nombre ha sido modificado.

3. LOS NUEVOS PLANES DE DERECHO: UN ESTUDIO DE LAS UNIVERSIDADES DE LA COMUNIDAD AUTÓNOMA DE MADRID

En este nuevo apartado se va a analizar la inclusión de la asignatura de Derecho Canónico en los planes de estudios de las distintas universidades tanto públicas, privadas como centros adscritos de la Comunidad de Madrid.

3.1 UNIVERSIDADES PÚBLICAS DE LA COMUNIDAD DE MADRID

En primer lugar, se encuentra la Universidad Pública de Alcalá, que oferta en la Facultad de Derecho, en el primer curso segundo cuatrimestre, la asignatura de Derecho Eclesiástico del Estado con una carga docente de seis créditos, y siendo una formación básica. Se extrae del plan de estudios, que no hay ninguna asignatura de Derecho Canónico ni siquiera como asignatura optativa.

Si se analiza la Universidad Autónoma de Madrid, en el plan de estudios de la Facultad de Derecho, no se oferta la asignatura de Derecho Canónico, tampoco dentro de las optativas. En lo que respecta al Derecho Eclesiástico, se oferta una asignatura optativa denominada sociedad, Derecho y factor religioso, que se circunscribe en el departamento de Derecho Eclesiástico. Por consiguiente, se trata de la asignatura de Derecho Eclesiástico pero cuya denominación, debido a ese pensamiento generalizado de relacionar Eclesiástico con religión Católica, ha sido modificada. Esta Universidad imparte una serie de seminarios entre los cuáles se encuentra uno denominado, Derecho matrimonial de las confesiones religiosas, y otra La gestión pública de la libertad religiosa. Estos seminarios están destinados a adquirir un conocimiento generalizado sin ser una asignatura, sobre las religiones en general sin circunscribirse a la religión católica en particular. Se denota aquí la clara intención, en los planes de estudios de las Universidades Públicas de ir eliminando esa vinculación con el catolicismo.

En la Universidad Pública Carlos III de Madrid, en el tercer curso, segundo cuatrimestre, se imparte con carácter obligatoria la asignatura de Libertad de conciencia y su proyección en las libertades públicas, procedente del Departamento de Derecho Internacional, Eclesiástico y Filosofía del Derecho. Es la asignatura de Eclesiástico pero, de nuevo, y como ocurre en otras Universidades,

bajo una denominación diferente. Como asignatura optativa se encuentra Derecho de las Causas Matrimoniales, aunque se circunscribe en el Departamento de Derecho Internacional, Eclesiástico y Filosofía del Derecho, nada tiene que ver con la religión.

Por su parte, una de las Universidades más relevantes, como es la Universidad Complutense de Madrid, y que más historia tiene, actualmente se oferta una optativa de Derecho y religiones, que se trata de lo que siempre ha sido concebido como Derecho Eclesiástico, con una carga de seis créditos, pero no hay cabida de una asignatura de Derecho Canónico.

Por último, en el plan de Estudios de la Universidad Rey Juan Carlos de Madrid, se oferta Derecho Eclesiástico del Estado, en el tercer curso, con una carga docente de tres créditos, pero una ausencia de Derecho Canónico.

UNIVERSIDAD	ASIGNATURA DEL DEPARTAMENTO DE DERECHO ECLESIASTICO DEL ESTADO	ASIGNATURA DE DERECHO CANÓNICO
Universidad de Alcalá	Se imparte la asignatura de Derecho Eclesiástico del Estado. Formación básica.	No se incluye la asignatura de Derecho Canónico en los planes de estudios analizados.
Universidad Autónoma de Madrid	Se imparte la asignatura de sociedad, Derecho y factor religioso. Optativa	No se incluye la asignatura de Derecho Canónico en los planes de estudios analizados.
Universidad Carlos III de Madrid	Se imparte la asignatura de Libertad de conciencia y su proyección en las libertades públicas. Obligatoria.	No se incluye la asignatura de Derecho Canónico en los planes de estudios analizados.
Universidad Complutense	Se imparte la asignatura de Derecho y Religiones. Obligatoria.	No se incluye la asignatura de Derecho Canónico en los planes de estudios analizados.
Universidad Rey Juan Carlos	Se imparte Derecho Eclesiástico. Obligatoria.	No se incluye la asignatura de Derecho Canónico en los planes de estudios analizados.

De este cuadro comparativo de elaboración propia, se puede ver, claramente, cómo sólo dos Universidades Públicas mantienen el nombre de Derecho Eclesiástico para referirse a la asignatura, impartándose ambas como obligatorias. El resto de Universidades, la oferta de Derecho Eclesiástico del Estado se lleva a cabo bajo otra denominación, en dos de ellas con carácter obligatorio y en una de ellas con carácter optativo. Coincide en todas las Universidades la ausencia de la asignatura de Derecho Canónico.

3.2 UNIVERSIDADES PRIVADAS

Tras el análisis de la asignatura de Derecho Canónico y también de Eclesiástico del Estado en las Universidades Públicas, se procede ahora a realizar un estudio del itinerario formativo de las Universidades Privadas, para ver si hay un cambio frente a las Públicas.

En la primera Universidad Privada, denominada CUNEF, se imparte con carácter optativo la asignatura de Derecho y Religiones, siendo lo que antes se denominaba Derecho Eclesiástico del Estado. En materia de Derecho Canónico, hay ausencia de la asignatura.

En la Universidad Alfonso X El Sabio, se oferta la asignatura Derecho Eclesiástico bajo esa misma denominación, de carácter optativo y con una carga docente de seis créditos. Sin embargo, Derecho canónico ha sido suprimido.

Por su parte, la Universidad de Nebrija ofrece una asignatura de Derecho Eclesiástico y matrimonial canónico, ambas bajo una misma designación.

En cuanto a la Universidad Camilo José Cela, se imparte una asignatura de Elementos de Derecho Eclesiástico de carácter obligatorio y con seis créditos. En lo que se refiere a Canónico no se oferta nada.

En la UDIMA, lo que se ofrece es una optativa de Derecho Eclesiástico del Estado, con una carga de seis créditos. De Derecho Canónico se sigue la misma línea, no se ofrece nada.

En la Universidad Europea, no se oferta ni Derecho Eclesiástico del Estado ni Derecho Canónico.

Otra de las Universidades que más prestigio tiene, de carácter privado, es la Universidad Francisco de Vitoria, la cual, oferta la asignatura de Derecho Estado y religión, como optativa, dentro del departamento de Eclesiástico del Estado. Llama la atención que ofrece la asignatura de Derecho Canónico con carácter optativo, con una carga de tres créditos.

En la Universidad de Villanueva, se encuentra el grado de Derecho Eclesiástico, con seis créditos, y de carácter obligatorio. En el caso de Derecho Canónico no se oferta nada.

En la Universidad de Comillas, se ofrece la asignatura de Derecho Eclesiástico del Estado, obligatoria, y de forma optativa se presenta la de Derecho Canónico.

La Universidad San Pablo CEU se oferta la asignatura de Derecho y Religión en un Estado Democrático, dentro del Departamento de Derecho Eclesiástico del Estado, con carácter obligatorio. En el área de Canónico, se deja ver el carácter católico de esta Universidad, ofertándose la asignatura de Persona y familia en la Doctrina Social de la Iglesia, con carácter también obligatorio con tres créditos, la asignatura de Comunidad política e internacional en la Doctrina Social de la Iglesia, con carácter también obligatorio y con tres créditos. Para completar aún más la formación de Derecho Canónico, se oferta la asignatura de Derecho matrimonial Canónico Avanzado con tres créditos y de carácter optativo.

UNIVERSIDAD PRIVADA	ASIGNATURA DEL DEPARTAMENTO DE DERECHO ECLESIASTICO DEL ESTADO	ASIGNATURA DE DERECHO CANÓNICO
CUNEF	Asignatura de Derecho y Religiones. Optativa.	No se incluye la asignatura de Derecho Canónico en los planes de estudios analizados.
Universidad Alfonso X	Asignatura Derecho Eclesiástico. Optativa.	No se incluye la asignatura de Derecho Canónico en los planes de estudios analizados.
Universidad de Nebrija	Asignatura de Derecho Eclesiástico y matrimonial canónico. Optativa.	No se incluye la asignatura de Derecho Canónico en los planes de estudios analizados.
Universidad Camilo José Cela	Asignatura de Elementos de Derecho Eclesiástico. Obligatoria.	No se incluye la asignatura de Derecho Canónico en los planes de estudios analizados.

Universidad Europea	Ausencia de Eclesiástico.	No se incluye la asignatura de Derecho Canónico en los planes de estudios analizados.
Universidad Francisco de Vitoria	Asignatura de Derecho Estado y religión. Optativa.	Asignatura de Derecho Canónico. Optativa.
Universidad de Villanueva	Asignatura de Derecho Eclesiástico. Obligatorio.	No se incluye la asignatura de Derecho Canónico en los planes de estudios analizados.
Universidad de Comillas	Asignatura de Derecho Eclesiástico del Estado. Obligatoria.	Derecho Canónico. Optativa.
Universidad San Pablo CEU	Asignatura de Derecho y Religión en un Estado Democrático. Obligatoria.	Asignatura de Persona y familia en la Doctrina Social de la Iglesia. Obligatoria. La asignatura de Comunidad política e internacional en la Doctrina Social de la Iglesia. Obligatoria. Asignatura de Derecho matrimonial Canónico Avanzado. Optativa.

Como se puede observar en el nuevo cuadro comparativo, salvo en la Universidad Europea, se oferta en todas las Universidades Privadas, una asignatura de Derecho Eclesiástico, en tres de ellas bajo otra denominación. Sin embargo, en la Universidad de Nebrija, se unifica la asignatura de Derecho Canónico y Eclesiástico, ofertándose con carácter optativo. En la Universidad de Comilla y San Pablo CEU, ambas de carácter católico, ofertan Derecho Canónico, teniendo una oferta muy completa ésta última.

3.3 CENTROS ADSCRITOS DE LA COMUNIDAD DE MADRID

En lo que respecta a los centros adscritos, se encuentra, en primer lugar, el Centro Cardenal Cisneros, que no oferta ni la materia Eclesiástica ni la Canónica.

En el momento de la investigación de este trabajo en su página web no se reflejan en los planes de estudios.

En CEDEU, Centro adscrito a la Universidad Rey Juan Carlos, se oferta la asignatura de Derecho Eclesiástico del Estado, con carácter obligatorio, mientras que no se oferta Derecho Canónico.

Otro centro adscrito a la Universidad Rey Juan Carlos, es el de Gestión IEB GLOBAL, que sigue el mismo plan que la URJC, por lo que recoge con carácter obligatorio la asignatura de Derecho Eclesiástico. Vinculado con el Derecho Canónico, exclusivamente, se encuentra Derecho Matrimonial Canónico y comparado, con carácter optativo.

En IMF-ICE la oferta académica no difiera de la Universidad Camilo José Cela, ya que se trata de un centro adscrito, por lo que con carácter obligatorio se incluye Elementos del Derecho Eclesiástico, pero en lo que respecta a materia canónica no hay nada.

En el Centro de Estudios Garriges, no hay asignaturas de Derecho Eclesiástico ni bajo su paraguas, ni tampoco de Derecho Canónico.

UNIVERSIDAD	DERECHO ECLESIASTICO	DERECHO CANÓNICO
Centro Cardenal Cisneros	No se incluye la asignatura de Derecho Eclesiástico en los planes de estudios analizados.	No se incluye la asignatura de Derecho Canónico en los planes de estudios analizados.
CEDEU	Asignatura de Derecho Eclesiástico. Obligatoria.	No se incluye la asignatura de Derecho Canónico en los planes de estudios analizados.
Gestión IEB Global	Derecho Eclesiástico. Obligatoria.	Derecho Matrimonial Canónico y Comparado. Optativa.
IMF	Asignatura de Elementos de Derecho Eclesiástico. Obligatoria.	No se incluye la asignatura de Derecho Canónico en los planes de estudios analizados.
Centro de Estudios Garriges	No se incluye la asignatura de Derecho Eclesiástico en los planes de estudios analizados.	No se incluye la asignatura de Derecho Canónico en los planes de estudios analizados.

Como se puede ver en este cuadro comparativo, en materia eclesiástica, se sigue la línea de las Universidades a los que estos centros están adscritos.

IV. LA IMPORTANCIA DE LA ASIGNATURA DE DERECHO CANÓNICO EN LAS UNIVERSIDADES

España es un Estado aconfesional donde se garantiza la libertad religiosa, pero sin que ninguna religión tenga carácter estatal, aunque el Estado, tenga la obligación de conocer cuál es la religión que predomina dentro de la sociedad española. Consecuencia del reconocimiento de esta libertad en nuestra Constitución Española, se encuentra una problemática bastante interesante, el conflicto sobre la impartición de la asignatura de Canónico en los planes de estudio.

Durante mucho tiempo, el Derecho Canónico era estudiado por los juristas como asignatura central dentro de los planes de estudio. Con el paso del tiempo, su presencia se ha ido reduciendo hasta su desaparición. Del apartado anterior se extrae que, muy pocas Universidades ofertan ya esta asignatura, inclusive, en algunas tampoco se oferta la asignatura de Derecho Eclesiástico del Estado, y en otras, se imparte bajo una denominación distinta, cuyo fundamento se encuentra en la equivocación de considerar que Derecho Eclesiástico se refiere a la religión católica, cuando, tal como se ha visto, no es así, aunque su nombre proceda de ella.

La inclusión de una asignatura como Derecho Canónico, en la que se estudia el Derecho de una confesión religiosa concreta como es la católica, presenta bastantes interrogantes, especialmente en Universidades Públicas. No obstante, en este apartado, se ha considerado exponer, qué importancia tiene esta asignatura en la formación de los juristas.

El Derecho Canónico es un ordenamiento jurídico que permite estudiar la regulación jurídica de la Iglesia Católica, una religión que comenzó en el año 33 tras la muerte de Jesús, y que ha continuado hasta nuestros días, no ajena a conflictos. Siendo la cuna de muchas de las instituciones jurídicas que todo gran jurista tiene que conocer.

Este Derecho ha influido de forma muy significativa a lo largo de la Historia, lo que podría permitir que se tuviera un conocimiento mucho más profundo de las raíces de ciertas instituciones jurídicas. En esta línea de pensamiento, se encuentra Roca, que defiende que “el Derecho Canónico constituye de modo incuestionable la experiencia jurídica de mayor magnitud en el campo del tratamiento jurídico del factor religioso” (Roca 2005, 7).

Esto es debido, tal como algunos autores defensores del estudio del Derecho Canónico en la formación del jurista manifiestan que, este Derecho tiene un gran interés general, ya que permite descubrir un ordenamiento jurídico paralelo al ordenamiento jurídico del Estado, y de una religión que profesan más de la mitad

de los españoles. Esta misma autora, afirman que “el concepto mismo de Derecho positivo, tiene su origen en el ordenamiento canónico, por contraposición al Derecho divino”, además es trascendental la importancia “de un orden jurídico independiente a la autoridad secular. Este dato ha dado una impronta al Derecho occidental, que lo distingue de otros sistemas jurídicos, como puede ser el Derecho islámico, donde no se estudia ese dualismo, y que reviste una importancia decisiva en la tarea de construcción de la Unión Europea. Europa misma no se entendería sin esa distinción entre Derecho religioso y Derecho secular” (Roca 2005, 7-10). Es destacable como los maestros eclesiásticos de finales del siglo XX enseñaban el Derecho Canónico como una “solución propedéutica para una mejor comprensión del Derecho Eclesiástico estatal” (Mantecón 2016, 119-134).

No se va a realizar aquí una afirmación extrema sobre la impronta del Derecho Canónico, pero sí se considera que es importante destacar que ciertos aspectos de la sociedad occidental estuvieron ligados al Derecho Canónico, al igual que las instituciones jurídicas modernas. Lo ratifica muy bien Tirapu cuando manifiesta que, “el Derecho Canónico es un excelente medio para comprender cabalmente el fenómeno jurídico. Frente a la consideración del positivismo estatal, para quien la ley es todo derecho y todo el derecho, el Derecho Canónico contribuye a ampliar las perspectivas mentales del jurista, flexibilizando sus ideas sobre el Derecho y facilitando su comprensión de realidad jurídica ajena al Derecho estatal: su formación y vigencia fuera de toda estructura estatal, sus particulares principios tendentes a humanizar la justicia, su capacidad de adaptación a las circunstancias peculiares, sin renunciar en ocasiones a ciertos principios, etc., hacen que el ordenamiento canónico sea una fuente inagotable de soluciones y sugerencias doctrinales y técnicas” (Tirapu 1997, 561-562).

La jurisprudencia, ha considerado que muchas de las instituciones jurídicas no se pueden comprender sin entender el Derecho Canónico primero. El problema principal que se presenta, es la influencia que cierto pensamiento tiene parte de la sociedad, al considerarse que el Derecho Canónico, cuando se estudia, se entrelaza con ese carácter de derecho confesional que tiene, pero tal como afirma Navarro Vals, siempre ha existido “un Derecho Canónico de corte humanista, de inspiración racionalista, de la Escuela histórica, positivista, de preocupaciones sociológicas e incluso la bibliografía canónica muestra ejemplos de doctrina inspirada en el pensamiento marxista. Datos que se corresponden bien poco con una conceptualización simplemente confesional del mismo (...) (Navarro-Valls 1985, 25)”.

En otras palabras, no se puede pensar únicamente en considerar que estudiar el Derecho Canónico en las Facultades jurídicas, tiene que ver con un sentido y

sentimiento confesional, sino de un estudio de la cultura, al igual que se realiza cuando se estudia el Derecho Romano. Este último con una gran conexión con la religión de corte cristiana, tanto en cuanto que, en el año 380 con Teodosio I, el cristianismo se convirtió en la religión oficial del Imperio Romano. Por lo tanto, “muchas disciplinas jurídicas se centran en el estudio de textos legales y teorías jurídicas cuyo sustrato ideológico es identificable (Navarro-Valls 1985, 25)”. No se debe olvidar que, el Derecho Canónico ha sido el punto de encuentro entre dos culturas jurídicas, como es la continental y la anglosajona, porque las bases de las instituciones jurídicas, de una y otra, están enraizadas en la religión católica.

Desde la perspectiva del Derecho Civil, una de las principales ramas que componen la carrera universitaria de Derecho, está formado por, entre otras instituciones, el matrimonio. Se trata de una institución cuya esencia se encuentra en los ritos religiosos, celebraciones que tienen una base religiosa, y mucho se ha indagado sobre la esencia de la unión entre dos personas, de hecho, durante mucho tiempo en España, la única forma de matrimonio era la religiosa.

Hoy en día, aunque el matrimonio es una unión que puede llevar a cabo en alguno de los ritos religiosos con los que actualmente España tiene acuerdos, también se puede realizar en forma civil. Durante muchos siglos las concepciones del matrimonio se han realizado bajo la óptica de la religión canónica. Aunque actualmente, el número de bodas celebradas por la Iglesia ha ido descendiendo con el tiempo, todavía un número de matrimonios se celebran por este rito, lo que permite afirmar que las instituciones más importantes en la sociedad española, no están alejadas de la religión, a pesar de lo que ciertas corrientes puedan defender.

No se puede obviar que, una decisión eclesiástica de disolución del matrimonio tiene plenos efectos en la vía civil, lo que permite considerar la necesidad de que un jurista, a la hora de afrontar un proceso de divorcio, deba tener conocimientos del Derecho Canónico, rito sobre el que ha versado el matrimonio que se pretende disolver en la vía civil o bien homologar esa separación canónica. En este sentido, Olmos Ortega confirma que, “incluso en aquellos países en que las normas canónicas no tengan eficacia civil, su conocimiento resulta útil, pues el abogado formado en Derecho Canónico podrá sustanciar las causas de nulidad o disolución ante el Tribunal eclesiástico competente, posibilitando así que las personas que hayan celebrado el matrimonio canónico regularicen su situación ante la Iglesia católica, máxime si tenemos en cuenta los posibles efectos secundarios del Reglamento número 2201/2003 del Consejo, de 27 de noviembre de 2003, relativo a la competencia, el reconocimiento y la ejecución de

resoluciones judiciales en materia matrimonial y de responsabilidad parental” (Olmos 2005, 609-629).

Se puede caer en el error de considerar que solo el Derecho Canónico tiene relación con el Derecho Civil, pero también, la justificación del estudio de este Derecho se basa en la importancia que tiene en materia de los bienes de la Iglesia, pues cualquier operador jurídico dentro de la Administración Pública, debe conocer el Derecho Canónico especialmente en la rama patrimonial, puesto que el número de bienes que tiene la Iglesia Católica es bastante elevado, y en muchas ocasiones nacen relaciones entre la Iglesia y el Estado. Todo ello sin contar que, el Catolicismo tiene tal importancia que el Estado del Vaticano es un Estado propio.

En lo que respecta a la propiedad, late en ella un espíritu religioso, sin contar que el *pacta quantum cuque nuda servanda sunt* es un principio canónico que ha propiciado grandes reflejos jurídicos en el Derecho Civil, añadiendo además que en el propio Derecho Criminológico, hay ciertos valores cristianos.

Defiende Reina que, no se puede considerar que estudiar el Derecho Canónico suponga una violación del artículo 16 de la Constitución Española ya que: “a. El derecho Canónico no es sólo un Derecho religioso, es decir, sobre materia religiosa. Antes al contrario, olvidar su subsistencia histórica en el fondo de la cultura jurídica occidental, su pervivencia cultural y su valor didáctico y normativo sería simplificar la cuestión o despreciar lo que se ignora; b Que el interés que reviste para el jurista deriva no sólo de su consideración intraeclesial o confesional, sino de su vigencia constitucionalmente protegida por el propio artículo 16 de la Constitución, y también en los artículos 9, 14 y 32, por citar los más frontales del texto constitucional español. Los citados preceptos constitucionales contienen una serie de principios que han de presidir el tratamiento del factor religioso por parte del Estado: principios de libertad religiosa, igualdad, laicidad, no confesionalidad, cooperación con las Confesiones religiosas” (Reina 1983, 8).

Por último, el Derecho Eclesiástico del Estado, para ser estudiado, necesita una base canónica para llegar a entender los Acuerdos o Concordatos con los que el Estado Español lleva a cabo con la Santa Sede. Además, y a modo de conclusión, los poderes públicos no pueden obviar que, actualmente la religión que más adeptos tiene en España es la Católica, por ello mismo, tener un conocimiento jurídico de un ordenamiento jurídico tan importante como el canónico para la formación de los juristas es vital para entender las relaciones sociales y el sustrato de las instituciones jurídicas.

V. CONCLUSIONES

Se ha llevado a cabo, en este trabajo de investigación un, estudio sobre la presencia de la asignatura de Derecho Canónico en los planes de estudio de las Facultades de Derecho en las diferentes Universidades, tanto públicas como privadas, de la Comunidad Autónoma de Madrid.

Ha quedado latente que, la evolución histórica ha tenido reflejo en la presencia de la asignatura antes mencionada en los planes de estudio, pues actualmente sólo se imparte en dos Universidades y con carácter optativo. Durante muchos años, el Derecho Canónico como asignatura, tenía gran presencia en las Facultades de Derecho para la formación de los juristas, se consideraba que era algo imprescindible en su formación. La entrada de la Constitución Española de 1978 junto con el reconocimiento del derecho a la libertad de religión recogido en su artículo 16, y la promulgación en ese precepto de un Estado aconfesional como es España, ha hecho que, dado que el Derecho Canónico es una asignatura confesional, sea desplazada en los planes de estudio de Derecho.

La retirada de la asignatura no fue de forma radical, sino que se llevó a cabo de manera paulatina, siendo uno de los primeros conflictos, el recurso al que se ha aludido en el trabajo, donde se exponía por parte del recurrente de no cursar la asignatura de Derecho Canónico por tener ese carácter religioso. Aunque el órgano jurisdiccional no consideró estimado el recurso, dejó una gran huella, lo que supuso un punto de inflexión para que se defendiera la necesidad de eliminar esta asignatura.

Lo mismo ha ocurrido con la asignatura de Derecho Eclesiástico, pues parece que existe cierta confusión sobre la misma. Se tiende a pensar, popularmente, que se trata de una materia que tiene también carácter confesional. Pero ha quedado demostrado en este trabajo de investigación que la asignatura en sí, es aconfesional. Aunque se pueda afirmar que su origen histórico proceda de la religión católica, lo cierto es que, ante un estado aconfesional que debe mantener las diferentes cooperaciones no sólo con la Santa Sede sino con las otras religiones, se trata de una rama del ordenamiento jurídico estatal, cuyo estudio se hace necesario para conocer cómo es la regulación de las relaciones entre las distintas religiones y el Estado, así como los efectos que tiene dentro de nuestra sociedad. Consecuencia de ello, es la impartición de esta asignatura bajo otra denominación.

Se ha debatido mucho acerca de la relación entre ambas asignaturas, tanto el Derecho Canónico como el Derecho Eclesiástico. Aunque se ha podido observar en los apartados anteriores, que algunas posiciones consideran que ambos

Derechos están enlazados, otras posiciones consideran que se trata de ordenamientos jurídicos diferentes. Lo cierto es que, siempre han tenido una relación entre ambos, pero actualmente, ante la cantidad de religiones que se profesan en España y ante los acuerdos que tiene España con las diferentes religiones, el Derecho Eclesiástico es un Derecho diferente al Canónico pero que presenta una raíz común. El Derecho Eclesiástico se basa en la libertad de religión, y ante ello, el Estado debe regular aquellas situaciones de la sociedad donde se ejerce la misma, sin proyectarse a una sola religión, aunque sea la religión católica la que más adeptos tiene, y por ende, los poderes públicos deben de conocerlo.

Por esto último, la importancia del Derecho Canónico es fundamental para un buen jurista. Se está tendiendo a formar a los juristas desde un punto de vista práctico, sin realizarse preguntas del origen de las instituciones, y sin alentar en ellos una motivación de búsqueda de la investigación. El Derecho Canónico es necesario para tener unas bases fuertes del Derecho en general. Culturalmente, al igual que ocurre con el Derecho Romano o la Teoría General del Derecho e Historia del Derecho, el Derecho Canónico es la base de los ordenamientos jurídicos, tanto que, muchas instituciones jurídicas, a las que ya se han aludido, tienen un fundamento cristiano. Cuando se estudia la Historia del Derecho, no falta tema que no corresponda al cristianismo, y la relación que existió entre ésta y el Imperio Romano.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- González del Valle, M. 1992. *Derecho Canónico Matrimonial según el Código de 1983*. Pamplona: EUNSA.
- Iban, I. C. 1987. "Derecho Eclesiástico y Derecho Canónico". *Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado* III: 325-355.
- Lombardía, P. 1982. "La relación entre el Derecho Canónico y el Derecho Eclesiástico". *Ius Canonicum* XXII (43): 12-30.
- Mantecón Sancho, J. 2016. "La enseñanza del Derecho Canónico en las universidades públicas españolas". *Kritische Zeitschrift für überkonfessionelles Kirchenrecht* 3: 119-134.
- Navarro-Valls, R. 1985. "La enseñanza universitaria del Derecho Canónico en la jurisprudencia española". *Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado* I: 49-92.
- Olmos Ortega, M. E. 2005. "Derecho Canónico y formación del Jurista." *Ius Canonicum* XLV (90): 609-629.
- Roca, M. J. 2005. "El Derecho Canónico como disciplina jurídica básica: implicaciones para su docencia e investigación en las Facultades de Derecho". *Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado*, úm. 7, enero 2005,

http://www.iustel.com/v2/revistas/detalle_revista.asp?id=2&id_noticia=403495&id_categoria=7009 & texto=.

Motilla, Agustín. 1999. “Supuestos de relevancia del Derecho Canónico en el ordenamiento civil español. (A propósito de las Sentencias del Tribunal Supremo de 27 de febrero y de 6 de octubre de 1997)”. *Ius Canonicum* 39 (3): 1021-1029. <https://doi.org/10.15581/016.39.15860>”.

Reina, A. 1983. *Lecciones de Derecho Eclesiástico español*. Barcelona: PPU.

Tirapu, Daniel. 1997. “Derecho canónico y Derecho eclesiástico en la Universidad española. Algunas ideas sobre su docencia”. *Ius Canonicum* 37 (74), 559-572. <https://doi.org/10.15581/016.37.15917>.

Víctor Talavera Cabrera

CEDEU – Centro de Estudios Universitarios

Universidad Rey Juan Carlos

Calle de José Picón, 7

28028 Madrid (España)

<https://orcid.org/0000-0003-1180-5755>

Tiffany-Milagros Sánchez-Cabezudo Rina

CEDEU – Centro de Estudios Universitarios

Universidad Rey Juan Carlos

Calle de José Picón, 7

28028 Madrid (España)

<https://orcid.org/0000-0002-6067-6163>



STRUCTURE ÉTHIQUE DE THOMAS D'AQUIN

ETHICAL STRUCTURE OF THOMAS AQUINAS

PIERRE ZANGA

Institut Catholique de Toulouse

*Universidad Nacional de Educación a Distancia**

Recibido: 03/01/2021

Aceptado: 23/06/2021

RESUMEN

En este artículo queremos mostrar el vínculo entre la metafísica y la ética en Tomás de Aquino. Este vínculo se basa en la noción de actualización. El Aquinate tiene una concepción metafísica y ética del hombre. La afirmación central de la metafísica del Aquinate es que el *esse* es un acto. La doctrina de la actualización del ser encuentra su aplicación concreta en la concepción ética de Tomás de Aquino. Así como el *actus essendi* actualiza la *essentia* para formar un *ens* singular, la inteligencia y la voluntad actualizan la libertad para una ética de la excelencia/felicidad.

Palabras clave: Actualización, *Actus essendi*, *Ens*, *Essentia*, Ética, Libertad, Metafísica, Moralidad.

* Programa de Doctorado en Filosofía. Universidad Nacional de Educación a Distancia

RÉSUMÉ

Dans cet article, nous voulons montrer le lien qui existe entre la métaphysique et l'éthique chez Thomas d'Aquin. Ce lien repose sur la notion d'actualisation. L'Aquinate a une conception métaphysique et éthique de l'homme. L'affirmation centrale de la métaphysique de Thomas d'Aquin est que l'*esse* est un acte. La doctrine de l'actualisation de l'être trouve son application concrète dans la conception éthique de Thomas d'Aquin. De même que l'*actus essendi* actualise l'*essentia* pour former un *ens* singulier, l'intelligence et la volonté actualisent la liberté pour une éthique d'excellence/bonheur.

Keywords: Actualisation, Actus essendi, Ens, Essentia, Ethique, Liberté, Métaphysique, Morale.

ABSTRACT

In this article, we want to show the link between metaphysics and ethics in Thomas Aquinas. This link is based on the notion of actualisation. Aquinas has a metaphysical and ethical conception of man. The central assertion of Aquinas's metaphysics is that *esse* is an act. The doctrine of the actualisation of being finds its concrete application in the ethical conception of Thomas Aquinas. Just as the *actus essendi* actualises the *essentia* to form a singular *ens*, the intelligence and the will actualise freedom for an ethics of excellence/happiness.

Keywords: Actualisation, Actus essendi, Ens, Essentia, Ethics, Freedom, Metaphysics, Morality.

INTRODUCTION

L'article que nous portons à votre connaissance est un enrichissement de nos recherches sur le déclin de la morale. Nos recherches nous ont conduit dans un premier temps à situer l'origine de ce déclin dans un conflit d'interprétation de la notion de la liberté entre Thomas d'Aquin et Guillaume d'Ockham¹. En effet, à la suite de Servais-Théodore Pinckaers, nous avons cru que la crise de l'éthique

¹ Pierre Zanga, De l'origine du déclin de la morale. Pistes de rénovation chez S.-Th., Pinckaers (Berlin: PAF, 2015).

reposait sur un conflit d'interprétation de la notion de liberté, entre la liberté de qualité qui a engendré la morale du bonheur (Thomas d'Aquin) et la liberté d'indifférence qui a engendré la morale d'obligation (Ockham). Non satisfait de cette perspective en éthique chrétienne, nous avons entrepris, à l'UNED de Madrid, d'explorer cette question en éthique philosophique. C'est ainsi que nous sommes arrivé à la conclusion qu'à l'amont du problème, il y a un problème de la métaphysique. Lorsque la cause et l'origine de tout ce qui existe dans le monde est différente de la cause et l'origine de la philosophie, on n'a plus affaire aux amis de la sagesse, mais aux amis de l'opinion. Une pensée qui se veut sage et humaine devrait alors accorder l'existence à d'autres pensées différentes, voire opposées. Cela étant, on peut aboutir à la remise en question des actes intrinsèquement mauvais. Cet article se veut donc une illustration de cette relation étroite qui existe entre la métaphysique et la morale.

Thomas d'Aquin est l'auteur le plus compréhensible et le plus systématique de la scolastique. Mais il n'a pas élaboré un exposé systématique de la philosophie comme il l'a fait en théologie. Il distingue l'exercice rationnel disciplinaire, qui a comme source la raison humaine qu'occupe la philosophie, et l'exercice rationnel qui a comme source la Révélation qu'occupe la théologie. Toutefois, cette distinction ne constitue en rien une divergence insoluble entre la philosophie et la théologie, puisque, d'après l'Aquinate, il existe une inévitable concordance entre la lumière naturelle de la raison et la lumière de la foi, de fait, les deux proviennent du même principe qui est Dieu. Le Docteur Angélique est donc, avant tout, un théologien qui utilise les données de la science et de la philosophie, pour mieux comprendre les vérités de la foi. La raison est, pour lui, un instrument qui prépare l'esprit de l'homme pour recevoir la foi en lui fournissant les vérités que la foi présuppose. Pour lui, il existe une différence non pas tant dans les objets de ces deux disciplines mais plutôt dans leur sphère d'étude. La philosophie étudie le naturel alors que la théologie se centre sur le surnaturel. Cela étant, la même réalité peut être traitée de manière différente par rapport à la discipline qui la prend comme objet d'étude. « C'est le cas de la nature qui considérée philosophiquement porte la recherche vers la chose en elle-même, et dans la perspective théologique fait allusion au Dieu créateur². » À la suite du Philosophe, l'Aquinate considère Dieu comme le premier moteur. Il fait de la catégorie de la

2 Manuel Lázaro Pulido, coord., *Historia de la Filosofía Medieval y Renacentista I* (Madrid: ed. Uned/Sindéresis, 2018), 452: "Es el caso de la «naturaleza» que considerada filosóficamente lleva a la investigación de la cosa en ella misma, y considerada teológicamente hace referencia a Dios creador." Mais, entre Thomas d'Aquin et nous se sont déroulés des événements intellectuels qui ont profondément marqué nos idées et modifié notre regard sur le monde: le nominalisme, la crise de la Réforme, le rationalisme, l'empirisme, le positivisme.

causalité et de la participation les clefs de voûte de sa doctrine éthique³.

Avant de parler de ce que l'homme doit être, il faut savoir qui est-il. Thomas d'Aquin a une conception métaphysique et éthique de l'homme. Sur le plan métaphysique, l'homme est créé à l'image et à la ressemblance de Dieu. La raison et la volonté sont les empreintes de Dieu en lui. Quant au plan éthique, l'homme, par son agir, doit réaliser sa nature spécifique, celle d'animal rationnel qui par sa liberté retourne à Dieu, son bonheur plénier. Il

« définit l'éthique comme la science des actions humaines, en tant que celles-ci sont ordonnées à une fin. Il entend par-là les actes volontaires libres, accomplis selon l'ordre de la raison, soit *l'actus humani*, excluant les processus purement organiques comme l'activité des facultés végétatives, que l'on appelle *actus hominis*⁴. »

En quoi consiste l'ordre réel de l'actualité de l'essence qui constitue la nature propre de l'esse ? Qu'est-ce que l'actualisation apporte à l'essence réel de l'étant ? Quel est, par rapport à cet *esse* qui est son acte, le rôle de l'essence de l'étant ? On va donc tenter de deviner l'intuition centrale de son éthique en relation avec sa métaphysique en même temps qu'on va essayer de tracer la courbe générale, le mouvement essentiel de cette pensée éthique. Pour exposer sa métaphysique, il suffirait d'expliquer pourquoi l'étant est l'objet formel de l'intellect et comment tout ce que l'intellect conçoit renvoie à cette première compréhension⁵.

1.1 STRUCTURE MÉTAPHYSIQUE DE L'ANALOGIE DE L'ÉTANT

Thomas d'Aquin traite de Dieu trinitaire, créateur et provident, c'est-à-dire qui prend soin de sa création en l'attirant à lui-même. L'explication de ces éléments théologiques, nés du fait révélé, implique des éléments métaphysiques et physiques dans une perspective surnaturelle qui ne peut, à son tour, éviter leur implication naturelle. Ainsi, la métaphysique et la philosophie naturelle viennent au secours de la théologie⁶. Dans son arrière-fond, il y a la tradition de Platon, plus proche de la lecture théologique, et la philosophie d'Aristote dans sa dimension de philosophie première. Ainsi donc, de manière naturelle ou surnaturelle, la métaphysique ou la théologie naturelle doivent aborder la question

3 Cf. James Lindsay, "La philosophie de saint Thomas", *Revue néo-scholastique*, 41 (1904): 59.

4 Leo J. Elders, L'éthique de saint Thomas d'Aquin. Une lecture de la Secunda pars de la Somme théologique (Paris: IPC. Harmattan, 2005), 17.

5 Thomas Aquinas, In *Metaphysicam Aristotelis commentaria*, IV, 6.

6 Elders, L'éthique de saint Thomas d'Aquin. Une lecture de la Secunda pars de la Somme théologique, 452.

de l'étant en tant qu'étant, Dieu étant le premier et l'absolu étant, cause de tous les étants, dans un mouvement de va-et-vient dans lequel participent les étants créés. L'Aquinatense pense à Dieu rationnellement à partir des principes de la philosophie première.

1.1.1. L'étant : objet propre de la métaphysique

L'Aquinatense tient un discours véritablement philosophique sur la réalité. L'impression la plus fondamentale que nous recevons au contact de l'objets (*res*) est l'étant (*ens*). Dans ce sens, Alain Contat dit: « [p]our devenir une discipline scientifique, la métaphysique doit pouvoir s'appuyer sur une première analyse systématique des significations du terme *ens*⁷ ». La notion d'étant est la première parmi tant d'autres que notre intelligence acquiert, puisque tout ce qui est perçu est montré en premier lieu comme quelque chose qui est. L'étant est la donnée primaire affirmée par l'intellect⁸ ; il est le premier connu⁹. C'est « [c]e qui tombe en premier dans la conception (*imaginatio*) de l'intellect est l'étant, sans lequel rien ne peut être appréhendé par l'intellect¹⁰ ». Ainsi, « la métaphysique est la science de l'étant en son être, elle est précisément appelée à rendre compte en profondeur de cet *actus essentiae*¹¹. » Cette discipline, dont le « champ de recherche (*subiectum*) est l'étant en tant qu'étant; et comme toute science, elle cherche d'abord les principes de son "sujet", parmi lesquels l'*esse* apparaît au premier rang, pour lequel l'étant est justement un étant¹². » Pour être un *subiectum*, c'est-à-dire un champ de recherche, l'étant en tant qu'étant est d'abord présentée comme une question sur ce qu'il y a de plus radical dans l'expérience humaine du réel: l'être en acte des objets que l'on trouve dans la réalité, dans le monde¹³. Cette

7 Contat, "El ente, el *esse* y la participación según Cornelio Fabro", 52.

8 Thomas Aquinas, In *Metaphysicam Aristotelis commentaria*, I, 2. «Primo in intellectu cadit ens».

9 Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, I, q. 5, a. 2.

10 Thomas Aquinas, *Scriptum super Sententiis*, I, dist. 8, q. 1, a. 3, c: «Primum quod cadit in imaginatio intellectus est ens, sine quo nihil potest apprehendi ab intellectu»; Cf. *De veritate*, q. 1, a. 1, c; q. 21, a. 1, c; *De potentia*, q. 9, a. 7, ad 15; *Summa Theologiae*, I, q. 5, a. 2, c; q. 16, a. 4, ad 2; I-II, q. 55, a. 4, ad 1; q. 94, a. 2, c. ^{SEP}

11 Alain Contat, "La constitution de l'étant dans le thomisme contemporain Tomas Tyn, Johan Baptist Lotz, Cornelio Fabro", en *Actus essendi. Saint Thomas d'Aquin et ses interprètes*, édité par Matthieu Raffray (Paris: Parole et Silence, 2019), 430.

12 Alain Contat, "El ente, el *esse* y la participación según Cornelio Fabro", traducido por P. Lic. José G. Ansaldi, del título original, *Diálogo* 66 (2015): 39: "tiene por ámbito de investigación (*subiectum*) el ente en cuanto ente; y como toda ciencia, busca primeramente los principios de su «sujeto», entre los cuales en el primer rango figura el *esse* por el que el ente es justamente un ente". Les traductions de l'espagnol au français, de l'italien au français, de l'anglais au français sont faites par nous.

13 Cornelio Fabro, "The Transcendentality of Ens-Esse and the Ground of Metaphysics", *International Philosophical Quarterly* 6, n. 3 (1966): 395: «[...] just as the *notio entis* is a synthesis of content and act, so also it

idée fonde le principe de tous les principes chez l'Aquinat. Dans le même ordre d'idée, Yves Flougat affirme que « La métaphysique de Thomas d'Aquin telle que Gilson la comprend est bien une métaphysique de l'acte d'être au sens où elle hausse l'intelligence au delà de l'univers des essences¹⁴. » La métaphysique, en tant que science de l'étant en tant qu'étant, étudie aussi les premiers principes de l'étant en tant que tel¹⁵ et ses causes¹⁶. De même, la métaphysique étudie, comme dimensions propres à son objet, les transcendants, c'est-à-dire les notions qui sont convertibles à l'étant et constituent avec lui les prédicats les plus universels, comme le «un¹⁷»; auxquels s'ajoutent le «bien¹⁸» et le «vrai¹⁹».

L'étant, comme tel, constitue l'effet propre de la première et la plus universelle des causes qui est Dieu. La création est l'œuvre propre de Dieu qui peut produire, actualiser, l'étant d'une façon absolue : *l'ens commune* est causé, il est l'effet propre de Dieu. De là découle que *l'ens commune* est propre aux créatures seules et n'inclut pas Dieu²⁰. Ainsi, pour Thomas d'Aquin, « le sujet de la métaphysique, au sens technique de genre-sujet, est restreint à la notion générale d'être créé²¹. » Il réduit donc le sujet de la métaphysique à une seule partir de l'étant : *l'ens commune* créé. Sur la base de sa doctrine de la cause première (*actus purus*), Thomas d'Aquin dote cet acte pur d'attributs qui sont de nature à expliquer les effets particuliers dans la création et principalement chez l'homme. Dieu est un être un, personnel, spirituel, bon, doué d'intelligence et de volonté, d'amour. Quoique substantiellement distinctes de Dieu, les choses créées

is a certain ineffable form of "conjoint apprehension" of content on the part of mind and of act on the part of experience: not, be it noted well, on the part of any sort of experience, that is, not the mere fact of existence, but the experience of the simultaneous awareness of the being-in-act of the world in relation to consciousness and of the actuation of consciousness in its turning to the word». [SEP]

14 Yves Flougat, "Etienne Gilson et la métaphysique thomiste de l'acte d'être", *Revue Thomiste* XCIV (1994): 394.

15 Thomas Aquinas, In *Metaphysicam Aristotelis commentaria*, V, 5, 593.

16 Thomas Aquinas, In *Metaphysicam Aristotelis commentaria*, VI, 1, n. 1145: «quaelibet scientia debet inquirere principia et causas sui subiecti [...] oportet quod in ista scientia inquirantur principia et causae entium, in quantum sunt entia».

17 Thomas Aquinas, In *Metaphysicam Aristotelis commentaria*, IV, 2, n. 548.

18 Tomás de Aquino, *La Suma de Teología* (Edición dirigida por los Regentes de Estudios de las Provincias Dominicanas en España), Cuarta edición, Madrid: BAC, 2001, I, q. 5 a. 1 ; I, q. 6 a. 3 c. «Dice Boecio en el libro *De hebdom. 1*: Observo que en las cosas aquello por lo que son buenas y aquello por lo que existen, no es lo mismo. Por lo tanto, el bien y el ser se diferencian realmente.»

19 Tomás de Aquino, *La Suma de Teología*, I, q. 16, a. 3 c. «lo verdadero está en las cosas y en el entendimiento. Lo verdadero que hay en las cosas se identifica con el ser sustancialmente. Pero lo verdadero que hay en el entendimiento se identifica con el ser como lo que pone en evidencia con lo puesto en evidencia. Ya que esto entra en la razón de verdadero».

20 Cf. D. Stephen Dumont, "La doctrine scotiste de l'univocité et la tradition médiévale de la métaphysique", *Philosophie* 61 (1999): 37.

21 Dumont, "La doctrine scotiste de l'univocité...", 38.

sont semblables à lui, car l'effet porte l'empreinte de la cause et cette dernière se retrouve d'une certaine manière dans l'effet. La noblesse de l'homme lui vient donc de la qualité de son *esse*.

Pour l'Aquinate, les premiers principes nous sont connus par la lumière naturelle, et, par cette connaissance, l'homme perçoit Dieu comme l'auteur de la création. C'est sur cette fondation que s'élève tout l'édifice de la philosophie du Docteur Angélique. Une philosophie réaliste dans laquelle le réel est la mesure de nos représentations. Dieu qui a déposé en l'homme la lumière intellectuelle et la connaissance des premiers principes qui sont le germe des sciences est l'auteur par excellence des sciences humaines²².

1.1.2. La structure ontologique de l'étant

L'étant, objet propre de la métaphysique, est l'étant existentiel, réel. « L'être, au sens premier et fondamental de ce terme, c'est l'être existant, c'est-à-dire qui appartient à la réalité objective actuelle, et n'existe pas seulement comme représentation dans la pensée²³. » Dans ce sens, l'étant est ce qui est (*quod est*), ce qui a l'être (*habens esse*) : « [é]tant se dit comme ce qui a l'*esse*²⁴ ». « Dans cette perspective, la question qui guide la science de l'étant en tant qu'étant, c'est-à-dire la métaphysique pour Saint Thomas et ses disciples -, ne peut être que celle-ci : « [q]u'est-ce que l'*esse* de l'être?²⁵ »

L'étant est le premier à être connu par la médiation des sens et constitue l'objet formel de l'intellect, car la première preuve est que les choses sont. L'*ens* qui est l'objet propre de notre intellect est l'*ens nominaliter sumptum*, plutôt que l'*ens participialiter sumptum*²⁶. Pour l'Aquinate, notre intelligence ne peut comprendre

22 Cf. Lindsay, "La philosophie de saint Thomas", 63.

23 Edmond Brisbois, "Qu'est-ce que l'existence ?", *Revue Philosophique de Louvain* 48, n. 18 (1950): 185.

24 Thomas Aquinas, *Sentencia super Metaphysicam*, Lib. XII, lect. 1: « *Nam ens dicitur quasi esse habens* »; Cf. *Quaestiones quodlibetales*, III, q. 3. « *id cui competit esse* », *Corpus Thomisticum*, consulté le 13 janvier 2020, <http://www.corpusthomisticum.org/>.

25 Contat, "El ente, el *esse* y la participación según Cornelio Fabro", 31.

26 Cornelio Fabro, *Percezione e pensiero. Opere Complete* (Segni: Editrice dell'Istituto del Verbo Incarnato, 2008), 380: « [...] l'oggetto proprio dell'intelligenza è l'ens come realtà di un'essenza in quanto esiste e non l'esistenza in quanto è atto di un'essenza: è l'ens nominaliter di S. Tommaso e dei vecchi tomisti, non l'ens participialiter sumptum come vuole il Gaetano ». "[...] el objeto propio de la inteligencia es el ens [comprendido] como realidad de una esencia en cuanto esta existe, y no la existencia en cuanto que es el acto de una esencia: es el ens nominaliter sumptum de santo Tomás y de los ancianos tomistas, no el ente participialiter sumptum como lo quiere Cayetano". Si notre auteur cherche ce qui est formel dans l'étant, il n'essaie pas de l'enfermer dans une formule. Cf. M. Forest, *La structure métaphysique du concret selon saint Thomas d'Aquin* (Paris: Vrin, 1956), 325.

que ce qui a l'être, et non l'esse directement.

« *L'ens* constitue l'objet absolument premier de notre savoir: saint Thomas ne parle pas d'*intuitio*, encore moins *abstractio*, mais simplement d'*apprehensio*, qui est l'opération la plus évidente et la plus immédiate, et par conséquent la plus importante²⁷. »

L'étant est à la fois le principe d'unité et celui de multiplicité, car il n'est pas un concept et transcende tout genre: « l'être ne peut être le genre de rien²⁸. » La pluralité et la diversité des choses ne sont rien de plus qu'une différenciation de l'étant. Seules les deux significations extra-mentales de l'esse nous sont utiles ici. L'étant signifie d'une part la quiddité de la chose (*res*) et d'autre part son acte (*actus*). L'étant est intrinsèque à tout, il n'est extérieur à rien. Cela ne veut pas dire qu'il n'y a qu'un seul étant par rapport à la multiplicité des substances, mais que l'étant est intérieur à cette multiplicité: « l'étant est à la fois un et multiple²⁹ ». Thomas d'Aquin affirme le principe de l'unicité de l'étant: « chaque chose n'est pas plus qu'une entité unique en soi³⁰ ». C'est cette synthèse d'unité et de multiplicité qui constitue l'analogie de l'étant. L'étant est un, car il est commun à toutes les substances individuelles: chaque substance est un étant. Mais aucune substance n'épuise l'étant. Une substance est toujours un étant particulier donné dans l'expérience sensible, tandis que l'étant, en tant qu'objet formel de l'intellect, ne désigne pas un étant singulier pris avec ses déterminations sensibles, mais cette présence est propre à toutes les substances et pourtant ne s'identifie à aucune.

L'étant n'est pas une chose, mais cette présence qui constitue l'actualité des choses et le lieu où se trouve l'esprit lui-même. C'est cette présence en pleine lumière qui désigne le caractère analogique de l'étant. L'étant réalise à la fois la véritable communauté des étants et leur irréductible diversité. Cette double perspective est une traduction réaliste de l'ontologie de l'étant qui refuse de le réduire à un concept. Ce que dit l'Aquinat de l'étant est inséparable de la fidélité de la pensée à ce que sont les choses dans leur diversité sensible et concrète. Par conséquent, penser l'étant en tant qu'étant n'est pas susceptible d'absorber la multiplicité réelle des étants dans l'universalité abstraite d'une notion, puisque c'est dans l'attention aux réalités singulières que l'étant est reconnu comme l'objet

27 Cornelio Fabro, "Problematica del tomismo di scuola (nel 100o anniversario della nascita di J. Maritain)". *Rivista di filosofia neo-scolastica*, 75 (1983): 198.

28 Aristote, *Métaphysique*, II, 3 b (998 b 22) ; *Physique*, I, II, III 8 (186 b 4) cité par Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, I, q. 3, a. 5, ré 2. Cf. Aristoteles, *Metafisica*, III, 3. El género es una noción que se atribuye a varias realidades, puesto que significa lo que todas ellas tienen en común. De él se desciende a conceptos más particulares las especies que añaden al género determinaciones que no están contenidas en él.

29 Joseph Rassam, *La métaphysique de saint Thomas d'Aquin* (Paris: Lithiellux, 2019), 34.

30 Thomas Aquinas, *Summa contra gentiles*, I, 42, 17. «Esse proprium cuiuslibet rei est tantum unum».

le plus formel de l'intellect. Nous avons dit que l'actualisation de l'essence par l'acte d'être constitue l'étant. Il faut affirmer l'*actus essendi* et la *potentia essendi* d'un *ens* pour dire qu'une substance est. Tels sont les principes de l'*ens*.

Thomas d'Aquin s'inscrit dans la distinction qu'Avicenne avait déjà établie entre l'essence et l'acte d'être. «Nul ne l'ignore: pour saint Thomas d'Aquin, toute substance créée, qu'elle soit matérielle ou spirituelle, se compose métaphysiquement de deux principes réellement distincts, qui sont l'*esse* ou *actus essendi* d'une part, et l'*essentia*, appelée une fois *potentia essendi* d'autre part³¹. » La composition réelle de l'essence et de l'*esse* est donc la plus radicale qui soit au cœur de l'*ens*³². L'essence est par rapport à l'acte d'être ce que la puissance est par rapport à l'acte: « l'*ens* et l'*esse* qui le fonde sont donnés à l'intelligence puisque, passant à l'acte, elle acquiert l'*habitus* des principes premiers, dont la notion d'étant est précisément la racine³³ ». Ce qu'est une chose, son essence, peut être comprise indépendamment de ce que cette chose existe ou non; et quel que soit son acte d'être ou non, l'essence reste inchangée étant ce qu'elle est.

Pour comprendre comment l'étant réalise la synthèse de l'individuel et de l'universel, il faut atteindre les relations de *potentia essendi* et *actus essendi* que la réalité même des choses impose à la pensée. La distinction entre *essentia* et *esse* justifie la multiplicité concrète des choses sensibles, des étants créés. L'essence (*quod est*) et l'acte d'être (*quo est* ou *actus essendi*) sont donc les principes des créatures. Pour Thomas d'Aquin, l'étant et l'essence sont les deux premières conceptions de l'intellect³⁴. Mais cela ne veut pas dire que les concepts *ens* et

31 Contat, "La constitution de l'étant dans le thomisme contemporain Tomas Tyn, Johan Baptist Lotz, Cornelio Fabro", 369; Alain Contat. "La constitución del ente en el tomismo contemporaneo. Tomas Tyn, Johannes Baptist Lotz, Cornelio Fabro", *Dios y el hombre* 3, n. 2 (2019): 2. Los discípulos del Doctor Común han comprendido de formas muy diversas los dos principios del ente. Los comentadores dominicos, desde Jean Cabrol (Capreolus) hasta Tomás de Vio (Cayetano), habían progresivamente reducido el significado del término *esse* a la noción de *existentia*. Cabe también notar la oposición entre Cayetano y Báñez respecto del rol del *esse* en el *ens*, concebido como *existentia*, ya que el primero la interpretaba como el acto perfectivo último del ente, mientras que el segundo veía en ella su acto primero constitutivo. Étienne Gilson y Cornelio Fabro evalúan de manera contradictoria la lectura del *esse* que, precisamente, Báñez defiende contra Cayetano: para Gilson, Báñez tuvo el gran mérito de ver en el *esse* el acto originario del ente que la esencia "potencializa", mientras que, Cayetano, el mismo Báñez confunde el acto de ser, que es un principio, con su resultado, que es la existencia. (Géry Prouvost, *Thomas d'Aquin et les thomismes* (Paris: Cerf, 1996), 91-102.)

32 Cf. Philippe-Marie Margelidon et Yves Floucat, *Dictionnaire de philosophie et de théologie thomistes* (Langres: Parole et Silence, 2016), 153.

33 Contat, "El ente, el *esse* y la participación según Cornelio Fabro", 47; Tomás de Aquino, *Metafísica de Aristóteles*, IV, 6, n. 66. Par exemple: nous comprenons ce qu'est une maison, qu'il y ait ou non des maisons, et la même chose avec n'importe quel étant. L'étant est donc la réalité que saisit l'intelligence au moyen des sens.

34 Étienne Gilson, "Éléments d'une métaphysique thomiste de l'être", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen-Age* 40 (1973): 5. «*Ens et essentia sunt quae primo intellectu concipiuntur, ut dicit Avicenna in primo libro suae Metaphysicae*». «l'étant et l'essence sont ce qui est conçu dans une première intellection.»

essentia, dans le temps, se forment explicitement avant les autres, mais se présentent à l'analyse comme présupposés par tous, sans présupposer à son tour aucun autre. La signification que l'Aquinate donne à la distinction et à la composition de l'essence et de l'esse présente la vérité fondamentale de sa doctrine.

L'essence est le principe qui fait que tel étant soit ce qu'il est dans la réalité différents des autres étants. C'est le principe d'individuation. C'est ce qui fait, par exemple que l'homme soit l'homme, animal rationnel, et implique une manière d'être. Chaque étant, en vertu de son essence, a telle ou telle propriété. L'essence fait en effet partie de la réalité extra-mentale, mais elle n'a une réalité séparée que dans et à travers l'esprit qui la pense. Il n'existe que comme l'essence d'un être singulier. Si l'essence est la quiddité de l'étant, une manière d'être en puissance (c'est-à-dire ce qui peut être), elle a besoin d'être actualisée par une autre entité qui lui donne l'esse : l'*actus essendi* est l'acte dont la *potentia essendi* est la puissance. L'essence est corrélatrice de l'esse qui lui donne toute sa réalité³⁵.

L'*actus essendi*³⁶ est donc la perfection suprême, condition de toutes les autres, la perfection des perfections. Cette expression est la pierre angulaire de sa révolution métaphysique³⁷ de Thomas d'Aquin. Pour lui, l'*actus essendi* (acte d'être) est la manière d'être d'un *ens* réel, un étant, d'un individu concret, face par exemple à des étants imaginaires, qui en réalité n'existent pas. L'acte d'être est conceptuellement le même principe qui exprime ce qui est commun à tous les étants, cependant ontologiquement il est spécifique de chaque étant individuel.

Thomas Aquinas, De Potentia, VII, a 2, ad. Qum.

35 Thomas Aquinas, Quaestiones disputatae de Potentia, VII, 2, 9 m. «Hoc dico esse est inter omnia perfectissimum, quod ex hoc patet quia actus est semper perfectior potentia. Quaelibet autem forma signata non intelligitur in actu nisi per hoc quod esse ponitur; [...] sed hoc quod habet esse efficitur actu existens. Unde patet quod hoc quod dico esse, est actualitas omnium actuum et perfectio perfectionum.». «Ce que j'appelle être est entre tout le plus parfait, ce qui le montre c'est que l'acte est toujours plus parfait que la puissance. N'importe quelle forme signalée n'est comprise en acte que par le fait qu'on la pense exister. [...]; mais ce qui a l'être devient existant en acte. C'est pourquoi il est clair que ce que j'appelle l'être est l'actualité de tous les actes et c'est pour cela qu'il est la perfection de toutes les perfections.»

36 Geneviève Barrette, *L'être comme perfection. Les sens d'actus essendi chez Thomas d'Aquin* (Saarbrücken: Éditions universitaires européennes, 2014), 5. «La notion d'acte d'être (*actus essendi*) n'est considérée pour elle-même dans aucun texte du corpus thomasiens». Le Docteur Angélique semble utiliser cette expression «*actus essendi*» de manière hasardeuse, sans lui donner aucune importance réelle. Il ne prend jamais le temps de l'expliquer ou de la développer, comme si c'était une évidence et ne cachait aucune difficulté particulière.

37 Guy-François Delaporte, «Une métaphysique propre à saint Thomas», *Laval théologie et philosophie* 2 (2017): 169. «*actus essendi*» retrouve qu'une quinzaine de fois dans l'ensemble de l'œuvre de Thomas d'Aquin, exclusivement dans deux contextes: dans le premier cas, le Docteur Angélique reprend une distinction aristotélicienne entre les différents usages du terme être (Cf. Tomás de Aquino, *Comentario de la metafísica de Aristóteles*, V, l. 9, n. 886-896). Le Philosophe distingue, en effet, entre «être par soi» et «être par accident» en premier lieu; puis au sein de «l'être par soi», entre être en pensée et être dans le monde extérieur. L'*actus essendi* caractérise donc ce dernier (Guy-François Delaporte, «Une métaphysique propre à saint Thomas», 170).

C'est ici le fondement de l'analogie de l'étant chez Thomas d'Aquin. L'*actus essendi* est le principe interne de chaque étant et le fruit de l'acte créateur divin. L'*actus essendi* est un acte de l'étant en tant qu'étant³⁸. C'est pourquoi c'est «quelque chose de fixe et de repos dans l'étant³⁹». L'*esse* représente une actualisation de l'essence en ce sens qu'elle la rend réelle, existante dans la réalité présente. L'acte d'être est ce pour quoi la chose est simplement⁴⁰. L'acte d'être actualise l'essence, il n'est donc pas subsistant. Cela est vrai dans la composition des étants créés, et non chez Dieu qui est l'*ipsum Esse subsistens* (il existe par lui-même), car en lui l'essence s'identifie avec l'*esse*. C'est donc la composition qui distingue Dieu des créatures. Ainsi, Dieu est un Étant nécessaire tandis que les étants créés sont contingents, ils pourraient ne pas exister, étant donné qu'ils n'existent pas par eux-mêmes⁴¹.

L'*esse* de l'étant, considéré comme actualité de l'essence dans l'ordre objectif, constitue donc réellement l'acte ultime. Ainsi l'*actus essendi* apporte à l'essence un ajout de déterminations de formes possibles, car toutes les déterminations positives qui constituent l'étant selon son essence, selon sa manière d'être qui la fait elle-même, sont entièrement déterminées dans l'*esse* de cet étant considéré en soi. Ainsi, ce n'est pas une *esse* vide, mais plutôt de plénitude. L'Aquinatisme affirme ainsi la primauté absolue de l'acte d'être sur l'essence. Les étants créés sont définis par leur finitude et par leur dépendance à la composition entre l'*essentia essendi* et l'*actus essendi*. Le Docteur Commun établit ainsi une hiérarchie entre les étants : les contingents et le nécessaire.

1.2. LE LIEN ENTRE LA MÉTAPHYSIQUE ET LA LIBERTÉ

Pour L'Aquinatisme, la liberté constitue incontestablement un élément essentiel à l'homme en tant qu'il lui revient de conquérir son bonheur, son bien, son salut. S'il est impensable pour un chrétien de le nier, sur quelle base doit-il fonder la liberté ? Thomas d'Aquin s'est consacré à cette tâche. Il a lié la liberté de l'homme à l'action divine. L'Aquinatisme a construit sa conception de la liberté à

38 Thomas Aquinas, *Quaestiones quodlibetales*, IX, a. 3 : «esse dicitur actus entis in quantum est ens» ; *Quaestiones disputatae de Veritate*, q. 10, a. 8, ad 12.

39 Thomas d'Aquin, *Summa contra gentiles*, I, c. 20 : «aliquid fixum et quietum in ente».

40 Thomas d'Aquin, *Commentaire du Peryermenias*. Du traité de l'interprétation d'Aristote (Paris: Belles Lettres, 2004), LI, leçon 5, n. 73 : «'Est', dit absolument, signifie être en acte ; c'est pourquoi il signifie à la manière du verbe. L'actualité que signifie principalement le verbe 'est', est communément l'actualité de toute forme ou de tout acte substantiel ou accidentel. Lorsque nous voulons signifier que n'importe quelle forme ou n'importe quel acte est actuellement inhérent à un sujet, nous le signifions par le verbe est».

41 Cf. Lázaro Pulido, coord., *Historia de la Filosofía Medieval y Renacentista* I, 456.

partir des notions précises, qu'il a expliquées et articulées. Le dialogue qu'il entretient avec la philosophie naturelle lui permet de construire sa conception de la liberté. Deux auteurs s'imposent à lui : Augustin d'Hippone et Aristote. Il construit ainsi sa définition de la liberté à partir de deux théories : celle du libre arbitre (psychologique) et celle de la volonté (éthique).

La structure de la liberté trouve son développement dans la conception du libre-arbitre par le Docteur Angélique. L'Aquinate conçoit la liberté « comme une faculté procédant de la raison et de la volonté qui se réunissent pour composer l'acte du choix, formé ainsi par un jugement pratique et un vouloir⁴². » En d'autres termes, « la raison et la volonté précèdent et engendrent le libre-arbitre et son acte, le choix⁴³. » La liberté est un pouvoir de choix dérivé de l'intelligence et de la volonté et inspirée par les inclinations naturelles à la vérité et au bien qui les animent. Dans cette perspective, « la liberté de qualité ou de perfection, comme un pouvoir d'accomplir des actions qui ont qualité de vérité et de bien⁴⁴ ».

Thomas d'Aquin « place la liberté à la base de la partie morale de sa théologie: c'est par sa liberté, par la maîtrise qu'il possède sur ses actes que l'homme est à l'image de Dieu⁴⁵ ». Le rôle des puissances de l'âme est donc nécessaire pour comprendre notre angle d'approche de la liberté chez le Docteur Commun. C'est pourquoi la liberté, comme les autres facultés, « se situe au point de jonction entre l'action de Dieu dans l'homme et l'action propre à l'homme. Elle a comme deux faces, l'une regardant vers Dieu, dont elle est l'œuvre, et l'autre vers l'homme avec ses œuvres à lui⁴⁶. » C'est donc dire que chez l'Aquinate, la question de la liberté est logiquement précédée par l'étude de l'intelligence et de la volonté. Ces deux facultés spirituelles font du libre-arbitre une liberté de spécification et d'exercice. C'est aussi préciser l'association de la raison et de la volonté dans le choix et le précepte.

Pour L'Aquinate, « l'homme est image de Dieu dans la mesure où il est doué

42 S.-Th. Pinckaers, *Les sources de la morale chrétienne* (Fribourg: Éd. Universitaires, 1985), 339.

43 S.-Th. Pinckaers, Ce qu'il ne faut jamais faire. La question des actes intrinsèquement mauvais (Fribourg: Éditions Universitaires, 1986), 45.

44 S.-Th. Pinckaers, *La morale catholique* (Paris: Cerf, 1991), 75.

45 Pinckaers, *Les sources de la morale chrétienne*, 386. Cf. Thomas (d'Aquin), *Somme théologique*, II-II, « l'homme a été créé à l'image de Dieu, ce qui signifie qu'il est doué d'intelligence, de libre arbitre et d'un pouvoir autonome, [...], il est le principe de ses propres actes parce qu'il possède le libre arbitre et la maîtrise de ses actes. » (Prologue).

46 Thomas (d'Aquin), *Somme théologique*, II-II, 387. Le Docteur Angélique emploie le terme « libre-arbitre » pour désigner la faculté, la volonté libre. En revanche, le P. Pinckaers parlant de la conception de Thomas emploie le terme liberté, devenu usuel en français, qui peut désigner à la fois la faculté et le mode de son exercice (Cf. Thomas (d'Aquin), *Somme théologique*, II-II, note 1).

d'intelligence, de libre arbitre et d'un pouvoir d'action autonome⁴⁷ ». La liberté est pour notre auteur la puissance de retourner à Dieu, le bonheur plénier de l'homme. Il considère l'activité humaine dans sa ressemblance à Dieu mais également dans son orientation à Dieu⁴⁸. La ressemblance de l'homme à Dieu est aussi bien éthique que métaphysique⁴⁹. Sur le plan éthique, le Docteur Commun situe l'image sur le plan de l'agir⁵⁰. Cependant, il établit une distinction entre l'être et l'agir en l'homme⁵¹. L'homme dirige ses actions vers son bien réel, et, la science éthique nous aide à déterminer ce qu'est notre bien. La métaphysique montre que le bien de l'homme, objet de la volonté, est l'esse. La tâche de l'homme est de trouver sa réalisation en s'unissant lui-même avec le bien. Le bien, objet de la volonté, comme fin ultime de l'homme, ne peut se comprendre que dans sa relation avec la vérité, objet de l'intelligence. La liberté est donc la capacité qu'a l'homme de parvenir à son achèvement divin par sa volonté et son intelligence⁵². Cette finalité transcendante de l'homme ne lui est pas imposée de l'extérieur, elle est plutôt vécue et assumée par sa volonté libre. L'homme se dirige lui-même vers le bien (*bonum intentum*) en actionnant, dans une coordination et complémentarité toujours améliorée, l'intelligence et la volonté. Au cœur de la conception de la liberté par Thomas d'Aquin se trouve donc sa

47 Thomas de Aquinas, *Summa theologiae*, Ia-IIae, éd. Léonine, Prooemium, I : « Quia, sicut Damascenus dicit, homo factus ad imaginem Dei dicitur, secundum quod per imaginem significatur intellectuale et arbitrio liberum et per se potestativum ».

48 Thomas de Aquinas, *Summa theologiae*, Ia-IIae, Prol, I : « postquam praedictum est de exemplari, scilicet de Deo, et de his quae processerunt ex divina potestate secundum ejus voluntatem, restat ut consideremus de ejus imagine, id est de homine, secundum quod et ipse est suorum operum principium, quasi liberum arbitrium habens et suorum operum potestatem ».

49 D. Mongillo, «La Cocezione dell'Uomo nel prologo della Ia-IIae», *De Homine : Studia hodiernae anthropologia, Acta VII Congressus thomistici internationalis*, vol. 2 (Romae: Officium libri Catholici 1972), 227-231.

50 O.-H. Pesch, *Thomas d'Aquin. Grandeur et limites de la théologie médiévale* (Paris: Cerf, 1994), 490 : « la manière dont il s'exprime –dans la mesure où il est doué d'intelligence [...] fait apparaître qu'en fait Thomas restreint son propos à la doctrine de l'agir humain ».^[1]_{SEP}

51 Joseph de Finance, *Être et agir dans la pensée de saint Thomas*, 3e éd. (Rome: PUG, 1965), 244 : « identifier l'agir et l'être revient à dissoudre l'être dans l'objet. Une telle identité n'est pensable que si l'être contient en soi la totalité des déterminations objectives de l'agir ; ou ce qui revient au même, si l'opération jouit d'une infinité actuelle subjective, si elle possède en elle-même son objet adéquat ? Alors, parfaitement déterminée, rien ne l'empêche de coïncider avec l'existence. Et c'est pourquoi en Dieu, et en Dieu seul, être et activité s'identifient ».

52 Louis-Bernard Geiger, «L'homme image de Dieu. A propos de *Summa theologiae*, Ia, 93, 4», *Penser avec Thomas d'Aquin* (Fribourg, Paris: Universitaires de Fribourg, Du Cerf, 2000), 121 : « La fin pour laquelle un être est fait, doit donc figurer dans la définition, si la définition de cet être est parfaite. La fin fait comprendre la nature d'un être [...]. Or la fin de la production de l'être humain c'est d'être apte à connaître et à aimer Dieu comme il se connaît et s'aime lui-même. L'homme est créé par Dieu, pour que, selon la nature produite par Dieu, il soit apte à aimer et à connaître Dieu comme il se connaît et s'aime lui-même, aptitude qui s'actualisera par le don de la grâce imparfaitement, parfaitement par le don de la gloire ».^[1]_{SEP}

doctrine de l'actualisation. De même que l'*actus essendi* actualise l'*essentia*, les facultés spirituelles de l'homme (intelligence et volonté) actualisent la liberté (puissance de retourner à Dieu). L'acte d'être (*esse*) est l'acte suprême dans l'ordre de la causalité formelle, alors que l'agir (*agere*) l'est dans l'ordre de la causalité finale⁵³. Apparaît donc logiquement que la liberté est comme l'essence de l'homme et l'intelligence et sa volonté sont comme son acte d'être. Pour l'Aquinat, l'homme doit agir réellement et la perfection de son agir dépend de son choix. C'est dans ce sens que Leo Elders dit que

« [l']intellect et l'appétit collaborent à nos choix et à nos décisions. L'intellect doit connaître la vérité et l'appétit doit être incliné au bien, afin d'approuver ce que l'intellect propose quant aux moyens nécessaires pour atteindre une fin subordonnée. L'intellect à son tour est guidé dans son jugement par les inclinations fondamentales de notre nature humaine. La relation de la volonté à la fin est le fondement de notre vie morale, dans la mesure où cette relation est formulée par l'intellect et trouve son expression dans les premiers principes de la vie morale⁵⁴. »

Dit autrement, comme puissance, la liberté doit être actualisée par l'intelligence et la volonté pour retourner à Dieu.

La liberté n'est ni seulement une puissance de l'intellect, ni seulement une puissance de l'appétit, mais une puissance des deux en même temps : « Le choix est ou bien un intellect qui veut, ou bien un appétit qui juge⁵⁵ ». Du côté du choix domine l'intelligence (cause finale) et du côté de l'exercice domine la volonté (cause efficiente). C'est dans l'intelligence que la volonté, la puissance d'appétit spirituel, est enracinée : « L'attrait du vrai et du bien fonde la liberté et l'oriente. On peut donc l'appeler une liberté de qualité⁵⁶. » La volonté ne se meut qu'une fois éclairée par l'intelligence. Une fois que l'intelligence a choisi ce qu'elle veut faire, c'est la volonté qui prend le relais et qui est l'efficiencie de l'acte libre, car elle mène l'intention à sa fin. Et la volonté est dite libre parce qu'elle est libre de contrainte et de nécessité⁵⁷. Libre de contrainte car elle ne subit pas par nature de violence

53 Finance, Être et agir dans la pensée de saint Thomas, 250.

54 Elders, L'éthique de saint Thomas d'Aquin, 28-29.

55 Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, I, q. 83, a. 3, ré A ce propos, le P. Pinckaers affirme que chez l'Aquinat « la raison (ou intelligence) et la volonté précèdent et engendrent le libre-arbitre et son acte, le choix. La source de la liberté réside dans les inclinations naturelles à la vérité et au bien ou au bonheur, qui constituent la nature spirituelle de l'homme et lui confèrent une ouverture à l'infini sur la vérité et le bien, le rendant libre à l'égard de tout bien limité » (Pinckaers, *Ce qu'il ne faut jamais faire*, 45.)

56 Pinckaers, *Ce qu'il ne faut jamais faire*, 45.

57 Étienne Gilson, *Le thomisme : Introduction à la philosophie de saint Thomas d'Aquin* (Paris : éd. Vrin, 1997), 306.

qui la ferait dévier de son inclination, et libre de nécessité sans quoi elle ne pourrait pas être louée ou blâmée : « L'homme possède le libre arbitre, ou alors les conseils, les exhortations, les préceptes, les interdictions, les récompenses et les châtements seraient vains⁵⁸ ». Pour Thomas d'Aquin, la volonté humaine, par sa propre nature, incline l'homme à agir en accord avec l'intelligence, c'est-à-dire à agir vertueusement⁵⁹. Son agir est dirigé vers le bien comme finalité⁶⁰. D'après notre auteur, « est volontaire ce qui procède d'un principe intérieur⁶¹ », de l'harmonie entre la raison et la volonté.

Cependant, comme il y a une multitude de biens, la volonté n'est pas déterminée par un seul. Il y a des biens particuliers qui n'ont pas de relation nécessaire au bonheur, parce qu'on peut être heureux sans eux. Même lorsque la raison propose de tels biens à la volonté, cette dernière n'adhère pas de façon nécessaire. L'homme est donc l'unique créature qui a le privilège d'être à mesure de déterminer, dans les circonstances changeantes de sa vie, sur la seule base de ses inclinations naturelles, ce qu'il devrait faire en différentes situations. Il en va différemment lorsque la raison propose à la volonté d'autres biens qui impliquent la relation nécessaire au bien, c'est-à-dire ceux par lesquels l'homme adhère à Dieu, en qui seul se trouve le vrai bonheur. L'Aquinate apporte cette précision essentielle :

« [t]outefois, avant que cette connexion soit démontrée nécessaire par la certitude que donne la vision divine, la volonté n'adhère nécessairement ni à Dieu ni aux biens qui s'y rapportent. Mais la volonté de celui qui voit Dieu dans son essence adhère nécessairement à Dieu, de la même manière que maintenant nous voulons nécessairement être heureux⁶². »

Si l'homme jouit d'une certaine liberté quant au choix des moyens⁶³, il n'est

58 Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, I, Q. 83, a. 1, ré Dans le même ordre d'idée, saint Thomas dit : « Car si rien ne vient de nous, mais si nous sommes poussés à vouloir par nécessité, la délibération, le conseil et le précepte, la punition, la louange et le blâme, sur lesquels porte la philosophie morale, sont supprimés. » (*De Malo*, Q. 6, ré) C'est ce qui fait dire à Manteau-Bonamy que « la volonté est subordonnée à l'intelligence en son vouloir d'une fin, que ce soit le premier vouloir (*velle*) ou tous les autres vouloirs concernant les fins intermédiaires » (Manteau-Bonamy, « La liberté de l'homme selon Thomas d'Aquin », 15.)

59 Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, I-II, q. 94, a. 3 : « Cum anima rationalis sit propria forma hominis, naturalis inclinatio inest cuilibet homini ad hoc quod agat secundum rationem et hoc est agere secundum virtutem. »

60 Cf. Lázaro Pulido, coord., *Historia de la Filosofía Medieval y Renacentista I*, 470.

61 Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, I-II, q. 6, a. 1, obj. 1 : « Voluntarium enim est cujus principium est in ipso ».

62 Thomas d'Aquin, *Somme théologique* I, q. 82, a. 2.

63 Thomas d'Aquin, *Somme théologique* I-II, q. 13, a. 3. « *ea quae sunt ad finem* »; Genuyt, François, « La liberté chez saint Thomas », Domuni Universitas, 14 mai 2014, consulté le 1er décembre 2020, <https://www.domuni.eu/fr/recherche/les-ressources-en-ligne/ressource/la-liberte-selon-saint-thomas-39/>.

pas libre quant au choix de la fin. Outre le choix des moyens, la liberté humaine s'applique aussi ailleurs⁶⁴. Certainement, l'intelligence ouvre à l'activité volontaire un champ indéterminé, mais notre capacité de connaître n'est pas limitée à l'appréhension des choses particulières. La capacité de connaître de l'homme est ouverte à tout ce qui peut être dévoilé, et donc voulu. Cependant, la volonté reste maîtresse de son acte à l'égard de tous les objets qui ont un impact sur lui et peut en user comme il lui plaît. C'est la liberté d'exercice, c'est-à-dire l'acte par lequel la volonté décide d'agir ou ne pas agir. De fait,

« L'indétermination foncière de la connaissance détermine l'indétermination foncière du vouloir. Par rapport à cette indétermination foncière, le choix apparaît donc comme particulier. Alors même qu'elle s'y porte, la volonté n'est donc pas nécessitée par son choix. Elle peut le suspendre, c'est-à-dire cesser de l'exercer. De ce point de vue, la liberté humaine ne connaît ni limite, ni contraintes⁶⁵. »

En définitive, l'actualisation d'un acte libre répond au schéma suivant : la volonté éprouve le désir d'un bien (appétition), qui constitue la fin de l'action ; la volonté sollicite la raison à délibérer sur les moyens de parvenir à ce bien (délibération), mais c'est à elle qu'appartient de choisir le moyen qui lui semble le plus approprié (*electio*/choix) pour parvenir à cette fin, de mouvoir le corps pour mettre en œuvre ces moyens (l'action à proprement parler), et de jouir du bien obtenu (fruition).

CONCLUSION

Le Docteur Commun a une conception métaphysique et éthique de l'homme. Dans sa dimension métaphysique, l'homme a été créé à l'image et à la ressemblance de Dieu. Dieu a actualisé l'homme pour en faire un étant singulier. Sur le plan éthique, l'homme par son intelligence et sa volonté actualise la liberté comme un agir qui réalise sa nature parfaite, celle d'image et ressemblance de

Concrètement, comment l'intelligence et la volonté entrent-elles en dialogue dans le processus de la liberté ? Saint Thomas analyse le problème de l'acte spirituel qu'est la liberté selon son double caractère d'exercice et de spécification. Le mouvement vers la fin ultime commence par la volonté. Il y a là la dialectique du sujet et de l'objet. Le sujet réunit les propriétés de la volonté et de l'intelligence. La volonté est attirée par un objet quelconque, parce que ce dernier reflète un bien. Mais par nature, dans cet objet il y a ce qui est bien et ce qui est non-bien. C'est alors qu'entre en jeu l'intelligence. Cette dernière délibère, c'est-à-dire qu'elle dit à la volonté que, sous tel aspect et dans telle circonstance, elle peut agir, alors que sous tel autre aspect et dans telle autre circonstance, elle ne peut agir. C'est le jugement, dans l'acte de délibération, qui permet de déterminer si un objet est bon ou non, adapté à la situation, au sujet.

⁶⁴ Cf. Genuyt, "La liberté chez saint Thomas", 8.

⁶⁵ Genuyt, "La liberté chez saint Thomas", 7.

Dieu. Il est ordonné vers sa fin qui est transcendante⁶⁶. Sa liberté est un pouvoir, une puissance, qui lui permet de retourner à Dieu, son bonheur plénier. L'Aquinat définit donc l'homme comme nature, en condition de liberté⁶⁷. Pour lui, la liberté humaine ne se comprend donc pas en opposition à Dieu mais en accord avec lui. Car, la liberté constitue indubitablement un élément nécessaire à l'homme en tant qu'il lui appartient de conquérir son bonheur, son salut. C'est donc dans l'articulation entre la métaphysique et l'éthique que l'on comprend l'homme du Docteur Angélique.

L'affirmation centrale de la métaphysique de Thomas d'Aquin est que l'*esse* est un acte ; l'*esse* n'est pas le simple être en acte, mais plutôt ce par quoi l'étant (*ens*) est en acte, la perfection ultime de l'étant. L'*ens* contient tout ce que la *res* a d'*esse* et tout ce que l'entendement peut en savoir. L'étant que la métaphysique du Docteur Commun problématise et systématise doit être décrit comme ce qui a l'*esse*, et jamais comme ce qui peut être⁶⁸. Chaque substance est un étant singulier (avec sa propre identité) donné dans l'expérience sensible. Mais, l'objet de la métaphysique n'est pas un étant particulier avec ses déterminations sensibles, mais plutôt l'étant qui est présent dans tous les étants singuliers. En questionnant l'*esse* de l'*ens*, Thomas d'Aquin est entré dans le domaine de la métaphysique. Avec un œil sur l'étant, l'objet de la connaissance dans la métaphysique de l'Aquinat n'est pas une création de l'esprit humain. En fait, l'étant intérieur / supérieur est capturé par l'intellect à travers la sensibilité. L'étant n'est pas une chose, plutôt la présence qui constitue l'actualité des choses.

La doctrine de l'actualisation de l'être trouve son application concrète dans la conception éthique de Thomas d'Aquin. De même que l'*actus essendi* actualise l'*essentia* pour former un étant réel, l'intelligence et la volonté, facultés spirituelles qui sont l'empreinte de Dieu en l'homme, actualisent la liberté. L'éthique a pour objectif de « nous aider à acquérir un bonheur limité durant cette vie, vise à créer les conditions qui nous permettront de nous unir nous-mêmes avec l'objet principal de la contemplation : Dieu⁶⁹. » L'homme n'a donc qu'une seule fin ultime : la contemplation de la vision de Dieu. C'est ce désir du bonheur qui va orienter son agir. Les choses créées nous perfectionnent et Dieu nous perfectionne⁷⁰ éminemment car il est la cause de toutes les choses bonnes. Il ne

66 J. H. Wright, *The Order of the Universe in the Theology of St. Thomas Aquinas* (Roma: Gregorian and Biblical Press, 1957), 84

67 Eladio Chávarri, *La condición humana en Tomás de Aquino* (Salamanca: ed. San Esteban, 1994). On peut lire avec intérêt le chapitre 4 : Concepción del hombre como naturaleza, 111-138.

68 Cf. Fabro, citado por Contat, "El ente, el esse y la participación según Cornelio Fabro", 52.

69 Contat, "El ente, el esse y la participación según Cornelio Fabro", 20.

70 Thomas de Aquinas, *De Veritate*, q. 21, a. 1 : « Ens est perfectivum alterius [...] non solum secundum

s'agit pas d'abord du bien que l'homme fait (*bonum operatum*), mais du bien vers lequel l'homme se dirige lui-même (*bonum intentum*). L'homme et ses actions doivent se diriger vers son bien réel, son salut. La métaphysique montre que le bien, objet de la volonté, de l'appétit, est l'*être* (*esse*), la nature substantielle de l'homme. Ainsi, la tâche de l'homme, comme telle, est de trouver sa réalisation plénière en s'unissant lui-même avec le bien. L'éthique n'est donc pas seulement une perfection de nos facultés spirituelles, mais vise en premier à faire de nous des hommes bons dans notre vie personnelle et sociale. « Impossible [donc] d'affirmer plus clairement la relation entre l'éthique et la métaphysique⁷¹ » dans la pensée du Docteur Angélique.

REFERENCES

- Barrette, Geneviève. *L'être comme perfection. Les sens d'actus essendi chez Thomas d'Aquin*. Saarbrücken: Éditions universitaires européennes, 2014.
- Brisbois, Edmond. "Qu'est-ce que l'existence ?". *Revue Philosophique de Louvain* 48, n. 18 (1950): 185-219.
- Chávarri, Eladio. *La condición humana en Tomás de Aquino*. Salamanca: ed. San Esteban, 1994.
- Contat, Alain. "El ente, el esse y la participación según Cornelio Fabro", traducido por P. Lic. José G. Ansaldi, del título original. *Diálogo* 66 (2015): 31-94.
- Contat, Alain. "La constitution de l'étant dans le thomisme contemporain Tomas Tyn, Johan Baptist Lotz, Cornelio Fabro". En *Actus essendi. Saint Thomas d'Aquin et ses interprètes*, édité par Matthieu Raffray, 369-433, Paris: Parole et Silence, 2019.
- Contat, Alain. "La constitución del ente en el tomismo contemporáneo Tomás Tyn, Johannes Baptist Lotz, Cornelio Fabro". *Dios y el hombre* 3, n. 2 (2019): 369-433.
- Contat, Alain. "L'analyse de l'étant et le constitutif de la personne dans le thomisme du xxe siècle". *Espiritu* LXII, n. 146 (2013): 241-275.
- Delaporte, Guy-François. "Une métaphysique propre à saint Thomas". *Laval théologie et philosophie* 2 (2017): 167-180.
- Elders, Leo J. *L'éthique de saint Thomas d'Aquin. Une lecture de la Secunda pars de la Somme théologique*. Paris: IPC. Harmattan, 2005.
- Fabro, Cornelio. "Problematica del tomismo di scuola (nel 100° anniversario della nascita di J. Maritain)". *Rivista di filosofia neo-scolastica* 75 (1983): 189-199.

rationem speciei, sed etiam secundum esse quod habet in rerum natura, et per hunc modum est perfectivum bonum.»

⁷¹ Elders, L'éthique de saint Thomas d'Aquin, 20.

- Fabro, Cornelio. "The Transcendentality of *Ens-Esse* and the Ground of Metaphysics". *International Philosophical Quarterly* 6, n. 3 (1966): 389-427.
- Fabro, Cornelio. *Percezione e pensiero. Opere Complete*. Segni: Editrice dell'Istituto del Verbo Incarnato, 2008.
- Finance, Joseph (de). *Être et agir dans la pensée de saint Thomas*, 3e éd. Rome: PUG, 1965.
- Geiger, Louis-Bernard. *Penser avec Thomas d'Aquin*. Fribourg, Paris: Universitaires de Fribourg, Du Cerf, 2000.
- Genuyt, François. "La liberté chez saint Thomas". Domuni Universitas, 14 mai 2014. Consulté le 1er décembre 2020. <https://www.domuni.eu/fr/recherche/les-ressources-en-ligne/ressource/la-liberte-selon-saint-thomas-39/>.
- Gilson, Etienne. "Eléments d'une métaphysique thomiste de l'être". *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen-Age* 40 (1973): 7-36.
- Gilson, Étienne. *Le thomisme : Introduction à la philosophie de saint Thomas d'Aquin*. Paris, éd. Vrin, 1997.
- Lázaro Pulido, Manuel, coordinador. *Historia de la Filosofía Medieval y Renacentista I*. Madrid: ed. Uned/Sindéresis, 2018.
- Lindsay, James. "La philosophie de saint Thomas". *Revue néo-scholastique* 41 (1904): 58-69.
- Margelidon, Philippe-Marie et Floucat, Yves. *Dictionnaire de philosophie et de théologie thomistes*. Langres: Parole et Silence, 2016.
- Mongillo, D. "La Cocezione dell'Uonmo nel prologo della Ia-IIae". *De Homine : Studia hodiernae anthropologi. Acta VII Congressus thomistici internationalis* 2, 227-231. Romae: Officium libri Catholici, 1972.
- Pesch, O.-H. *Thomas d'Aquin. Grandeur et limites de la théologie médiévale*. Paris: Cerf, 1994.
- Pinckaers, S. Th. *Le Renouveau de la Morale. Etude pour une morale fidèle à ses sources et à sa mission présente*. Tournai: Casterman, 1964. 2 ed. Paris: Téqui, 1979.
- Pinckaers, S. Th. *La quête du bonheur*. Paris: Téqui, 1979.
- Pinckaers, S. Th. *Les sources de la morale chrétienne. Sa méthode, son contenu, son histoire*. Fribourg: Éd. Universitaires, 1985.
- Pinckaers, S. Th. *Ce qu'on ne peut jamais faire*. Fribourg: Éditions Universitaires, 1986.
- Pinckaers, S. Th. *L'Évangile et la Morale*. Fribourg: Editions Universitaires, 1989.
- Pinckaers, S. Th. *La morale catholique*. Paris: Cerf, 1991.
- Pinckaers, S. Th. "Liberté et préceptes dans la morale de saint Thomas". En *Lex et libertas. Freedom and law according to St. Thomas Aquinas*. Dirigée par L. Elders et K. Hedwig. Citta del Vaticano: Pontificia Accademia di S. Tommaso, Libreria Editrice Vaticana, 1987.
- Prouvost, Géry. *Thomas d'Aquin et les thomismes*. Paris: Cerf, 1996.
- Rassam, Joseph. *La métaphysique de saint Thomas d'Aquin*. Paris: Lithielleux, 2019.

- Thomas d'Aquin. *Commentaire du Peryermenias. Du traité de l'interprétation d'Aristote*. Paris: Belles Lettres, 2004.
- Thomas de Aquinas. *De Veritate*, XXI.
- Thomas de Aquinas. *In Metaphysicam Aristotelis commentaria*, IV.
- Thomas de Aquinas. *Quaestiones disputatae de Potentia*, VII.
- Thomas de Aquinas. *Quaestiones quodlibetales*, IX.
- Thomas de Aquinas. *Summa contra gentiles*, I.
- Thomas de Aquinas. *Somme théologique*, I, Q. 83.
- Thomas de Aquinas. *Summa theologiae*, Ia-IIae.
- Tomás de Aquino. *Comentario de la metafísica de Aristóteles*, V.
- Wright, J. H. *The Order of the Universe in the Theology of St. Thomas Aquinas*. Roma: Gregorian and Biblical Press, 1957.
- Zanga, Pierre. *De l'origine du déclin de la morale. Pistes de rénovation chez S.-Th., Pinckaers*. Berlin: PAF, 2015.

Zanga Pierre
Faculté de Théologie
Institut catholique de Toulouse
31, rue de la Fonderie, BP 7012,
31068 Toulouse (France)
<https://orcid.org/0000-0002-7162-1854>

MONOGRÁFICOS

I. EL MAL



FILÓSOFOS CRISTIANOS ANTE EL MISTERIO DEL MAL

CHRISTIAN PHILOSOPHERS CONFRONTING THE MYSTERY OF EVIL

AMERIGO BARZAGHI

Saint Louis University, Madrid

JAIME VILARROIG

Universidad UCH CEU, Valencia

Recibido: 04/03/2022

Aceptado: 22/06/2022

RESUMEN

El misterio del mal es tan antiguo como la propia humanidad. Las grandes tradiciones religiosas, junto con la filosofía y la teología, siempre se han preguntado por su esencia, su significado y la posibilidad de racionalizarlo, aunque de forma parcial. En este ensayo abordamos la reflexión filosófica en torno al mal. Lo hacemos en diálogo con algunos filósofos cristianos contemporáneos, que se han reunido para reflexionar sobre este tema, recordando figuras y momentos decisivos de la filosofía occidental, así como de la tradición cristiana. Partimos del pensamiento antiguo, haciendo referencia a algunos elementos del legado aristotélico. Posteriormente nos focalizamos en la patología y su reflexión en torno al pecado original/ancestral. A continuación, recordamos los debates medievales en torno a la deseabilidad del mal como mal y las

modernas teodiceas de Leibniz y Rosmini. Llegamos así a la filosofía contemporánea, indicando la contribución de algunos de sus protagonistas, como Nietzsche, Heidegger, Girard, Pareyson y Severino. Por último, nos centramos en algunos problemas actuales de la filosofía de la praxis, la ciencia y la bioética: cómo reparar al mal cometido, cómo interpretar los grandes avances tecnológicos, y el ecocidio.

Palabras clave: Filósofos Cristianos, Teodicea, Mal, Pecado, Libertad, Reparación.

ABSTRACT

Evil is a mystery as ancient as humanity itself. The great religious traditions, together with philosophy and theology, have always reflected on its essence, meaning, and the possibility of rationalizing it, albeit partially. In this essay we investigate evil from a philosophical standpoint. We do so in dialogue with some contemporary Christian philosophers who reflected together on this topic, recalling decisive figures and moments in Western philosophy as well in the Christian tradition. We begin with ancient thought, mentioning some elements of the Aristotelian heritage. We focus on patrology and its reflection around original/ancestral sin. We then evoke the medieval debates around the desirability of evil as evil, as well as the modern theodicies of Leibniz and Rosmini. We also approach contemporary philosophy, pointing to the contribution of some of its protagonists, such as Nietzsche, Heidegger, Girard, Pareyson, and Severino. Finally, we focus on some current problems in the philosophy of praxis, science, and bioethics: how to repair evil committed, how to interpret the technological advances, and ecocide.

Keywords: Christian Philosophers, Theodicy, Evil, Sin, Freedom, Reparation.

INTRODUCCIÓN

El mal tiene un rostro bifronte. Por un lado nos desasosiega y causa daño; por otro tiene cierto aspecto seductor. Las religiones se configuran en cierto sentido como una respuesta al problema del mal en el mundo. Desde las formas religiosas “primitivas” como el chamanismo o el fetichismo que intentan conjurar el mal mediante procedimientos mágicos, hasta las grandes religiones como el budismo que predica la supresión del mal por la supresión del deseo, o el Islam que cifra todo a la suprema voluntad de Allah. También el evento fundamental del cristianismo, la muerte y resurrección de Cristo, ha sido interpretado,

a lo largo de la tradición teológica como la respuesta de Dios al problema del mal: un Dios crucificado¹. Pero el mal no sólo es abordado por la religión: también la filosofía, como reflexión rigurosa y sosegada en torno a las grandes cuestiones de la existencia, hinca el diente al problema del mal.

Los días 17 y 18 de septiembre de 2021 tuvieron lugar en Madrid las terceras jornadas de la Sociedad de Filósofos Cristianos (SOFIC) en las que se debatió sobre el problema del mal. SOFIC nació hace unos años para congregar en su seno a pensadores que aunaran en sí la doble condición de filósofos y cristianos, en la línea de una fecunda colaboración entre la fe y la razón que dura ya siglos. Lejos de la simplificación epicúrea del problema (si hay mal, entonces no hay Dios) o su cancelación rápida por una mala comprensión de la redención, las reflexiones se desarrollaron en el cauce que expresa la compatibilidad entre presencia del mal en el mundo y existencia de Dios. Publicamos aquí algunas de las más atinadas reflexiones en dichas jornadas. Dividimos los trabajos desde una perspectiva histórica, abarcando la filosofía griega (Oriol), la patrística (López Cambronero), la medieval (Soliani), la moderna (Peratoner) y la contemporánea, que abarca autores como Heidegger (García Ramos, Tarquini), Pareyson (Saccardi) y Girard (Barahona, Rico Sandoval); acabando con algunos problemas concretos tales como la reparación (Bettineschi), la relación del mal con la ciencia (Lumbreras) o la ecoética (Tatay).

I. PERSPECTIVAS DE LA FILOSOFÍA ANTIGUA Y LA PATROLOGÍA

El profesor Manuel Oriol comienza su trabajo contextualizando la *Ética Nicomaquea* de Aristóteles. En ella encontramos finalidades establecidas y cerradas en la vida humana, al modo como encontramos finalidades establecidas y constantes en el mundo natural. A continuación estudia el mal moral en la *Ética* de Aristóteles, tema al que no se le ha dedicado tanta atención como al bien o a las virtudes. Y encuentra que Aristóteles hace referencia al tema del mal en tres disposiciones morales: el vicio, la *akrasía* y la bestialidad. El vicio es la falta de conocimiento adecuado; la *akrasía* es la incontinencia o falta de freno para las pasiones; la bestialidad (apenas mencionada) rozaría lo patológico, como comer fetos o tierra. En segundo lugar estudia Oriol si es posible encontrar precedentes de la noción cristiana de pecado en la ética aristotélica. La noción de *akrasía*, por ejemplo, sería una cierta prefiguración del pecado porque es una actuación contra la razón, hiere la naturaleza del hombre pero posibilita el arre-

1 Jürgen Moltmann, *El Dios crucificado*, 3.a ed. (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2022).

pentimiento². Sin embargo hay distinción porque en la noción de pecado se da desobediencia a Dios (no así la *akrasía*, que no hace referencia a Dios), para el cristianismo el pecado afecta a todo ser humano desde el “pecado original” – asumiendo la problematicidad del término – (no así la *akrasía*, que es algo individual), el pecado arranca de la libertad humana (no solo de la ignorancia, como sucedía en la *akrasía* y recordaba Ch. Moeller³), el pecado es reparable (no la *akrasía*). Para concluir se pregunta el autor si el pecado en realidad no será una noción revelada y por tanto no alcanzable por la razón.

Muy interesante es toda la primera parte, que sitúa el problema del mal en Aristóteles en las tres disposiciones morales antedichas. En la búsqueda de precedentes aristotélicos a la noción cristiana de pecado, se recurre a menudo al Catecismo de la Iglesia Católica. Aunque alguien pudiera pensar que dicha recurrencia no ha lugar en un artículo filosófico en realidad esta decisión tiene su propia lógica puesto que en una búsqueda de paralelos entre nociones de mal (para Grecia y para el cristianismo) es necesario recurrir a textos canónicos que recojan de alguna manera el *statu quo* de la cuestión, como es el caso del Catecismo. En cualquier caso, no puede ser sino el primer paso para una investigación más profunda que tenga en cuenta también las adquisiciones más recientes de la teología bíblica y sistemática en diálogo con otras ramas del conocimiento⁴. Por último, en la pregunta final, se pone de relieve todo el sentido de una filosofía que hace las cuentas con cuestiones teológicas de fondo: si la noción de pecado es pensable y comprensible desde la razón entonces quizá la comprensión del fenómeno cristiano es alcanzable sin necesidad de revelación alguna; si por el contrario sólo la luz de la fe permite comprender ciertas honduras del mal en el ser humano entonces quizá el hombre esté a oscuras mientras no se llega la plenitud de la fe.

El artículo de M. López Cambronero versa sobre el tema del pecado original y la teología ortodoxa⁵. Según algunos teólogos ortodoxos de inicios del S. XX, este dogma del pecado original sería una adherencia católica no original, prefiriéndose por ello llamarlo “pecado ancestral”. Para unos se trata de un pe-

2 Oriol estudia el concepto de *akrasía* según Aristóteles en Manuel Oriol Salgado, “Tipología de la *akrasía* en Aristóteles”, *Scio. Revista de filosofía* 9 (2013): 35-54; Id., *Lógica de la acción y akrasía en Aristóteles* (Madrid: Fundación Universitaria Española, 2004).

3 Charles Moeller, *Sabiduría griega y paradoja cristiana* (Madrid: Encuentro, 2020), 36.

4 Véase por ejemplo André-Marie Dubarle, *Il peccato originale. Prospettive teologiche* (Bologna: EDB, 2013).

5 No es la primera vez que Cambronero se ocupa de la cuestión del mal. Véase por ejemplo Marcelo López Cambronero, *El drama del mal*, en *Las grietas de la modernidad*, ed. por Marcelo López Cambronero y Joaquín Guerrero Muñoz (Murcia: Universidad Católica San Antonio de Murcia, 2004), 45-78.

cado que se transmite por generación (traducianos), para otros algo que aparece individualmente en cada nueva “alma” que ya preexiste (origenismo). Ahonda en la teología de San Agustín y San Juan Crisóstomo que parecen fijarse más en la idea de heredabilidad de la culpa. Pasa entonces el autor a realizar una exégesis de Gn. 3, indicando que quizá el daño de dicho pecado original o ancestral no esté sólo en la inteligencia y la voluntad sino también en el deseo mismo. Pasa igualmente revista al decreto tridentino sobre el pecado original, al hilo del comentario que hace Juan Pablo II, fijándose en que la idea de “heredabilidad” de la culpa no está presente y que más bien hace referencia a algo propio de la naturaleza humana. Como conclusión, dice que quizá se podría conciliar pecado original y pecado ancestral si se deja de lado la idea de heredabilidad. En el fondo, la insistencia en el tema del pecado original es otro síntoma más de que quizá la teología a lo largo de la historia se haya detenido demasiado en el concepto de pecado olvidando la otra dimensión de la gracia: la deificación. ¿Por qué un artículo sobre el pecado original en un contexto filosófico? Porque en realidad al cristiano que filosofa le preocupan tanto o más las cuestiones en las que cree como las cuestiones desde las que vive. Un filósofo creyente puede pensar filosóficamente los supuestos de su fe del mismo modo que un filósofo ateo puede pensar filosóficamente los supuestos de su no fe (o más bien de su fe en que no hay Dios, como diría Zubiri⁶).

II. PERSPECTIVAS DE LA FILOSOFÍA MEDIEVAL Y MODERNA

¿Es posible desear el mal en cuanto mal? Algunas respuestas, ofrecidas por pensadores tardomedievales y de la primera Edad Moderna son investigadas por Gian Pietro Soliani en su trabajo “*Velle malum sub ratione mali*. El legado bajomedieval en la Edad Moderna”. En él, el autor retoma y desarrolla los resultados ya alcanzados en una reciente monografía suya⁷, ampliando el ámbito de la investigación hasta dos franciscanos del siglo XVII: Filippo Fabbri e Iribarne y Uraburu. Fue precisamente este último quien definió como “sentencia común” la afirmación que sostiene cómo el horizonte del bien es, para el ser humano, inevitable: en cualquier decisión humana todo aquello que se decide se decide en virtud de un cierto bien apreciado en el objeto decidido (también si este último se revele a la postre como un mal). No es posible acercarse a la historia de las tentativas de negar tal posición sin acabar descubriendo la huella de Escoto.

6 Xavier Zubiri, *El hombre y Dios* (Madrid: Alianza, 1984), 284.

7 Gian Pietro Soliani, *Libertà inquieta. Ricerche su male e volontà tra XIV e XVI secolo* (Napoli-Salerno: Orthotes, 2020).

Según Duns Escoto, de hecho, la sentencia común no se debería rechazar *in toto*. Más bien incluso sería posible, por parte del sujeto agente, realizar cierta acción de elevación absoluta de la propia libertad en algunos casos: libertad que, de este modo, podría decidir orientarse hacia el mal en cuanto mal. Es razonable atribuir una negación explícita de la sentencia común al más conocido de los discípulos de Escoto: Guillermo de Ockham. Este formuló tal negación a partir de la propia valoración del concepto de libertad de indiferencia, definible como “el poder de realizar indiferentemente diferentes acciones sin obstáculos externos u otros condicionamientos”. Menos radical es la propuesta de un hermano de Ockham: Richard Kilvington, igualmente analizada por Soliani. Las tesis de Ockham y Kilvington reaparecen sucesivamente en el París del siglo XVI, donde fueron erróneamente etiquetadas como novedades de la época (*opinio neoterica*). La panorámica se cierra con un examen sintético de las interpretaciones de la posición escotista ofrecidas por Fabbri e Iribarne y Uraburu. La indicación teórica que Soliani extrae de esta fascinante y compleja sucesión se coloca de lleno en el álveo de la tradición clásica y expone sintéticamente lo expresado por la sentencia común. De hecho, también la tentativa más extrema, por parte de la libertad humana, de afirmarse incondicionalmente eligiendo el mal en cuanto mal acaba inevitablemente por implicar un cierto bien entrevisto como tal: “la exaltación de la libertad en su absolutismo”.

El ensayo de Alberto Peratoner, “Reescrituras de lo negativo. Variaciones en las modernas Teodiceas entre Leibniz y Rosmini” es una densa investigación en torno a los sistemas explicativos de la presencia del mal en el mundo elaborados por dos grandes filósofos modernos. Un discurso sobre la relación entre el mal y la bondad/justicia divina encuentra naturalmente en Leibniz su primer interlocutor. Fue, de hecho, el filósofo de Lipsia quien acuñó el término teodicea; pero teniendo en cuenta que el autor inserta a Leibniz entre los representantes de una “modernidad alternativa” que, diversamente al reduccionismo de cierto racionalismo, tutela y valora el horizonte cualitativo-sapiencial de la experiencia. La utilización del término de Leibniz para encuadrar después la teología natural representa solo aparentemente un radical alejamiento de la acepción originaria. La creaturalidad del mundo, que la reflexión filosófica sobre Dios se empeña en demostrar, pide de hecho a grandes voces una cierta racionalización del mal mundano: esta es necesaria para proceder a una articulación potencialmente convincente de razón y fe. La reconstrucción que Peratoner ofrece de la distinción leibniziana entre mal metafísico, físico y moral, de sus respectivos valores y el rol en la teodicea en cuestión, así como su invitación a focalizarnos sobre la arquitectónica general de este sistema – y por tanto sobre el “saldo total de la realidad en su complejidad” – a cuya luz es posible com-

prender en qué sentido el nuestro sería el mejor de los mundos posibles, quieren responder a las perplejidades clásicas sobre la compatibilidad del mal y la bondad divina, ya propuestas a su vez por Voltaire y Kant. En su exposición, el autor nota cómo el intento leibniziano representa un claro ejemplo de la inversión (propuesta por la modernidad) de tres parejas conceptuales: el acto se calibra sobre la potencia, la existencia sobre la esencia, la polivocidad del ser sobre la univocidad. En este proceso lo posible, concebido como todo aquello que puede existir *extra nihil* sin contradicción y por tanto, en nuestro ámbito, como la serie infinita de posibles diversas configuraciones cósmicas, acaba así por dictar lo real: en la serie infinita de mundos posibles el nuestro fue elegido por Dios porque aquí, aunque se den las limitaciones inevitables inherentes al horizonte de lo creado, el bien es maximizado. El sistema de teodicea elaborado por Antonio Rosmini (1797-1855), por otra parte, se basa sobre su original planteamiento y reactualización a la luz de la modernidad filosófica de los tres trascendentales del ser, típicos de la tradición escolástica: *unum*, *verum* y *bonum*. El rosmíniano “círculo sólido” de ser ideal, real y moral, confiere de hecho la primacía al tomasiano *esse ut actus*, restableciendo así el orden clásico en el interior de la pareja conceptual potencia-acto. Es propiamente a partir de la actualidad de ser creado (y por tanto limitado) cuando se abre el campo de las múltiples posibilidades de desarrollo inherentes a cada ente. El mal, por tanto, en el horizonte rosmíniano, no se tiene que considerar tanto como un defecto cuanto una posibilidad negativa: ella depende de la limitada posibilidad óntica del ente, la cual habilita a este último a la realización de potencialidades positivas pero también, por lo dicho, negativas.

La refinada “reescritura” rosmíniana de la formulación de Leibniz se inserta por tanto por derecho propio en el álveo de la clasicidad filosófica. En este álveo, del cual el autor es un estudioso⁸, las tentativas de racionalizar aunque sea solo parcialmente el tema del mal en el mundo se encuentran siempre en el deber de dialogar con las infatigables objeciones puestas por el inocente que sufre⁹. Tales objeciones no hacen sino expresar trágicamente el carácter irreductiblemente misterioso del mal.

8 Véanse Alberto Peratoner, *Pascal* (Roma: Carocci, 2011); Id., “Enciclopedismo ontologico e Metafisica dell’unitotalità. La via di Antonio Rosmini alla deframmentazione dei saperi”, *Marcianum* 4 (2008): 13-62.

9 Una perspectiva teológica sobre este tema ofrece Johann Baptist Metz, *Memoria passionis. Una evocación provocadora en una sociedad pluralista* (Bilbao: Sal Terrae, 2021).

III. PERSPECTIVAS DE LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

El profesor David García Ramos analiza el concepto de estar-ahí (*Dasein*) heideggeriano, siempre amenazado por el uno-cualquiera (*das Man*). Pero este uno cualquiera, donde todo se sabe, se piensa o se hace, viene posibilitado por el convivir mismo del ser humano. Esto sugiere que Heidegger sería el último romántico porque late en su obra principal la idea de que sólo haciendo lo que uno mismo quiere, sin ligarse a lo que los demás dicen, hacen o piensan, es la única manera de vivir auténticamente. En la segunda parte del artículo analiza la culpa como otro de los existencialistas principales del estar-ahí. Pero se trata de una culpa que no tiene que ver ni con lo teológico ni con el prójimo, sino que se trata del mero ser culpable. Esto hace que Heidegger escamotee preguntarse a fondo por la cuestión del otro: ¿ante quién se es culpable? Ni ante Dios ni ante el otro, sino ante uno mismo. En la tercera parte se intenta ir más allá de Heidegger desde los conceptos de *meconnaissance* (Girard)¹⁰ o la otredad (Lévinas). Insistiendo tanto en uno mismo y en la propia muerte Heidegger pone en sordina la voz de las víctimas.

Aceptando la justa crítica a la analítica existencialista de centrarse demasiado en uno mismo en lugar de cualquier otro, nos parece sin embargo que toda la potencia que tiene el análisis del ser-con (*Mitsein*) aún no ha sido suficientemente explotada. Algunos autores, como Laín Entralgo en *Teoría y Realidad del otro*, intentan llevar a cabo una continuación de dichos análisis que, bien entendidos, hacen absolutamente impensable la noción de un ser humano como alguien solo y solitario¹¹. ¿Sería posible entender el uno mismo al que continuamente alude Heidegger no solo como yo, sino también como cualquier otro que se tome en serio la tarea de pensar? Y sin embargo, hay algo casi peor que olvidar al otro (o quizá esté englobado en el mismo movimiento) y es cuestionar el humanismo mismo como lo hace el filósofo de la Selva Negra en la famosa carta¹² que dio pie después a filosofías de la muerte del hombre¹³.

La filosofía contemporánea – y sobre todo Heidegger – es protagonista también del ensayo de Nicolò Tarquini: “Tháuma: ¿dolor o asombro? Consideraciones a partir de Emanuele Severino y Martin Heidegger”. El diálogo que el autor inicia con dos de los más grandes filósofos del siglo pasado quiere arrojar luz

10 El autor profundiza en la perspectiva girardiana en “#MeToo, o de cómo (no) todos somos víctimas. El hashtag como marca victimaria”, *Revista de Estudios del Discurso Digital (REDD)* 5 (2022): 43-66.

11 Pedro Laín Entralgo, *Teoría y Realidad del otro* (Madrid: Alianza Editorial, 1983).

12 Martin Heidegger, *Carta sobre el humanismo* (Madrid: Alianza Editorial, 2000).

13 Michel Foucault, *Las palabras y las cosas* (Argentina: Siglo XXI, 1968); Peter Sloterdijk, *Reglas para el parque humano* (Madrid: Siruela, 2000).

sobre una cuestión que es a un tiempo filológica y teórica: ¿cómo interpretar la palabra griega *tháuma*? La pregunta es capital porque este término ya había sido propuesto por los dos grandes de la filosofía griega antigua, Platón y Aristóteles, en el origen de la empresa filosófica misma. Clásicamente traducida como “maravilla”, en la grandiosa reconstrucción de la historia de la cultura y de la filosofía occidental propuesta por Severino debería sin embargo ser interpretada en la línea de un “dolor angustioso”¹⁴. Tal dolor sería suscitado por la toma de conciencia por parte del filósofo del carácter angustiante del devenir, mensajero de imprevisibilidad y de muerte. La búsqueda de un fundamento seguro, firme, epistémicamente fuerte para dar razón de lo real en devenir, en lo cual consiste esencialmente la filosofía, podría ayudar en la tentativa de estabilizar la pavorosa oscilación que el hombre está convencido de experimentar en sí y en lo real distinto de sí: la que se da entre ser y no ser. Se trataría sin embargo, para Severino, de una convicción meramente psicológica, pre o extra-teórica, la cual no podría en absoluto ser validada por un análisis filosófico de lo que rigurosamente aparece y de lo que de derecho efectivamente es. La teorización severiniana – a la cual el autor ha dedicado una reciente y poderosa monografía¹⁵ – propugna en nombre de Parménides la eternidad de todo ente y por tanto no puede sino denunciar tal convicción como una locura, puesto que ello contempla la posibilidad para aquello que existe de nulificarse. Un diálogo estrecho con la herencia platónica y aristotélica a tal respecto fue discutido por M. Heidegger, el cual retomaba la interpretación de *tháuma* en la acepción clásica de “maravilla” (que en inglés se traduce como *astonishment*), y que le parecía desembocar bien en una postura exquisitamente intelectual (como después han rebatido, entre otros, Enrico Berti en *En el principio era la maravilla*¹⁶), bien como una actitud emotiva acercándose con ello a la hermenéutica severiniana. La fascinante propuesta del autor sólo apuntada en las conclusiones, y a propósito de la cual no podemos hacer otra cosa que alentar futuras articulaciones, concibe una virtuosa “simbiosis circular” entre los dos elementos intelectual y emotivo para permitir a la investigación filosófica desarrollarse en toda la amplitud que de derecho le pertenece, reflejando aquella sinergia de razón y corazón que es el ser humano.

Francesco Saccardi dedica a “Pareyson y ‘el mal (la nada) en Dios’. Notas para una comparación con la metafísica clásica”, un trabajo en el que también

14 Emanuele Severino, *La filosofía antigua* (Barcelona: Editorial Ariel, 1986); Id., *La filosofía moderna* (Barcelona: Editorial Ariel, 1986); Id., *La filosofía contemporánea* (Barcelona: Editorial Ariel, 1986).

15 Nicolò Tarquini, *Eternità e divenire. Emanuele Severino e la filosofia classica* (Salerno: Orthotes, 2022).

16 Enrico Berti, *En el principio era la maravilla. Las grandes preguntas de la filosofía antigua* (Madrid: Editorial Gredos, 2009).

aparece el nombre de Leibniz. En conclusión, el autor individúa de hecho en el filósofo de Lipsia el objetivo polémico, bajo el punto de vista del conocido filósofo italiano Luigi Pareyson (1918-1991) en su reflexión sobre Dios y sobre la concepción de la libertad que se le debería atribuir. La meditación pareysoniana sobre estos temas puede, de hecho, leerse como una respuesta a la interpretación de la teodicea leibniziana que considera al bien como ofreciéndose a la libre elección divina, como si ella se constituyese previamente fuera de Su horizonte. La posición de Pareyson, por otro lado, es interpretada en la línea de una “arbitrariedad divina”. ¿En qué sentido? El acto originario de Dios sería una libre, absoluta decisión por la positividad, por el bien. Se trata de una elección que en su constituirse negaría *eo ipso* la opción de la contradictoriedad: aquella por la nada, por el mal. La nada/mal en Dios quedaría, sin embargo, como posibilidad siempre presente pero negada a favor de la elección del bien: “abismo abierto de la libertad originaria” de Dios pero siempre vencida de la positividad elegida. Bien mirado, nota Saccardi, tal acto de Dios en Pareyson es en realidad Dios mismo. Él se constituiría originariamente como libre elección del ser: “acto originario”, “comienzo eterno”, y no tanto “fundamento” del ser. La posibilidad de la nada/mal en Dios sería por otro lado aquello que habilita al hombre para pecar; y es precisamente esta clave la que sirve al filósofo para interpretar el relato bíblico del pecado original. La Biblia aparece en la teorización pareysoniana también como una referencia al preclaro pasaje de Ex. 3, 14: la palabra divina con la cual Él se define (*Ego sum qui sum*) se interpreta como expresión sintética de su absoluta libertad, capaz de decidir su propia naturaleza. Estas dos referencias veterotestamentarias ejemplifican la idea de filosofía de Pareyson cuyo objetivo sería el de “convertirse en una hermenéutica del mito religioso”. Las tres críticas que Saccardi propone a propósito de la teología filosófica pareysoniana muestran el acercamiento teórico del autor. Estas, de hecho, se insertan plenamente en el surco trazado en la conclusión, para evitar la Escilas y Caribdis de la idea leibnizana (que concibe el bien preexistente a la libertad de Dios) y del voluntarismo divino. La alternativa es aquella reconducente a la escuela de la metafísica clásica, de la cual Saccardi es agudo intérprete y exponente¹⁷. Además de lo señalado por el autor, sugeriríamos una profundización clásica – o neoclásica – de las temáticas aquí evocadas que podría ciertamente precisar la concepción de Dios como “fundamento” originario y mostrar que, en el horizonte clásico, esta no parece presentar la problematicidad presentada por Pareyson. Al contrario, se puede incluir aquella virtualidad que este pretendía expresar con su propuesta.

17 Véanse Francesco Saccardi, *Metafisica e parmenidismo. Il contributo della filosofia neoclassica* (Napoli-Salerno: Orthotes, 2016); Id., *Analiticità e principi primi del sapere. Una questione scolastica* (Napoli-Salerno: Orthotes, 2018).

Esto se conseguiría aceptando la pura, activa positividad del ser de Dios, del ser que es Dios, y que no necesita de relacionarse con ningún tipo de negatividad (aunque sea potencial) para afirmar la propia libertad absoluta.

El profesor Barahona se detiene en Girard comenzando con un repaso a la teoría del antropólogo francés¹⁸. La violencia mimética que surge de la imitación de los demás lleva al sacrificio ritual de los chivos expiatorios que sorprendentemente frenan la violencia, puesto que dichos chivos canalizan y condensan la violencia larvada de la masa violenta. Dicho frenazo hace que el ser humano repita en ritos y mitos el sacrificio originario. En la segunda parte el profesor Barahona estudia las aportaciones de Nietzsche a este debate desde las ideas del propio Girard. Nietzsche por ejemplo acierta al descubrir en el cristianismo la primera religión que se pone de parte de las víctimas. El filósofo del martillo se convertiría así en el mejor teólogo de la modernidad: no por la solución que da al problema sino por la perspicacia con la que escruta el meollo del cristianismo. Además, Nietzsche descubre también que las muertes sacrificiales de los mitos y la muerte de Cristo se parecen más de lo que algunos teólogos estarían dispuestos a admitir, cosa que admite Girard pero con la inmensa diferencia de que en el sacrificio de Cristo queda expuesto a la luz pública el mecanismo sacrificial expiatorio. Además Nietzsche, en los conocidos pasajes de la muerte de Dios, describe sin saberlo una masa mimética que está observando al loco anunciar que Dios ha muerto. Pero este Dios muerto no es el del cristianismo sino el de la religión natural, anclada al mecanismo victimario del chivo expiatorio que el cristianismo ha revelado plenamente. Hay que contraponer un *logos* joánico (el amor, más allá de la metafísica) al *logos* heraclíteo (la violencia que busca la diferenciación).

Es cierto que Nietzsche actúa como agudo teólogo cuando define al cristianismo como la religión de las víctimas. Lo repitió años más tarde Simon Weil en un conocido pasaje de sus obras. La pensadora francesa, observando a unos pobres campesinos que procesionaban a un Cristo agonizante, en un pueblo perdido de Portugal, exclamó con admiración que el cristianismo es verdaderamente la religión de los esclavos¹⁹. La diferencia de concepción de estas afirmaciones en Nietzsche y en Girard (o Weil) consiste en que la verdadera fuerza está en no devolver mal por mal, sino oponer el bien al mal. La postura de Nietzsche nace, como recuerda Barahona, de un resentimiento (del que Heidegger, como también se apunta en el texto, no está exento). Ahora bien: ¿es necesario contraponer un *logos* joánico al *logos* griego? ¿no hay conjunción posible? ¿es necesario renunciar a la filosofía (como hace el propio Girard) en aras del

18 Para profundizar, véase Ángel Barahona, *René Girard: de la ciencia a la fe* (Madrid: Encuentro, 2014).

19 Véase Simone Weil, *Carta a un religioso* (Madrid: Editorial Trotta, 2011).

amor? Pero entonces... ¿cómo llamamos a ese nuevo pensamiento que rehúye explícitamente tal nombre? ¿no estamos ya filosofando inevitablemente, como querría el *Protréptico* del viejo Aristóteles?

El trabajo sobre el “Ethos de la conversión”, de Rico Sandoval, tiene dos partes bien diferenciadas. En la primera se explica la teoría de la violencia mimética de Girard que ya hemos visto en el artículo de Á. Barahona, pero deteniéndose en particular en el triángulo mimético conformado por el sujeto deseante, el objeto de deseo y el mediador o modelo del deseo²⁰. El sujeto y el modelo compiten por la cosa deseada (como don Quijote y Amadís; como don Quijote y Sancho). El deseo, en contra de lo que nos hizo creer el romanticismo, no es espontáneo sino mediado por el deseo del otro. El otro entonces es un rival con el que he de acabar, pero se prefiere dirigir la violencia hacia un chivo expiatorio que resuelve la violencia en una crisis sacrificial. El artículo de Rico Sandoval va más allá al preguntarse: ¿cómo evitar este derrame de violencia? En la segunda parte se estudia cómo desde la teoría de R. Girard se implica una conversión (*metanoia* o *epistrephein*) con dos polos: por un lado hay que reconocer el orgullo propio que conduce a la violencia; por otro lado la renuncia a los chivos expiatorios. No es posible una conversión sin un cambio de vida, de ahí que quizá el término *metanoia* o cambio de mentalidad se quede corto. Los caminos de dicha conversión para el cese de la violencia son varios: uno es el agotamiento del deseo, otro el cambio personal de vida. Este último es especialmente problemático porque suele conllevar a la muerte del que lo recorre.

Este artículo se complementa con el de Á. Barahona porque aunque ambos hacen referencia a Girard y ambos explican el mecanismo del chivo expiatorio, el artículo de Rico Sandoval profundiza más en el deseo mimético mientras que el artículo de Barahona se explaya con más detenimiento en la violencia que converge sobre el chivo – y que posteriormente frena debido a la muerte del chivo. Además, el artículo de Barahona pone en relación a Girard con Nietzsche mientras que el artículo de Rico Sandoval analiza algunas de las posibles salidas al mecanismo victimario. Sería interesante ampliar esto último con una referencia más explícita a la *meconnaissance* cuyo reconocimiento es el inicio de la conversión de la violencia.

20 Rico Sandoval analiza la teoría mimética de Girard también en su recién “Fundamentos estéticos de la antropología girardiana”, *Eidos: Revista de Filosofía* 39 (2023): 125-150.

IV. PROBLEMAS CONCRETOS EN TORNO AL MAL: LA REPARACIÓN, LA CIENCIA, LA ECOÉTICA

Paolo Bettineschi nos ofrece un ensayo de filosofía “en acto” con “Mal y reparación”. Su presencia resulta ser particularmente preciosa en nuestro contexto, puesto que, basándose en otras intervenciones de naturaleza más explícitamente histórica encarna hoy el activo interrogarse exquisitamente y propiamente filosófico, típico de los pensadores clásicos objeto de los otros escritos presentados. El autor se empeña en un ejercicio de *philosophia perennis*: la clasicidad de su argumentar sobre el tema (crucial para la filosofía de la praxis) de la ética de la reparación es de hecho evidente para el ojo entrenado. Dejamos que sea el lector quien recorra el razonamiento filosófico ofrecido, que se inserta a todos los efectos en un amplio proyecto de reflexión sobre la ética ya explorado en algunas recientes monografías²¹. Señalemos más bien un elemento importante de dicha clasicidad que representa el fulcro también de otras contribuciones a nuestro monográfico (véanse los artículos de Soliani y Peratoner), y que en la intervención de Bettineschi encuentra su formulación más feliz. El mal, cuando es reconocido como tal, no es por sí mismo deseable. Si parece serlo lo parecerá siempre bajo un aspecto de bien, que el deseante erróneamente percibe: “cuando el mal se reconoce como mal, no podrá nunca ser algo deseado. Si lo parece, es porque falsamos mediante el lenguaje la descripción del movimiento de nuestro desear. Si ese desear se orienta positivamente a algo, es decir, si se orienta a algo sin repugnar aquello hacia lo que se orienta, tiene presente la cosa a la que está orientado positivamente como un cierto bien”.

El ensayo presenta también otros notables elementos de clasicismo filosófico, el recuerdo de los cuales ayudará a orientarse en el recorrido. El agente humano viene definido por Bettineschi como el testimonio del “devenir de la presencia”: somos de hecho aquellos especialísimos entes finitos habilitados para pensar en el infinito, sea en la forma del incesante flujo deviniente que experimentamos y que somos, sea en la forma de su posible trascendencia especulativa. De la experiencia humana el autor nos habla evocando la clásica imagen del sendero de montaña. Cada hombre es un viandante llamado a recorrer el propio y azaroso recorrido. En este contexto, la filosofía se concibe como la tentativa de dar razón de nuestro andar; esto es, como el intento de comprender qué significa vivir en manera efectivamente, auténticamente humana. Meditar filosóficamente sobre el significado del proceso de reparación de un mal come-

21 Paolo Bettineschi, *L'oggetto buono dell'io. Etica e filosofia delle relazioni oggettuali* (Brescia: Morcelliana, 2018); Id., *Etica del riparare* (Brescia: Morcelliana, 2021).

tido significa por tanto sacar a la luz las implicaciones de un recorrido que ha de concebirse como una propia y verdadera travesía. Para ser superado el mal tiene que ser atravesado. Lo que en la reflexión del autor distingue una travesía de un “simple pasaje” consiste en la activa asunción por parte del agente del mal que él o ella ha cometido, y por tanto de la experiencia de la falta de bien y del sufrimiento generado por dicho acto. Al finalizar este trayecto el “bien recordado” que se conquistará no será meramente la reproposición del bien previamente violado, sino más bien un *novum* en el horizonte de la presencia: auténtico progreso de la historia ganado propiamente a fuerza del fatigoso recorrido efectuado.

Del mal ya efectuado y por tanto necesitado de reparación nos habla Sara Lumbreras, quien comienza presentándonos las ideas de autores contemporáneos, según los cuales en los orígenes de la tecnología y del conocimiento científico estaría precisamente el mal. A causa de los distintos males que afligen al hombre aguzó su ingenio el género humano creando dispositivos tecnológicos que le facilitarían la vida descubriendo nuevas estrategias que le permitieran vivir mejor. En segundo lugar se alude a la supuesta neutralidad de la ciencia que permite tanto un buen uso como un mal uso, dando por sentado que la tecnología o la ciencia en sí carecen de valores. Pero en una mirada más profunda nos descubre la autora que en realidad la tecnociencia misma es portadora de valores (por ejemplo, poder, verdad...) que conviene conocer para mejor usarla. En tercer lugar sitúa la mirada en algunas técnicas que no sólo son remedio de males (primer punto) sino que son ellas mismas causantes de males y “estructuras de pecado”, como las técnicas de la agricultura que permiten la acumulación de capital y la posterior división en clases, o el abuso del método científico mismo que podría llevar a una cosificación del ser humano. Peor aún cuando la ciencia misma se pone de parte del mal con las armas de destrucción masivas, las posturas supremacistas, etc. Quizá el trabajo interdisciplinar no reductivista, del cual este artículo es una buena muestra y que es parte integrante de la agenda de investigación de Lumbreras²², es una de las soluciones posibles.

Ciertamente situar al mal como el origen de la ciencia no es tanto encontrar algo bueno que decir del mal sino más bien señalar una de las condiciones de posibilidad en que la ciencia se pone en marcha (la otra condición, la del *tháuma*, ya se ha señalado en el trabajo de Tarquini). Dicho de otro modo: si lo bueno de las desgracias humanas es que posibilitan la ciencia, mejor nos iría sin tales desgracias que nos hacer acudir al remedio de la ciencia. Especialmente interesante

22 Véase Sara Lumbreras Sancho, *Respuestas al transhumanismo. Cuerpo, autenticidad y sentido* (Madrid: Digital Reasons, 2019).

es la reflexión sobre la no neutralidad de valores de la propia tecnociencia, como apunta la autora, y que podrían ampliarse con las advertencias de Heidegger respecto del poder que se impone al ser humano escapándosele de las manos. Por último cabría reflexionar profundamente sobre las tecnologías que, sin quererlo, conllevan desigualdades (como la acumulación del trigo al mejorarse las técnicas); y habría que preguntarse si en estos casos los riesgos y males colaterales no son en definitiva mucho mejores que los males que las propias tecnologías intentan conjurar.

El avance científico puede al fin poner en riesgo global a la humanidad y el planeta que la sustenta. “Mal” se dice de muchas maneras. En su artículo “La ecoética frente al mal del ecocidio”, el teólogo jesuita Jaime Tatay nos guía en un breve recorrido por el interior de las éticas ambientales contemporáneas. Su objetivo es interrogarlas para comprender cómo estas afrontan un mal con el cual cada uno está hoy llamado a parangonarse, para contrastarlo activamente: el ecocidio. ¿De qué se trata? En las palabras del autor descubrimos que es “un termino que se utiliza para describir daños medioambientales graves y generalizados que tienen consecuencias negativas para la vida humana, la fauna, la flora, y el planeta en general”. Al respecto, las grandes corrientes rastreables de ética ambiental contemporánea ofrecen, cada una desde un punto de vista peculiar, posibles soluciones para la tutela del ambiente. El lector entrará, por tanto, en contacto con las principales ideas de las éticas consecuencialistas, deontológicas, de la virtud y de las ecocéntricas. La brújula que nos ofrece para orientarnos en estos vastos territorios intelectuales nos parece consistir en la posición, recordada por el autor a propósito de la formulación de Bryan G. Norton, de la “hipótesis de la convergencia”. La convergencia en esta cuestión sería aquella que se da entre el antropocentrismo y el biocentrismo: una ética ambiental que quiera verdaderamente empeñarse en salvaguardar cada aspecto de lo real (según su propio peso o valor ontológico) verá converger antropocentrismo y biocentrismo, y por tanto los intereses tanto del hombre como de los otros exponentes del mundo natural, en un proyecto ético que mirará al florecimiento de todos. Entre los autores protagonistas de este proyecto, Tatay inserta a pleno título también la teología, que él acerca a partir de las propias competencias específicas en (eco)teología cristiana²³. Esta teología es una voz interesante, prescindiendo de la mayor o menor aceptación de la precomprensión del mundo y del hombre, a la luz de aquello que el cristianismo interpreta como el evento revelativo de Dios, puesto que también dicha teología intenta mo-

23 Véanse Jaime Tatay Nieto, *Ecología integral. La recepción católica del reto de la sostenibilidad: 1891 (RN) – 2015 (LS)* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2018); Id., “El polémico y fecundo diálogo entre la teología y la ecología”, *Estudios Eclesiásticos* 95 (2020): 315-346.

verse en el espacio de convergencia que mira a la salvaguarda de cada elemento de lo creado. Lugar natural para un primer paragón con esta tradición es *Laudato si'*, la encíclica que el Papa Francisco dedicó en 2015 sobre el ambiente. A propósito de esta encíclica Tatay por un lado se fija en aspectos filosóficos que el texto recoge de varias corrientes éticas arriba recordadas; por otro evidencia eficazmente el *proprium* que le pertenece indicando las raíces teológicas de aquella descripción antropológica que del hombre evidencia y valoriza la capacidad de crear relaciones buenas con el prójimo, con el ambiente y con Dios, y que al mismo tiempo individúa en la rescisión de aquellas mismas relaciones la esencia del pecado.

CONCLUSION

Los trabajos aquí reunidos son una magnífica introducción al problema del mal desde una perspectiva cristiana, rigurosamente filosófica a la vez que plenamente humana. Plenamente humana, porque el mal es un problema que afecta a todo ser humano, sea de la condición que sea y con independencia de sus creencias religiosas; rigurosamente filosófica porque los autores que exponen aquí sus reflexiones sobre el mal ejercitan la razón buscando arrojar luz; y todo ello desde una perspectiva cristiana por la condición de sus autores y la temática tratada. No hay “filosofía” en abstracto, sino “el filosofar”; y aún más: ni siquiera “el filosofar”, sino “las personas que filosofan”. Por tanto es imposible plantearse los problemas filosóficos al margen de la propia condición, so pena de hacer incomprensible la fuente de donde mana la curiosidad que empuja al filósofo a un cuestionarse cada vez más hondo, cada vez más riguroso. Esperamos hacer al lector partícipe de esta experiencia.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Barahona, Ángel. *René Girard: de la ciencia a la fe*. Madrid: Encuentro 2014.
- Berti, Enrico. *En el principio era la maravilla. Las grandes preguntas de la filosofía antigua*. Madrid: Editorial Gredos, 2009.
- Bettineschi, Paolo. *L'oggetto buono dell'io. Etica e filosofia delle relazioni oggettuali*. Brescia: Morcelliana, 2018.
- Bettineschi, Paolo. *Etica del riparare*. Brescia: Morcelliana, 2021.
- Dubarle, André-Marie. *Il peccato originale. Prospettive teologiche*. Bologna: EDB, 2013.
- Foucault, Michel. *Las palabras y las cosas*. Argentina: Siglo XXI, 1968.

- García Ramos, David. “#MeToo, o de cómo (no) todos somos víctimas. El hashtag como marca victimaria”. *Revista de Estudios del Discurso Digital (REDD)* 5 (2022): 43-66.
- Heidegger, Martin. *Carta sobre el humanismo*. Madrid: Alianza Editorial, 2000.
- Laín Entralgo, Pedro. *Teoría y Realidad del otro*. Madrid: Alianza Editorial, 1983.
- López Cambroner, Marcelo. “El drama del mal”. En y *Las grietas de la modernidad*, editado por Marcelo López Cambroner y Joaquín Guerrero, 45-78. Murcia: Universidad Católica San Antonio de Murcia, 2004.
- Lumbreras Sancho, Sara. *Respuestas al transhumanismo. Cuerpo, autenticidad y sentido*. Madrid: Digital Reasons, 2019.
- Metz, Johann Baptist. *Memoria Passionis. Una evocación provocadora en una sociedad pluralista*. Bilbao: Sal Terrae, 2021.
- Moeller, Charles. *Sabiduría griega y paradoja cristiana*. Madrid: Encuentro, 2020.
- Moltmann, Jürgen. *El Dios crucificado*, 3.^a ed. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2022.
- Oriol Salgado, Manuel. *Lógica de la acción y akrasia en Aristóteles*. Madrid: Fundación Universitaria Española, 2004.
- Oriol Salgado, Manuel. “Tipología de la akrasia en Aristóteles”. *Scio. Revista de filosofía* 9 (2013): 35-54.
- Peratoner, Alberto. “Enciclodismo ontologico e Metafisica dell’unitotalità. La via di Antonio Rosmini alla deframmentazione dei saperi”. *Marcianum* 4 (2008): 13-62.
- Peratoner, Alberto. *Pascal*. Roma: Carocci, 2011.
- Rico Sandoval, Ronald Zuleyman. “Fundamentos estéticos de la antropología girardiana”. *Eidos: Revista de Filosofía* 39 (2023): 125-150.
- Saccardi, Francesco. *Metafisica e parmenidismo. Il contributo della filosofia neoclassica*. Napoli-Salerno: Orthotes, 2016.
- Saccardi, Francesco. *Analiticità e principi primi del sapere. Una questione scolastica*. Napoli-Salerno: Orthotes, 2018.
- Severino, Emanuele. *La filosofía antigua*. Barcelona: Editorial Ariel, 1986.
- Severino, Emanuele. *La filosofía moderna*. Barcelona: Editorial Ariel, 1986.
- Severino, Emanuele. *La filosofía contemporánea*. Barcelona: Editorial Ariel, 1986.
- Sloterdijk, Peter. *Reglas para el parque humano*. Madrid: Siruela, 2000.
- Soliani, Gian Pietro. *Libertà inquieta. Ricerche su male e volontà tra XIV e XVI secolo*. Napoli-Salerno: Orthotes, 2020.
- Tarquini, Nicolò. *Eternità e divenire. Emanuele Severino e la filosofia classica*. Salerno: Orthotes, 2022.
- Tatay Nieto, Jaime. *Ecología integral. La recepción católica del reto de la sostenibilidad: 1891 (RN) – 2015 (LS)*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2018.
- Tatay Nieto, Jaime. “El polémico y fecundo diálogo entre la teología y la ecología”. *Estudios Eclesiásticos* 95 (2020): 315-346.

Weil, Simone. *Carta a un religioso*. Madrid: Editorial Trotta, 2011.

Zubiri, Xavier. *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza, 1984.

Amerigo Barzaghi

Division of Humanities - Theology

Saint Louis University – Madrid

C / Amapolas 3

28003 Madrid (España)

<https://orcid.org/0000-0001-9961-3584>

Jaime Vilarroig

Universidad CEU Cardenal Herrera

C/ Grecia 31 (Ciudad del Transporte II)

12006 Castellón (España)

<https://orcid.org/0000-0003-2612-475X>



ARISTÓTELES, EL MAL MORAL Y EL PECADO

ARISTOTLE, MORAL EVIL, AND SIN

MANUEL ORIOL SALGADO
Universidad San Pablo CEU

Recibido: 04/03/2022

Aceptado: 22/06/2022

RESUMEN

Si bien es cierto que el problema filosófico del mal no es uno de los temas centrales de la filosofía griega clásica, podemos encontrar en ella agudas reflexiones sobre el mismo. El primer objetivo de este trabajo es examinar la problemática del mal moral en Aristóteles, específicamente en la *Ética a Nicómaco*. Para ello, nos aproximaremos al planteamiento general de la ética aristotélica y al papel que en ella juega el estudio del vicio frente al de la virtud, así como de otras disposiciones morales. A continuación, se distinguirán los diferentes caracteres morales que pueden calificarse de malos (vicio, *akrasía* y bestialidad), haciendo un breve resumen de sus principales características. El segundo objetivo es comparar el concepto cristiano de pecado y el tratamiento aristotélico del mal moral. Comenzaremos remarcando las similitudes, para después encontrar algunas diferencias esenciales, atendiendo a la trascendencia, el alcance, la responsabilidad y la superación del mal moral.

Palabras clave: *akrasía*, Aristóteles, bestialidad, incontinencia, mal moral, pecado, vicio.

ABSTRACT

Though it is true that the philosophical problem of evil is not one of the central topics in classical Greek philosophy, we can find some insightful reflections on it. The first aim of this paper is to examine the problem of moral evil in Aristotle, specifically in the *Nicomachean Ethics*. For this purpose, we will approach the general framework of Aristotelian ethics and the role that the study of vice plays in it, as opposed to the study of virtue, as well as other moral dispositions. Next, we will distinguish the different moral characters that can be qualified as evil (vice, *akrasia*, and bestiality), making a summary of their main features. The second aim is a comparison between the Christian concept of sin and the Aristotelian treatment of moral evil. We will begin by highlighting the similarities, and then we will find some essential differences, focusing on the significance, scope, responsibility, and overcoming of moral evil.

Keywords: akrasia, Aristotle, brutishness, incontinence, moral evil, sin, vice.

I. ANTECEDENTES Y MARCO MORAL DE LA ÉTICA A NICÓMACO

Rémi Brague, en su excelente libro *La sabiduría del mundo*, distingue cuatro modelos de experiencia del universo en el mundo antiguo. Uno de ellos es el platónico, que reconduce la revolución socrática a una concepción de la excelencia humana como “sabiduría del mundo”, imitación y penetración racional de las estructuras cosmológicas¹. En este modelo, que acaba imponiéndose en sincretismo con la visión bíblica del universo, el mundo es ordenado y armónico. Consecuencia antropológica de esta cosmovisión es la armonía y equilibrio también del mundo del hombre, en la medida en que éste se somete a los movimientos celestes y los imita. El hombre traduce en la práctica ese orden, y el instrumento que se lo permite es la razón, entendida como la parte “divina” del hombre, encargada de liberarlo de su componente

1 Cfr. por ejemplo: Platón, *Timeo*, 90b: “Para el que se aplica al aprendizaje y a los pensamientos verdaderos y ejercita especialmente este aspecto en él, es de toda necesidad, creo yo, que piense lo inmortal y lo divino y, si realmente entra en contacto con la verdad, que lo logre, en tanto es posible a la naturaleza humana participar de la inmortalidad. Puesto que cuida siempre de su parte divina y tiene en buen orden al dios que habita en él, es necesario que sea sobremanera feliz”. Cfr. Rémi Brague, *La sabiduría del mundo* (Madrid: Encuentro, 2008), 54-59: “El programa de la vida humana puede resumirse en una imitación del *kósmos*. [...] El alma individual debe imitar la regularidad de los movimientos del alma del mundo”.

terrestre o material a través de la ascesis y la educación².

Aunque Platón representa el paradigma de esta visión, este “optimismo cósmico”³ no cambia con Aristóteles. Si bien es cierto que en el Estagirita la perfección celeste platónica se immanentiza, se cierra sobre el mundo experimentable, sigue concibiendo a este como perfecto en su finitud. En su percepción de la naturaleza todo tiende a su lugar natural, del mejor modo posible: “Siempre suponemos que lo mejor está presente en la naturaleza, si es posible”⁴. La física aristotélica responde a este paradigma explicativo: en ella todo tiende naturalmente hacia un fin que constituye su perfección⁵ o virtud⁶, y lo alcanza naturalmente. El mal no tiene, en principio, lugar en la naturaleza⁷.

Pero el hombre es también parte de la naturaleza, y por ello también en el plano humano todo tiende hacia su perfección natural⁸. Algunas expresiones de la *Ética a Nicómaco*, por ejemplo, son sorprendentemente similares a la citada de la *Física*, pero en un contexto moral: “Las cosas que existen por naturaleza se realizan siempre del mejor modo posible”⁹. Así el optimismo cósmico ante la naturaleza se traduce un optimismo ético en el plano moral, del cual el virtuoso es el protagonista. El hombre tiende hacia fines que le son propios, que constituyen su bien, y si nada se tuerce puede alcanzarlos con la educación adecuada, desarrollando su potencialidad. No es una anomalía de la naturaleza.

La ética aristotélica, en este sentido, no está preocupada por describir el mal, sino el bien. Lo que interesa es identificar, en positivo, en qué consiste el bien humano. La descripción de lo malo tiene en la ética de Aristóteles un papel muy

2 Bague, *La sabiduría del mundo...*, 190: “Mediante la imitación de la perfecta regularidad de los comportamientos celestes, el hombre podrá lograr poner orden en su propia vida sublunar. Podrá, así, transponer en el registro práctico la ‘revolución socrática’ y ‘hacer descender del cielo a las ciudades’”.

3 La expresión es del comentario de René-Antoine Gauthier y Jean Yves Jolif, *L'Éthique à Nicomaque. Introduction, traduction et commentaire* (Louvain: Institut Supérieur de Philosophie de l'Université de Louvain, 1970), tomo II, vol. 1, comentario a 1099b21-22.

4 *Física*, VIII, 7, 260b22.

5 Cfr. *Metafísica*, V, 16, 1021b23: “Se dice que son perfectas las cosas que han alcanzado la plenitud del fin, siendo este bueno”.

6 Cfr. *Física*, VII, 3, 246a12-15: “La virtud es una cierta perfección (porque de lo que adquiere su propia virtud decimos que es perfecto en cada caso, en el sentido de que es máximamente conforme a su propia naturaleza)”.

7 Cfr. *Metafísica*, IX, 9, 1051a20: “En las cosas que existen desde el principio y en las eternas no hay mal alguno, ni error ni corrupción (pues también la corrupción es un mal)”.

8 Cfr. Trond Berg Eriksen, *Bios theoretikos. Notes on Aristotle's “Ethica Nicomachea”* X, 6-8, (Oslo: Universitetsforlaget, 1977), 31: “In Aristotle, however, man has a certain *topos* in the world; he belongs to a meaningful whole, where nothing happens in vain. Human beings are restricted by their conditions, but they take these restrictions into account when they try to find out which life is the best, and they can be compared with higher and lower beings to discover what is in their power and what is not (cf. *EN* I, 6; §28)”.

9 *Ética a Nicómaco*, I, 9, 1099b21-22.

secundario, como contraste del bien que se persigue. En efecto, Aristóteles parte desde el comienzo de la *Ética a Nicómaco* de una declaración teleológica: todas las cosas tienden hacia algo, a lo que llamamos su bien. De los bienes que buscan los hombres, algunos se buscan por otros bienes, y algunos por sí mismos. La ética trata de identificar cuál es ese bien en sí mismo, último o perfecto, en cuyo nombre —felicidad— todos estamos de acuerdo, aunque no en su contenido. Al igual que todas las cosas naturales, que tienden a su propio bien,

“La virtud del hombre será [...] el modo de ser por el cual el hombre se hace bueno y por el cual realiza bien su función propia”¹⁰.

Aristóteles propone que se trata de una actividad del alma (racional) de acuerdo con la virtud (excelencia). Y, como hay dos partes del alma racionales, una que la posee y otra que la sigue (alma racional y alma desiderativa), habrá dos clases de virtudes correspondientes: dianoéticas y éticas. Las primeras son examinadas en el libro VI, mientras que a las segundas le dedica los libros II a V. Pero ambas confluyen en el ideal humano del virtuoso, que posee un conocimiento moral perfecto¹¹, al igual que unos deseos pacíficamente sometidos a ese conocimiento moral, y que además disfruta realizando las acciones resultantes¹². Por otro lado, el verdadero virtuoso lo es en todos los campos particulares¹³, y no puede dejar de serlo¹⁴.

10 *Ética a Nicómaco*, II, 6, 1106a22-24.

11 Cfr. *Ética a Nicómaco*, III, 6, 1113a29-33: “El hombre bueno, en efecto, juzga bien todas las cosas, y en todas ellas se le muestra la verdad. Pues, para cada modo de ser, hay cosas bellas y agradables, y, sin duda, lo que más se distingue el hombre bueno es en ver la verdad en todas las cosas, siendo como el canon y la medida de ellas”.

12 Cfr. *Ética a Nicómaco*, I, 8, 1099a13-15: “Las cosas que son por naturaleza agradables son agradables a los que aman las cosas nobles. Tales son las acciones de acuerdo con la virtud, de suerte que sean agradables para ellos y por sí mismas. Así la vida de estos hombres no necesita del placer como de una especie de añadidura, sino que tiene el placer en sí misma”.

13 Cfr. *Ética a Nicómaco*, VI, 13, 1144b32-1145a2: “Esta circunstancia refutaría el argumento dialéctico según el cual las virtudes son separables unas de otras, pues la misma persona puede no estar dotada por naturaleza de todas las virtudes, y así puede haber adquirido ya algunas, pero otras todavía no. Esto, con respecto a las virtudes naturales, es posible, pero no en relación con aquellas por las que un hombre es llamado bueno en sentido absoluto, pues cuando existe la prudencia todas las otras virtudes están presentes”.

14 Cfr. *Ética a Nicómaco*, I, 11, 1100b18: “El hombre feliz poseerá entonces lo que buscamos, y será feliz toda su vida, pues siempre o preferentemente hará lo que es conforme a la virtud”; 1100b34: “Ningún hombre venturoso llegará a ser desgraciado, pues nunca hará lo que es odioso y vil”.

II. EL LUGAR DEL MAL MORAL Y SUS VARIANTES: VICIO, *AKRASÍA* Y BESTIALIDAD

En un mundo moral como el descrito ¿hay lugar para el mal? Ciertamente, puesto que “en lo que más se distingue el hombre bueno es en ver la verdad en todas las cosas”¹⁵, y el mal forma parte de la experiencia humana. En efecto, tanto en el plano natural como en el moral, Aristóteles afirma que todo *tiende* hacia su perfección, que en la naturaleza cada cosa alcanza su perfección *si es posible*. Las cosas y los hombres pueden, por tanto, no llegar a realizar plenamente esa tendencia. Puede haber algo que impida su consecución. El mal sería precisamente malograr la tendencia natural hacia el bien.

En el modelo de sabiduría del mundo que hemos mencionado al comienzo, “el mal que reina en la tierra no es, en el fondo, sino una excepción”¹⁶. Se le reconoce un lugar, pero (en principio) solamente un lugar marginal. Si el bien es imitar mediante la inteligencia los movimientos celestes (divinos), el mal será no hacerlo, no ejercer adecuadamente la racionalidad. La traducción ética de esta afirmación es el intelectualismo moral socrático. Para Sócrates y Platón, todo hombre hace lo que piensa mejor, conocer el bien implica necesariamente realizarlo, y, viceversa, si no se realiza es porque no se conoce. Esta perspectiva les impedía admitir, puesto que trastocaría radicalmente su modelo, una ruptura entre la razón y la acción, otra fuente de la acción diferente de la razón. Hay una unidad interna en el sabio, en el filósofo, y por contraste también en el vicioso.

El mal, así, no es otra cosa que ignorancia, un defecto de la razón. Lo que hace peores a los hombres no es tanto hacer el mal, sino no conocer el bien. El defecto moral está en el plano del conocimiento, y por ello para Platón el mal voluntario es mejor que el involuntario¹⁷. El malvado voluntario es, paradójicamente, bueno¹⁸. La exigencia moral se limita así al conocimiento del bien, descargando a otras facultades de capacidad directiva y por tanto de responsabilidad e imputabilidad. El paso adelante es que Sócrates, reconociendo

15 *Ética a Nicómaco*, III, 4, 1113a32-33.

16 Brague, *La sabiduría del mundo...*, 159. Sigue: “La regla que lo confirma se manifiesta en la regularidad y el orden majestuoso de los movimientos celestes. Gracias a este orden, el mundo merece el nombre griego de *kósmos*, lo que quiere decir, precisamente, ‘orden’, arreglo hermoso, totalidad ordenada y armoniosamente articulada, etc. Abajo, cabe que todo se vaya a pique; arriba, ‘todo es orden y belleza’”.

17 Todo el diálogo *Hippias Menor* está consagrado a esta cuestión. Cfr. por ejemplo 372d: “Hippias, a mí me parece todo lo contrario de lo que tú dices; los que causan daño a los hombres, los que hacen injusticia, los que mienten, los que engañan, los que cometen faltas, y lo hacen intencionadamente y no contra su voluntad, son mejores que los que lo hacen involuntariamente”.

18 Cfr. Platón, *Hippias Menor*, 376b: “El que comete errores voluntariamente y hace cosas malas e injustas, Hippias, si este hombre existe, no puede ser otro que el hombre bueno”.

la importancia de la razón como guía de la acción, al menos abre un espacio a la responsabilidad moral. Pero es aún un espacio estrecho¹⁹.

Consecuencia de este intelectualismo es que el mal es superable mediante la propia razón. La maldad puede resolverse, “curarse”, mediante la educación. Basta pensar mejor. Desde ese punto de vista, los jóvenes y los malvados se ven como enderezables hacia el bien, siempre que el intelecto sea correctamente educado.

Aristóteles, en principio en la misma línea que sus maestros, no trata específicamente el problema del mal en toda la primera parte de la *Ética a Nicómaco*, que puede entenderse como una concreción y desarrollo de estas mismas ideas. A pesar de esto, el realismo del Estagirita abre el campo a otras fuentes de la acción, y con ello, quizá sin plena conciencia, pone las bases para el tratamiento filosófico del mal humano. En efecto, aunque no es uno de los temas que más le interesan, podemos encontrar en la *Ética a Nicómaco* una gran perspicacia sobre la maldad humana. Empezando por una distinción de diferentes disposiciones (o modelos) de malvados: vicio, *akrasía* y bestialidad. Que se corresponden con otras tantas causas principales, aunque no únicas, de la desviación respecto del fin natural que corresponde al ser humano: el error intelectual, la fuerza del deseo y las patologías.

1. EL VICIO

Ningún libro de la *Ética a Nicómaco* está específicamente dedicado al vicio. Tras el planteamiento general del libro I, los libros II a VI están consagrados al estudio de la virtud. El vicio aparece siempre en contraste con su opuesto, como estrategia subordinada a la elucidación del contenido de la virtud. De este modo, Aristóteles no ofrece una definición del vicio, sino que lo trata siempre en contraste con la virtud, de la que sí intenta una definición. En varios lugares fuera de la ética aparece el vicio como privación de la virtud, el mal como privación del bien²⁰.

Si, como hemos dicho, el virtuoso es el hombre que alcanza su objetivo, el vicioso será, en principio, el que no lo haga. Virtud y vicio son presentados

19 Hildebrand, en su *Ética*, alaba el paso de Sócrates de reconocer la importancia del conocimiento para la ética. Cfr. Dietrich von Hildebrand, *Ética*, 3a ed. (Madrid: Encuentro, 2020), 275: “Es uno de los mayores méritos de Sócrates haber aprehendido la extraordinaria importancia, el papel absolutamente indispensable de la percepción del valor en la moralidad. Desgraciadamente exageró la importancia de este papel cuando pretendió que el conocimiento real del bien garantizaba ya la moralidad de una persona”.

20 Cfr. por ejemplo *Acerca del alma*, III, 6, 430b23: “Lo malo o lo negro [...] de algún modo se conocen por medio de su contrario”; *Metafísica*, X, 4, 1055b20: “La desigualdad es privación de igualdad, la desemejanza de semejanza, y la maldad de virtud”.

como conceptos contrarios. La oposición contraria se realiza siempre entre especies del mismo género²¹, por lo que ambas son especies de hábito²². Entre ambas disposiciones se da por tanto una simetría: el virtuoso conoce, desea y obra correctamente, mientras que el vicioso yerra en los tres ámbitos (conocimiento, deseo y acción), especialmente en el primero²³. Por tanto, ambas disposiciones son perfectamente coherentes, si bien contrarias en cuanto a su contenido. Los dos modelos presentan un ser humano perfectamente unido, que desea y hace lo que piensa que debe hacer. Solo que, a diferencia del virtuoso, el pensamiento del vicioso está completamente equivocado²⁴.

Si mantenemos la simetría, al igual que hay dos clases de virtud, habría en principio dos clases de vicio. Es bien conocida la doctrina aristotélica según la cual el vicio ético es un exceso o defecto respecto de las pasiones y acciones, en cuyo justo medio se sitúa la virtud²⁵. Aunque quizá no lo es tanto que los vicios que así se oponen no son simétricos²⁶, o que en cierto modo la determinación de la virtud (y por tanto de los vicios) depende del agente y sus circunstancias²⁷. En cualquier caso, para Aristóteles es más fácil ser vicioso (errar) que ser virtuoso (acertar)²⁸. En primer lugar, porque hay más vicios que virtudes. Aristóteles lo justifica citando a un autor desconocido afirmando que “los hombres sólo son buenos de una manera, malos de muchas”²⁹, así como a los pitagóricos, que pensaban que el bien era algo determinado, y el mal algo indeterminado.

En realidad, el interés de Aristóteles por los vicios éticos está estrictamente

21 Cfr. *Metafísica*, X, 8, 1058a10.

22 En la *Ética a Nicómaco*, y también en la *Física* (cfr. por ejemplo VII, 3, 243a9-10). En la *Metafísica* son cualidades (cfr. por ejemplo V, 14, 1020b12: “Además se habla de cualidad en el sentido de la *virtud* y la *maldad* y, en general, del *mal* y del *bien*”). Incluso en las *Categorías* parece afirmar que son relaciones (cfr. por ejemplo 7, 6b15: “También la contrariedad se da en lo *respecto a algo*, v.g.: la *virtud* es lo contrario del *vicio*”).

23 Cfr. *Ética a Nicómaco*, VI, 5, 1140b19: “El vicio destruye el principio”; 12, 1144a34-35: “La maldad nos pervierte y hace que nos engañemos en cuanto a los principios de la acción”; III, 1, 1110b27-28.

24 Cfr. *Ética a Nicómaco*, III, 1, 1110b27-28: “Pues todo malvado desconoce lo que debe hacer y aquello de que debe apartarse, y por tal falta son injustos y en general malos”.

25 Cfr. *Ética a Nicómaco*, II, 6, 1107a1-2: “[La virtud] es un medio entre dos vicios, uno por exceso y otro por defecto, y también por no alcanzar, en un caso, y sobrepasar, en otro, lo necesario en las pasiones y acciones”.

26 Cfr. *Ética a Nicómaco*, II, 9 1109a33: “De los dos extremos como el uno es más erróneo y el otro menos”.

27 Cfr. Héctor Zagal Arreguín, “El pecado de usura en la *Suma Teológica* de Tomás de Aquino: la potencia del dinero”, *Cauriensia* XV (2020): 25-26: “Término medio no equivale pues, a la mitad aritmética ni a un promedio [...] Lo que en uno es templanza; en otro es vicio. [...] Este cúmulo de circunstancias determinará el justo medio, que no puede establecerse sin ponderarlas”.

28 Cfr. *Ética a Nicómaco*, II, 6, 1106b30-33: “Se puede errar de muchas maneras [...], pero acertar solo es posible de una (y, por eso, una cosa es fácil y la otra difícil: fácil errar el blanco, difícil acertar)”; 9, 1109a24: “Es tarea difícil ser bueno, pues en todas las cosas es trabajoso hallar el medio”.

29 *Ética a Nicómaco*, II, 6, 1106b35.

en función de la virtud: para encontrar el justo medio es necesario conocer los extremos.

Sorprendentemente, Aristóteles no trata los vicios dianoéticos, únicamente las virtudes. El motivo es probablemente que no son necesarios para conocer la virtud, al no ser un medio entre dos extremos. El “vicio dianoético” sería simplemente el error intelectual, el defecto de la virtud correspondiente. Aunque, evidentemente, sin virtud dianoética (en concreto prudencia y sabiduría) no hay tampoco virtud ética.

2. LA AKRASÍA

Ahora bien, así descritos, ni el virtuoso ni el vicioso parecen muy separados del intelectualismo moral de Sócrates y Platón. Y, con ello, tampoco parecen representar la vida moral real de cada uno de nosotros. En efecto, virtud y vicio son disposiciones en las que el agente tiene una perfecta coherencia entre el plano cognoscitivo, desiderativo y de su actuación. Algo que casa mal con nuestra experiencia íntima, que refleja más bien una tensión interior, y a veces una ruptura explícita entre conocimientos prácticos, deseos y acciones. Virtud y vicio constituyen, en definitiva, extremos ideales e irreales, que no abarcan a todos los hombres³⁰, aunque constituyen arquetipos pedagógicamente eficaces³¹. Pero una vez finalizado el estudio de la virtud en el libro VI, es como si el propio discurso de la *Ética a Nicómaco* obligara a Aristóteles a ampliar el catálogo de disposiciones morales³², introduciendo en el libro VII otras disposiciones

30 Cfr. *Metafísica*, X, 4, 1055b23: “En el caso de algunas privaciones hay término intermedio, y así, un hombre puede ser ni bueno ni malo”.

31 Cfr. Arthur Kent Griffin, *Aristotle's Psychology of Conduct* (Londres: Williams & Norgate, 1931): “On the one extreme stands the perfectly good man, a purely ideal figure, whose habits are all virtues, i.e. whose desires are all perfectly and mechanically subject to *wish* and *choice*, so that he never has a struggle. On the other extreme stands the perfectly bad man, whose desires are all equally subject to his *wish* and *choice*, but whose *wish* is all wrong, directed to ends which right reason in good people declares bad. That this is also a purely ideal figure, and that no one's reason can be so entirely false to him as to give him no glimmer of the truth, is apparent from the account in *Nicomachean Ethics*, IX, 4 (1166b2-29). There the bad man is said to be full of all kinds of internal dissension, and Aristotle plainly considers that even the very wicked have a constant inner struggle. However, Aristotle is influenced by the Greek aesthetic passion for the ideal; moreover, it is convenient for the purpose of the survey of men's habits of character which he undertakes to consider ideal types, so he divides the habits into two broad classes: virtues and vices”.

32 Es significativo cómo aumenta el número de las disposiciones. En *Ética a Nicómaco*, II, 8, 1108b13, afirma que “Así pues, tres son las disposiciones, y de ellas, dos vicios -uno por exceso y otro por defecto- y una virtud, la del término medio”, pero en *Ética a Nicómaco*, VII, 1, 1145a15 dice que “Hay tres clases de disposiciones morales que deben evitarse: el vicio, la incontinencia y la brutalidad. Los contrarios de dos de ellos son evidentes: al primero, lo llamamos virtud, y al otro, continencia; para el contrario de la brutalidad, lo que mejor se adapta es decir que es una virtud sobrehumana, heroica y divina”.

intermedias, internamente divididas: la *akrasía* y la *enkráteia*, traducidas habitualmente por incontinencia (o debilidad moral) y continencia³³.

Ambas disposiciones coinciden en poseer un correcto conocimiento moral, pero al mismo tiempo una íntima fractura entre ese conocimiento y los deseos que le son contrarios. En lo que se diferencian es en cuál de esas facultades acaba venciendo. El *akratés* rinde sus convicciones ante su apetito, mientras que el *enkratés* consigue atenerse a su razón y reprimir sus deseos. El primero se diferencia del vicioso solo por su conocimiento (pues coincide con él tanto en sus deseos como en sus acciones), el segundo también por sus acciones. El mal que realiza el *akratés* y que evita el *enkratés* son plenamente conscientes en ambos, dado que su conocimiento así se lo indica.

Con la *akrasía* Aristóteles da un paso clave respecto de la concepción filosófica anterior de la maldad humana, admitiendo otra fuente de la acción (el deseo) y con ello la posibilidad de una ruptura interior entre la razón y el deseo. No solo la razón puede malograr la consecución de nuestro bien, de nuestra felicidad. También el deseo. Aunque es necesaria para ella, no basta la virtud dianoética (la prudencia y la sabiduría) para la virtud ética, para ser buenos. Es condición necesaria, pero no suficiente.

La *akrasía*, además, abre la puerta al arrepentimiento, algo inconcebible en las otras disposiciones. En efecto, el virtuoso no tiene de lo que arrepentirse, pues tiene un certero conocimiento moral, sus deseos están ordenados hacia ese mismo conocimiento y sus acciones lo ponen en práctica. El virtuoso disfruta con las buenas acciones, siente placer en ellas y le son connaturales. El *enkratés* tampoco puede arrepentirse, ya que sus actos coinciden con los del virtuoso, si bien en este caso hacer el bien que conoce le supone un esfuerzo de dominio de sus pasiones. El vicioso no puede arrepentirse porque no realiza el mal conscientemente, ya que su conocimiento moral está equivocado, al igual que sus deseos. Solo el *akratés* hace el mal y lo sabe.

Por otra parte, aunque no es el asunto que más ha interesado a los comentadores, Aristóteles es muy fino en el análisis psicológico de los diferentes tipos de *akrasía*. Principalmente, categoriza el fenómeno según dos criterios: el tipo de placer (necesario o no, humano o no) que provoca el

33 Curiosamente, Aristóteles dedica el grueso de la *Ética a Nicómaco* a la disposición buena, la virtud (y al vicio sólo en contraste con ella), pero el libro VII lo dedica a la disposición mala, la *akrasía* (y a la *enkráteia* solo en contraste con ella). Esto es probablemente así porque considera que el malvado más habitual es el *akratés*, que combina conocimientos morales correctos con incorrectos, deseos buenos y malos, y acciones consecuentes e inconsecuentes.

abandono de las propias convicciones racionales, y si se trata de una pasión positiva, que busca el placer, o negativa, que rehúye el dolor³⁴.

El tratamiento aristotélico de *akrasía* se convierte así probablemente en el primer estudio filosófico del mal moral, del mal cometido a sabiendas, y por tanto de la voluntariedad del mal³⁵.

3. LA BESTIALIDAD

Aristóteles distingue y trata brevísimamente una tercera disposición malvada: la bestialidad. No es fácil penetrar en qué entendía Aristóteles por ella, pues prácticamente no la desarrolla, sino que se limita a poner ejemplos, bastante extremos por lo demás. En todo caso, es claro que no se trata ni del vicio ni de la *akrasía*, sino de una disposición diferente. En mi interpretación³⁶, lo propio de los bestias humanos es que ni siquiera poseen un conocimiento moral, sino que viven únicamente al nivel de sus apetitos, animalmente.

Lo que causa este tipo de mal no es pues ni el error intelectual ni la resistencia de las pasiones frente a la razón, sino simplemente el no haber desarrollado lo propio del ser humano. Son casos excepcionales³⁷, patológicos, como muestran los ejemplos de Aristóteles (comer fetos humanos, la antropofagia, comer tierra...), siempre relacionados con placeres antinaturales.

III. LA PREFIGURACIÓN DEL PECADO EN ARISTÓTELES

Con la distinción de lo que hemos llamado “variantes del mal moral”, Aristóteles ofrece un cuadro detallado y realista del mal moral, desde luego más matizado que el presentado por Platón. Una de esas variantes, la *akrasía*, anticipa en gran medida el concepto cristiano de pecado. Sobre este, dice el *Catecismo de la Iglesia Católica*:

34 Sobre esto, cfr. Manuel Oriol Salgado, “Tipología de la *akrasía* en Aristóteles”, *Scio. Revista de Filosofía* 9 (2013): 35-54.

35 Cfr. *Ética a Nicómaco*, VII, 10, 1152a16: “El incontinente [...] obra voluntariamente (pues, en cierto modo, sabe lo que hace y por qué razón lo hace)”.

36 Desarrollada, por ejemplo, en Manuel Oriol Salgado, “La variedad de las disposiciones morales en Aristóteles”, en *Aristóteles: revisión contemporánea de una ética clásica*, ed. por Margarita Mauri (Barcelona: Universidad de Barcelona, 2018), 133-147.

37 Cfr. *Ética a Nicómaco*, VII, 1, 1145a31-33: “Es raro entre los hombres el brutal; se da principalmente entre los bárbaros, y a veces, asimismo, como consecuencia de enfermedades y mutilaciones”.

“El pecado es una falta contra la razón, la verdad, la conciencia recta; es faltar al amor verdadero para con Dios y para con el prójimo, a causa de un apego perverso a ciertos bienes. Hierne la naturaleza del hombre y atenta contra la solidaridad humana. Ha sido definido como ‘una palabra, un acto o un deseo contrarios a la ley eterna’”³⁸.

Podemos reconocer en este texto, en principio tan alejado de las preocupaciones aristotélicas, algunos rasgos de la descripción de la *akrasía* que hace el Estagirita. En primer lugar, la posibilidad misma de actuar contra la razón (o “conciencia recta”), dejándose llevar por el deseo (o “apego”). La *akrasía* introduce así un desorden en el ser humano inaceptable para el intelectualismo moral socrático, pues su parte inferior arrastra a la superior.

En segundo lugar, esa actuación “hierne la naturaleza del hombre”, es decir, atenta contra el “optimismo ético” al que aludíamos al principio. La consecución de la felicidad, fin natural de los seres humanos, se complica. Con ello se reconoce una “herida” que a la mayoría les dificulta alcanzar la plenitud. En tercer lugar, la *akrasía* permite, como hemos subrayado y a diferencia de otras disposiciones morales, el arrepentimiento.

Incluso se puede afirmar, a partir de los textos de la *Metafísica*, que el vicioso no solo atenta contra su propio fin natural, sino que se impide a sí mismo alcanzar la participación en lo Divino³⁹. En la medida en que, como dice Pierre Hadot, “el intelecto es lo más esencial en el hombre y, al mismo tiempo, es algo divino que está en el hombre, de tal manera que aquello que lo trasciende constituye su verdadera personalidad, como si su esencia consistiera en estar por encima de sí mismo”⁴⁰.

IV. LAS DIFERENCIAS ENTRE LA *AKRASÍA* Y EL PECADO

Ahora bien, existen importantes diferencias entre la “prefiguración” del pecado en Aristóteles y en el cristianismo⁴¹.

38 Catecismo de la Iglesia Católica, 1849.

39 Cfr. Tom Angier, “Aristotle on Evil”, en *The History of Evil in Antiquity*, ed. por Tom Angier (New York: Routledge, 2018), 155: “Human vice, therefore, is not only a failure to attain the good proper to human nature; it is also a failure to share in the divine life (to the degree that human nature permits). And this lends Aristotle’s metaphysics of vice a depth and a seriousness which a non-theological metaphysics would, arguably, lack”.

40 Pierre Hadot, *¿Qué es la filosofía antigua?*, 2a ed. (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2000), 92.

41 Cfr. Dancho Azagra, “Original Sin and Akrasia”, *Horitzó. Revista de les Ciències de la Religió* 2

1. LA TRASCENDENCIA DEL MAL

La primera y fundamental diferencia es que para el cristianismo el pecado es actuar contra el mandato divino, contra una persona:

“El pecado es una ofensa a Dios: ‘Contra ti, contra ti sólo pequé, cometí la maldad que aborreces’ (Sal 51, 6). El pecado se levanta contra el amor que Dios nos tiene y aparta de Él nuestros corazones. Como el primer pecado, es una desobediencia, una rebelión contra Dios por el deseo de hacerse ‘como dioses’, pretendiendo conocer y determinar el bien y el mal (Gn 3, 5). El pecado es así ‘amor de sí hasta el desprecio de Dios’”⁴².

La *akrasía* aristotélica, sin embargo, es una traición de uno mismo⁴³. El problema no es interpersonal, sino intrapersonal: el ideal de la sabiduría, meta natural del ser humano, se aleja. Aunque en la literatura griega no faltan ejemplos de “pecado” de desmesura (*hybris*), de rebelión contra los dioses, merecedor de los mayores castigos por parte de estos (algo que recuerda el relato bíblico del pecado de Adán y la expulsión del Edén), el tratamiento aristotélico prescinde de esas connotaciones.

Para el cristianismo el pecado, en cambio, es fundamentalmente un acto de desobediencia. Esto ha sido puesto de manifiesto, por lo demás, por muchos filósofos que han remarcado la diferencia entre la maldad moral según la filosofía y según el cristianismo. Entre ellos, Kant⁴⁴, Kierkegaard⁴⁵ o, más recientemente, Anscombe⁴⁶.

(2020): 37: “We have seen how Aristotle’s analysis of *akrasia*, although not referring to an original fall, provides us with some important concepts to understand better the state of original justice of our first parents, and some of the psychological processes involved in the temptation leading to original sin. [...] But while this analysis gives us some insights into the mystery of original sin, it does not explain it completely. There is something irrational and mysterious about Adam and Eve’s evil choice to disobey God, something mysterious because original sin does not follow a clear logic that we can explain but is enveloped in an illogical darkness that is difficult to penetrate”.

42 *Catecismo de la Iglesia Católica*, 1850.

43 Cfr. Manuel Oriol Salgado, “‘La traición de uno mismo’. Sobre la vulnerabilidad interna del hombre”, en *Path-Ética. Paradoja del humano existir*, ed. por Aquilino Cayuela (Madrid: Marova, 2007), 82-120.

44 Immanuel Kant, *La religión dentro de los límites de la mera razón* (Madrid: Alianza Editorial, 1981), 51: “Entendiendo por pecado la transgresión de la ley moral como *mandamiento divino*”.

45 Søren Kierkegaard, *La enfermedad mortal* (Madrid: Trotta, 2008) 107: “Lo que propiamente hace de una falta humana un pecado es el hecho de que el culpable tenga conciencia de existir delante de Dios”.

46 Elisabeth Anscombe, “Filosofía moral moderna”, en *Conceptos éticos fundamentales*, ed. por Mark Platts (Ciudad de México: UNAM, 2003), 34: “Tener una concepción legal de la ética es sostener que lo que se necesita para actuar conforme a las virtudes —cuya falta es el signo de que se es malo *qua* hombre (y no simplemente, digamos, *qua* artesano o *qua* lógico)—, que lo que se necesita para esto es algo que exige la ley

2. EL ALCANCE DEL MAL

La segunda característica del concepto cristiano que aleja al pecado de la concepción aristotélica es el carácter insuperable, y por tanto universal, del mismo. Es la idea de pecado *original*:

“Adán y Eva transmitieron a su descendencia la naturaleza humana herida por su primer pecado, privada por tanto de la santidad y la justicia originales. Esta privación es llamada ‘pecado original’. Como consecuencia del pecado original, la naturaleza humana quedó debilitada en sus fuerzas, sometida a la ignorancia, al sufrimiento y al dominio de la muerte, e inclinada al pecado (inclinación llamada ‘concupiscencia’)”⁴⁷.

Aristóteles no reconoce la estabilidad y la universalidad de las disposiciones de la *akrasía* y la *enkráteia*. Aunque tiene el mérito de haber abierto la puerta al reconocimiento de esas otras disposiciones, la virtud y el vicio siguen siendo estados posibles y reales para él. Las disposiciones intermedias son marginales en su planteamiento. Reconoce la posibilidad de una anomalía, pero no es radical, estructural, y por tanto tampoco universal.

El hombre aún puede salvarse a sí mismo alcanzando la virtud, la felicidad y la sabiduría (entendida como estado de plenitud) son alcanzables. El mundo del virtuoso es impermeable al mal moral, en él todo está ordenado armónicamente según la perfección natural. De este modo, el intelectualismo moral socrático pervive, aunque en una suerte de reserva, ya no posible para todos los hombres.

3. LA RESPONSABILIDAD DEL MAL

En la concepción cristiana del pecado tal como se expone en el Génesis, el mal no es creado por Dios. Al contrario, la causa y origen del pecado, aun cuando la tentación provenga del exterior como en el caso del diablo, se sitúa en la libertad de los seres humanos:

“La raíz del pecado está en el corazón del hombre, en su libre voluntad, según la enseñanza del Señor: ‘De dentro del corazón salen las intenciones malas,

divina. Naturalmente, no es posible tener una concepción así a menos que creamos en Dios como legislador; como los judíos, los estoicos y los cristianos”.

47 *Catecismo de la Iglesia Católica*, 417-418.

asesinatos, adulterios, fornicaciones, robos, falsos testimonios, injurias. Esto es lo que hace impuro al hombre' (Mt 15,19-20)"⁴⁸.

Aristóteles sin duda da un paso decisivo para reconocer la responsabilidad humana respecto al mal. Al situar el origen de la *akrasía* en el deseo que arrastra la razón, y el de la *enkráteia* en la razón que resiste al deseo, roza el concepto de libertad. Con todo, no llega a explicar el porqué de esa elección, ni equilibra completamente la balanza entre ambas facultades. En efecto, el reconocimiento del papel del deseo en la acción humana no es total en Aristóteles. En la discusión sobre la *akrasía* en el libro VII de la *Ética a Nicómaco*, el elemento intelectual se salvaguarda, pues el deseo ofusca la razón, pero no la sustituye. Persiste un déficit racional en el *akratés*, y con ello un cierto intelectualismo moral, si bien moderado. Pero una acción mala plenamente consciente sigue siendo algo imposible para Aristóteles. La responsabilidad ante el mal queda así atenuada.

Además, algunos autores han creído encontrar un problema en la descripción aristotélica del vicioso: si el vicioso tiene un conocimiento moral erróneo, y la ignorancia es una de las causas de involuntariedad, parecería que el vicioso lo es involuntariamente⁴⁹. Pero Aristóteles dice expresamente lo contrario: la ignorancia que exime de voluntariedad es solo la de las circunstancias de la acción (la premisa menor del silogismo práctico), no la de la norma (la premisa mayor). Y el vicioso yerra en el conocimiento de la norma o principio de la acción.

¿Hay un error intelectual en el malvado? Para Sócrates sí, y ese error es precisamente la causa de su maldad. Para Aristóteles también, aunque en el caso del *akratés* deriva del ámbito desiderativo.

Con todo, hay que reconocer a Aristóteles su realismo en la descripción del fenómeno del mal y la culpabilidad, que supera la concepción de la tradición literaria griega que exime al hombre de la responsabilidad última sobre sus delitos. Como expone magistralmente Charles Moeller en su obra clásica *Sabiduría griega y paradoja cristiana*:

"Seremos testigos de crímenes abominables: incestos, parricidios, infanticidios, venganzas atroces, delitos que normalmente engendran horror hacia sus autores; no obstante, tendremos la impresión de que esos culpables son parcialmente, o incluso totalmente, *inocentes*. Necesitaremos desplegar un

48 *Catecismo de la Iglesia Católica*, 1853.

49 Por ejemplo, recientemente Tom Angier, "Aristotle on Evil", 149-152.

esfuerzo de adaptación para comprender esa paradoja, ininteligible para los cristianos”⁵⁰.

Hay en la cultura griega una especie de admiración de la finitud, una mirada compasiva sobre las acciones humanas, incluso perversas. El mal es atribuido en último término a los dioses. Hay una perfección en el ser humano que el destino se empeña en malograr. Si esa perfección pertenece a la naturaleza, la imperfección debe entonces provenir de fuera de ella.

4. LA SUPERACIÓN DEL MAL

Finalmente, para el cristianismo el mal del pecado original, aunque es insuperable en el sentido de que se da originalmente en cada ser humano, es reparable. Pero no por el propio hombre, sino por la Redención de Cristo:

“La victoria sobre el pecado obtenida por Cristo nos ha dado bienes mejores que los que nos quitó el pecado: "Donde abundó el pecado, sobreabundó la gracia" (Rm 5,20)”⁵¹.

La idea de una salvación del pecado es ajena a la cultura griega, y Aristóteles no es una excepción. Para él, es el propio hombre quien puede alcanzar su felicidad o plenitud por sus medios. En primer lugar, mediante una educación intelectual adecuada, que oriente nuestra razón a reconocer el bien. La propia ética de Aristóteles obedece a este fin.

Pero el fenómeno de la *akrasía* implica, a diferencia de Platón, que no basta con la educación moral, pues podemos obrar mal en contra de nuestra razón. Esto introduce una dificultad corrosiva para la ética: el intelecto se puede enderezar mediante la educación, pero el deseo ¿cómo se puede modificar? La respuesta de Aristóteles marca el paso de la ética a la política. La *akrasía* determina la insuficiencia de la ética, y la necesidad de la política. La salvación del mal, la superación de la anomalía que este supone en la concepción natural del bien, sigue así dependiendo del ser humano.

50 Charles Moeller, *Sabiduría griega y paradoja cristiana* (Madrid: Encuentro, 2020), 36. Cfr. también p. 25: “En los griegos, el mal es una especie de fatalidad y se confunde con el destino de sufrimiento propio de la humanidad; en los cristianos, por el contrario, el mal aparece claramente como obra del hombre, como un acto libre que *engendra* el sufrimiento y la muerte”.

51 *Catecismo de la Iglesia Católica*, 420.

V. CONCLUSIONES

El problema del mal no es una de las cuestiones principales que aborda Aristóteles en su ética. Sin embargo, su realismo le lleva a profundizar en la descripción del fenómeno del mal moral, con más perspicacia y fundamento que sus predecesores y, probablemente, que lo que él mismo sospechaba. En primer lugar, mediante la explicación del vicio en contraste con la virtud, pero también por la introducción de la disposición de la *akrasía* y, en menor medida, de la bestialidad. Es el fenómeno de la *akrasía* donde la problemática del mal se vuelve más aguda, pues se abre la puerta a reconocer su insuperabilidad y la culpabilidad humana.

Con ello, se pueden percibir concomitancias entre el tratamiento del mal moral aristotélico y el concepto cristiano de pecado, de modo que puede considerarse la *akrasía* una suerte de prefiguración del pecado. Ésta constituye, en efecto, una pieza que no acaba de encajar en el puzzle de la ética y la cosmología aristotélica, y por tanto abre en cierto modo a la filosofía a profundizar en el fenómeno y descubrir su radicalidad.

Con todo, el tratamiento aristotélico de la *akrasía* está lejos del que plantea la concepción cristiana del pecado. Hemos señalado al menos cuatro aspectos claves que impiden la identificación entre ambos términos. ¿Esta falta de coincidencia se debe a un estadio aún en desarrollo de la conciencia filosófica del pecado, o en cambio a una imposibilidad de pensar el pecado desde una perspectiva meramente filosófica? En otros términos, ¿el pecado es un conocimiento natural o revelado? La doctrina cristiana subraya con claridad que la conciencia completa del pecado es una verdad revelada⁵². Algunos filósofos contemporáneos, como Nicolai Hartmann⁵³ o Martin Heidegger⁵⁴, derivan de ahí la incapacidad de la ética o la filosofía para concebir el pecado. Otros, en cambio, como Josef Pieper⁵⁵, sin dejar de reconocer el carácter revelado del

52 *Catecismo de la Iglesia Católica*, 387: “La realidad del pecado, y más particularmente del pecado de los orígenes, sólo se esclarece a la luz de la Revelación divina. Sin el conocimiento que ésta nos da de Dios no se puede reconocer claramente el pecado, y se siente la tentación de explicarlo únicamente como un defecto de crecimiento, como una debilidad psicológica, un error, la consecuencia necesaria de una estructura social inadecuada, etc.”.

53 Nicolai Hartmann, *Ética* (Madrid: Encuentro, 2011), 66: “El pecado no es culpa ante los hombres o ante la propia conciencia, sino culpa ante Dios. Pero, en este sentido, el pecado ya no es un concepto ético”; 849: “La ética no conoce este concepto de pecado. No tiene espacio para él”.

54 Martin Heidegger, *El ser y el tiempo* (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1971), 333: “[La ontología del ‘ser-ahí’] en cuanto indagación filosófica no ‘sabe’ fundamentalmente nada del pecado”.

55 Josef Pieper, *El concepto de pecado* (Barcelona: Herder, 1977): “En el fondo de toda acción humana hecha contra la propia conciencia, aparecerá también lo distintivo del pecado, a saber, la cualidad de la infracción

pecado en sentido estricto, intentan reconocer en la experiencia natural de la culpa el presentimiento de esa verdad revelada. Entendiendo que, como afirma Pascal, nada es más misterioso y a la vez necesario para comprendernos a nosotros mismos:

“Ciertamente, nada nos choca más rudamente que esta doctrina. Y, sin embargo, sin este misterio, el más incomprensible de todos, somos incomprensibles a nosotros mismos. El nudo de nuestra condición forma sus repliegues y sus revueltas en ese abismo. De suerte que el hombre es más inconcebible sin este misterio que este misterio es inconcebible sin el hombre”⁵⁶.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Angier, Tom. “Aristotle on Evil”. En *The History of Evil in Antiquity*, editado por Tom Angier, 145-162. Nueva York: Routledge, 2018.
- Anscombe, Elisabeth. “Filosofía moral moderna”. En *Conceptos éticos fundamentales*, editado por Mark Platts, 27-53. Ciudad de México: UNAM, 2003.
- Aristóteles. *Física* (traducción de Guillermo Echandía). Madrid: Gredos, 1995.
- Aristóteles. *Acerca del alma* (traducción de Tomás Calvo). Madrid: Gredos, 2003.
- Aristóteles. *Ética a Nicómaco* (traducción de Julio Pallí Bonet). Madrid: Gredos, 2014.
- Aristóteles. *La metafísica. Edición trilingüe* (traducción de Valentín García Yebra). Madrid: Gredos, 2018.
- Azagra, Dancho. “Original Sin and Akrasia”. *Horitzó. Revista de les Ciències de la Religió* 2 (2020): 23-37.
- Brague, Rémi. *La sabiduría del mundo. Historia de la experiencia humana del universo*. 1ª ed. Madrid: Encuentro, 2008.
- Brickhouse, Thomas C. “Does Aristotle Have a Consistent Account of Vice?”. *Review of Metaphysics* 57 (2003): 3-23.
- Eriksen, Trond Berg. *Bios theoretikos. Notes on Aristotle’s “Ethica Nicomachea” X*, 6-8. 1ª ed. Oslo: Universitetsforlaget, 1977.
- Griffin, Arthur Kent. *Aristotle’s Psychology of Conduct*. 1ª ed. Londres: Williams & Norgate, 1931.
- Hadot, Pierre. *¿Qué es la filosofía antigua?*. 2ª ed. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2000.
- Hildebrand, Dietrich von. *Ética*. 3ª ed. Madrid: Encuentro, 2020.

de una norma suprahumana de conducta, si bien como algo que no puede agotarse por la discusión, pero, no obstante, como algo que en este sentido se da en nuestra experiencia”.

56 Blaise Pascal, ‘ensamientos’, 131, en *Obras* (Madrid: Alfaguara, 1983), 385s.

- Irwin, Terence. "Vice and Reason". *Journal of Ethics* 5-1 (2001): 73-97.
- Kontos, Pavlos (ed.). *Evil in Aristotle*. 1ª ed. New York: Cambridge University Press, 2017.
- Moeller, Charles. *Sabiduría griega y paradoja cristiana*. 3ª ed. Madrid: Encuentro, 2020.
- Müller, Jozef. "Aristotle and the Origins of Evil". *Phronesis* 65-2 (2019): 179-223.
- Müller, Jozef. "Aristotle on Vice". *British Journal for the History of Philosophy* 23 (2015): 459-477.
- Nielsen, Karen Margrethe. "Vice in the *Nicomachean Ethics*". *Phronesis* 62 (2017): 1-25.
- Oriol Salgado, Manuel. "«La traición de uno mismo». Sobre la vulnerabilidad interna del hombre". En *Path-Ética. Paradoja del humano existir*, editado por Aquilino Cayuela, 82-120. Madrid: Marova, 2007.
- Oriol Salgado, Manuel. "Dificultades de la educación moral en Aristóteles". En *Voices of Philosophy of Education*, editado por Gonzalo Jover y P. Villamor, 231-240. Madrid: Universidad Complutense, 2004.
- Oriol Salgado, Manuel. "La variedad de las disposiciones morales en Aristóteles". En *Aristóteles: revisión contemporánea de una ética clásica*, editado por Margarita Mauri, 133-147. Barcelona: Universidad de Barcelona, 2018.
- Oriol Salgado, Manuel. "Tipología de la *akrasía* en Aristóteles". *Scio. Revista de Filosofía* 9 (2013): 35-54.
- Pieper, Josef. *El concepto de pecado*. Barcelona: Herder, 1977.
- Roochnik, David. "Aristotle's Account of the Vicious: A Forgivable Inconsistency". *History of Philosophy Quarterly* 24-3 (2007): 207-220.
- Sanford, Jonathan J. "Aristotle on Evil as Privation". *International Philosophical Quarterly* 57-2 (2017): 195-209.
- Zagal Arreguín, Héctor. "El pecado de usura en la Suma Teológica de Tomás de Aquino: la potencia del dinero". *Cauriensia*, XV (2020): 23-41.

Manuel Oriol Salgado

Facultad de Humanidades y Ciencias de la Comunicación

Instituto CEU de Humanidades Ángel Ayala

Universidad San Pablo-CEU

Calle Julián Romea 20

28003 Madrid (España)

<https://orcid.org/0000-0001-7827-8457>



Doi: <https://doi.org/10.17398/2340-4256.18.525>

EVIL AND GUILT: ON ORIGINAL SIN AND ANCESTRAL SIN

EL MAL Y LA CULPA: SOBRE EL PECADO ORIGINAL Y EL PECADO ANCESTRAL

MARCELO LÓPEZ CAMBRONERO
Universidad Francisco de Vitoria

Recibido: 04/03/2022

Aceptado: 22/06/2022

ABSTRACT

Since the times of Augustine, there has been a philosophical and theological debate on the inheritance of guilt on the interpretation of Original Sin. This debate turns on the early Church Fathers of the first centuries, signalled by the Neo-Patristic movement within the Orthodox Church in its accusations of heresy against the Catholic Church and proposing the very different notion of "Ancestral Sin". This paper will evaluate this debate and discuss the history of the Church Fathers, especially Augustine, and propose a new interpretation of the notion of "Original Sin" that offers an understanding of the nature of human beings and their relationship to evil without assuming the notion of the inheritance of guilt for the sin of Adam and Eve.

Keywords: ancestral sin, anthropology, evil, guilt, original sin, sin.

RESUMEN

Desde los tiempos de Agustín de Hipona existe un debate filosófico y teológico sobre el carácter hereditario de la culpa en la interpretación del pecado original. Este debate gira alrededor de la interpretación de los primeros Padres de la Iglesia y ha sido destacado por el movimiento neopatrístico de la Iglesia Ortodoxa como uno de los motivos para acusar de herejía a la Iglesia Católica. En su lugar esta corriente propone una noción distinta, que consideran muy diferente: la del “pecado ancestral”. Este artículo evalúa este debate y discute su historia en los Padres de la Iglesia, especialmente en Agustín. También se propone una nueva interpretación del pecado original que, a nuestro juicio, ofrece una mejor comprensión de la naturaleza de los seres humanos y de su relación con el mal, sin asumir que los seres humanos hereden la culpa por el pecado de Adán y Eva.

Palabras clave: antropología, culpa, mal, pecado ancestral, pecado original.

I. INTRODUCTION: "ORIGINAL SIN" AND "ANCESTRAL SIN"

In 1936 the theologian Georges Florovsky participated in the First Congress of Orthodox Theology (Athens, November 28 to December 6, 1936) with two very remarkable contributions: "Western Influences in Russian Theology"¹ and "Modern Patristics and Theology"². In the first, he reflected on the strong influence of the Catholic Church and Protestantism on Orthodox theology, particularly in Russia, highlighting some elements that were suspected of heterodoxy. This influence was, in his opinion, an unfortunate Latinisation he described as "pseudo-morphosis". In the second, he stressed the need for a renewal of Orthodox theology oriented, in his opinion, by a return "to the spirit" of the Church Fathers. These two texts are usually considered to initiate the "Neo-Patristics" movement within the Orthodox Church³.

Neo-Patristics was the most important theological movement of the 20th century within Orthodox Christianity, and its renovating influence, through a

1 "Westliche Einflüsse in der Russischen Theologie", *Kyrios* 1 (1937): 1-22. English translation: Brandon Gallaher, Paul Ladouceur, ed., "Western influences in Russian Theology", in *The Patristic Witness of George Florovsky* (Edinburgh: T&T Clark, 2019), 129-152.

2 Hamilcar Alivisatos, ed., *Procès-Verbaux du Premier Congrès de Théologie Orthodoxe* (Athenes: Pysos, 1939), 238-242.

3 Pantelis Kalaitzidis, "Du 'Retour aux Pères' à la nécessité d'une théologie orthodoxe moderne", *Istina* 56 (2011): 227-251.

return to the Eastern Church Fathers and the extirpation of Catholic influences, brought together theologians of the stature of Justin Popovic (1894-1979), Vladimir Lossky (1903-1958), John Zizioulas (born in 1931), John Meyendorff (1926-1992), Christos Yannaras (born in 1935) and John Romanides (1927-2001).

In 1957, Romanides produced his doctoral thesis in Greek entitled *The Ancestral Sin*⁴, which is considered "the first systematic attempt to compare Augustine's doctrine of grace, free will, and predestination to the first-and second-century Orthodox writers (mostly Greek) who had written on the same topic"⁵. Romanides maintained that the interpretation of Original Sin by Augustine was substantially different from the position of the Church Fathers who preceded him, leading to a heretical doctrine that the Orthodox Church should categorically reject, returning to the vision of Original Sin held during the early centuries and referring rather to the notion of "Ancestral Sin". Specifically, his criticism is aimed at Augustine's notion that all men inherit Adam's guilt. If in the Latin tradition, as he affirms erroneously as we shall see, this guilt explains why all men are subject to imperfection and death, and the need for baptism, Romanides insists that the notion of hereditary guilt arises from Augustine, contradicts previous teachings, and is in fact heretical.

The propositions of Romanides were largely welcomed within the Orthodox Church, which had already accepted two theses by Florovsky with which *The Ancestral Sin* was perfectly in line: a re-examination and restoration of the early Church Fathers as a source for spiritual renewal and the need to free Orthodoxy from excessive "Latin" influence.

II. THE CHURCH FATHERS ON THE TRANSMISSION OF THE GUILT OF ADAM AND EVE TO THE REST OF HUMANITY

There are two fundamental lines within the debate of the Church Fathers on the sin of Adam and Eve: its transmission to subsequent generations and its consequences. First, as Gerald Bray points out, there is a clear difference between traducianists and creationists. Secondly, there is a decisive change between the reflections of the Church Fathers of the first three centuries and the emphasis on the transmission of the guilt by fourth-century authors such as Ambrose, Ambrosiaster, and, above all, Augustine of Hippo. Augustine's

4 John Romanides, *The Ancestral Sin* (Ridgewood, NJ: Zephyr Publishing, 1998).

5 Georges Demacopoulos, Aristotle Papanikolaou, ed., *Orthodox Readings of Augustine* (Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press, 2008).

reading of John Chrysostom in his Homily 10 on the Epistle to the Romans is notable for his comments on this part of verse 5:19: "by one man's disobedience many were made sinners".

1. TRADUCIANISM AND CREATIONISM

Traducianism defends the notion that both the body and the soul are created at the moment of generation; both realities are inherited from the parents. This is the position held, for example, by Tertullian, in the opinion of most of the interpreters⁶, especially based on his *De Anima*⁷. According to his point of view, in procreation the child receives a part of the soul of the father, and thus all children of Adam through successive generations inherit Original Sin and all its consequences including not only death, the weakness of the flesh and the inclination to sin (*concupiscentia*), but also guilt. We all share the guilt for Adam's sin⁸.

At the other extreme, among the Creationists is Origen of Alexandria, who affirmed not only that each individual soul is created by God but also that all souls pre-exist their incarnation. Thus, each soul has the possibility of choosing to side with God or to separate from Him. Many souls chose the latter, but to varying degrees, and the human being lies in an intermediate stage, with the freedom to choose between good and evil⁹.

Thus, all human beings have freely chosen to separate themselves from God, making them guilty by nature; this is a decision made by them, not inherited from Adam, and in this way such a decision leads to the consequences of what we call Original Sin. Additionally, and no less importantly, this interpretation of Origen becomes for him a strong justification for the early baptism of children¹⁰.

The comparison between Tertullian and Origen offers an initial approach to the problem of Original Sin, although, in reality, they represent the two extremes of Traducianism and Creationism within a much more complex debate.

6 Jerónimo Leal, "Las dos almas de la Teología del siglo III: Tertuliano, De anima - Orígenes De principiis", *Teología y Vida* 55 (2014): 7-27.

7 In expressions such as the following: "cuius anima uelut surculus quidam ex matrice Adam". *De Anima*, 19, 6.

8 John E. Toews, *The Story of Original Sin* (Cambridge: James Clarke & Co, 2013), 64-65.

9 Origen, *De Principiis*, in Philip Schaff, *Ante-Nicene Fathers. Volume 4*. (New York: Christian Literature Company, 1885), 257.

10 He refers to it in three passages: *Homilies on Luke* 14, 5; *Homilies on Leviticus* 8, 3, 5; y *Commentary on Romans* 5, 9, 11. On these passages and Origen's position on infant baptism: Everett Ferguson, "Baptism according to Origen", *Evangelical Quarterly: An International Review of Bible and Theology* 78.2 (2006): 129-132.

2. FROM JUSTIN MARTYR TO THE CAPPADOCIANS FATHERS

The second distinction mentioned above is that between the Church Fathers of the first three centuries and Ambrose, Ambrosiaster, and, above all, Augustine, on the other. The discussion has less to do with the origin and consequences of sin as with the transmission of guilt from Adam and Eve to their descendants. Do all share responsibility for Adam's sin?

Very early Justin Martyr made reference to Adam introducing sin into the world, thus leading human beings to have an inclination toward evil that demons could take advantage of. However, temptation was not enough to explain human action, because its ultimate cause is always free will, meaning that everyone is responsible for their own sins, and not those of their parents, their ancestors, or even those of Adam himself.

However, it was Irenaeus of Lyon who later in the same 2nd century first attempted to explain in some detail the cause of Adam's sin, and what it meant for the rest of humanity.

Irenaeus wishes to emphasise the difference between Adam and Eve in Paradise and the rest of humanity, insisting that they had been created and lied as children, "and it was not possible for them to conceive and understand anything of that which by wickedness through lusts and shameful desires is born in the soul"¹¹. In reading Book IV of *Adversus Haereses*, we see that this "childhood" is not literal: it means that God created human beings and all things in a path of perfection, needing to grow and develop to become what they are called to be: "By this arrangement, therefore, and these harmonies, and a sequence of this nature, man, a created and organised being, is rendered after the image [*eikon*] and likeness [*homoiosis*] of the uncreated God. (...) but man making progress day by day, and ascending towards the perfect, that is, approximating to the uncreated One"¹².

According to Irenaeus, Adam suffered the fall because of four factors: his finitude and consequent ignorance of God¹³, the temptations of the devil¹⁴, and his freedom¹⁵. However, his fall was also somehow beneficial for humanity, as it allowed mankind to learn and walk the path towards deification. If Irenaeus makes a connection between Adam's guilt and our own, and how we may share

11 Proof of the Apostolic Preaching, 14; Against Heresies, 4, 38, 1

12 *Against...*, 4, 38, 3.

13 *Against...*, 4, 38, 2.

14 *Proof...*, 16.

15 *Against...*, 4, 39, 1.

responsibility for it, such a connection is according to Williams¹⁶ "vague and a far cry from the strongly articulated ideas of Augustine on the same matter"¹⁷.

Texts of the Three Cappadocian Fathers (Basil, Gregory of Nyssa and Gregory Nazianzen) also suggest the hereditary nature of Adam's sin. All three seem to indicate that imperfection and mortality stem from this sin, but do not necessarily include the notion of guilt.

Gregory of Nyssa is the only Greek Church Father who wrote an entire book on the fate of children who die unbaptised¹⁸, and it is here that we find a relevant testimony on the thinking of the Cappadocian Fathers in this regard. Specifically, both Gregory of Nyssa and Gregory Nazianzen, in *Oration on Holy Baptism*, affirm that unbaptised children are guiltless. Thus, we can affirm along with Temlett that "we see almost no conception of sharing in the guilt of Adam"¹⁹. This opinion is also shared by Williams and Kelly²⁰.

3. AUGUSTINE'S INTERPRETATION OF AMBROSIASTER AND CHRYSOSTOM

According to Toews, it was Ambrose who with his "internalisation of sin married to the concept of 'hereditary sin' paved the way for his student, Augustine, and his doctrine of Original Sin"²¹. However, the most famous text on the subject is found in Ambrosiaster, a contemporary of Ambrose. It was Ambrosiaster, Temlett believes, who led Augustine towards the position he ultimately adopted on this subject²².

Valdervelde²³ calls attention to the commentary of Ambrosiaster on the Epistle to the Romans, especially the translation and interpretation of verse 5,

16 Norman Powel Williams, *The Ideas of the Fall and of Original Sin: A Historical Critical Study* (London: Longmans, Green & Co., 1927), 197. John Norman Davidson Kelly is more emphatic when he affirms, interpreting the texts of Irenaeus, that "all men participated in Adam's deed and therefore shared in his guilt". J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines* (London: Adam & Charles Black, 1977), 172.

17 Sebastian Paul Temlett, *The Sins of Our Fathers: The Doctrine of Original Sin and Its Implications for Believers in the Eastern Orthodox and Roman Catholic Traditions Today* (Leuven: Katholieke Universiteit Leuven, 2018), 12.

18 Gregory of Nyssa, "De infantibus praeputi abreptis libellum", in J. Kenneth Downing, Jacob A. McDonough, Hadwig Hömer, ed., *Gregorii Nysseni opera dogmatica minora*, (Leiden, New York, København, Köln: Brill, 1987), 65-97.

19 Temlett, *The Sins of Our Fathers*..., 16.

20 Williams, *The Ideas of the Fall*..., 278. Kelly, *Early Christian Doctrines*..., 350.

21 Toews, *The Story of Original Sin*..., 67.

22 Temlett, *The Sins of Our Fathers*..., 19.

23 George Valdervelde, *Original Sin: Two Major Trends in Contemporary Roman Catholic Reinterpretation* (Washington D.C.: University Press of America, 1981), 8.

12. For this text, Ambrosiaster uses a Latin translation from the New Testament, in which the preposition ἐφ' ᾧ (*eph' ho*) is translated into Latin as *in quo* (in whom), whereas the correct translation would be *quod* (because), thus resulting in the following interpretation: "*In whom*, that is, in Adam, *all sinned*. The Apostle said 'in whom' in the masculine gender although he is speaking about the woman, for this reason, that his reference is to the whole race of man (...). So then it is plain that all have sinned in Adam as in a lump (*quasi in massa*); for all the children whom Adam begat, having been himself corrupted by the woman through sin, have been born under sin. From him therefore all are sinner, because from him are we all"²⁴. Thus, Ambrosiaster bequeathed to Western tradition a misunderstanding that authors such as Augustine would take at face value, with a decisive influence on his own theological perspective²⁵. This was despite the fact that Ambrosiaster himself explicitly denied the hereditary nature of guilt in his refutation of Traducianism²⁶.

In addition to Ambrose and Ambrosiaster, another decisive influence on the doctrine of Original Sin in Augustine was John Chrysostom, through the reading of his 10th Homily, *On Romans*.

Chrysostom, according to Papageorgiou²⁷, never used the term "Original Sin", but rather "the sin which he [Adam] introduced", and in a very particular context. For him, the sin of Adam, bringing death into the world, has significance *before* the Law of Moses was handed down, after which it lost importance. In any case, the effect of sin is not related to the guilt of the descendants of Adam, but to the fact this sin brought death into the world²⁸. Other consequences of sin, according to Chrysostom, are shame, fear, and suffering. Moreover, the body became unruly and subject to a multitude of raging passions. There is nothing here that suggests the hereditary nature of guilt.

The decisive testimony, however, is found when Chrysostom interprets verse 5, 19, asking: "But how would it follow that from his disobedience another would become a sinner?". This indicates that no one may be regarded a sinner if they do not sin through their own free will, that is, no one may be held responsible for the actions of others, including their ancestors. He concludes that the meaning is

24 Ambrosiaster, *Commentary on Romans*, V, 12.

25 Williams, *The Ideas of the Fall...*, 309.

26 Ambrosiaster, *Commentary on Romans*, VII, 22.

27 Panayiotis Papageorgiou, "Chrysostom and Augustine on the Sin of Adam and its Consequences", *St. Vladimir's Theological Quarterly* 39.4 (1995): 361-378.

28 At the beginning of Homily 10 we can read: "But what means, 'for that all have sinned?' This; he having once fallen, even they that had not eaten of the tree did from him, all of them, become mortal".

simply the following: "that by Adam's death we all became mortals".

Finally, it should be noted that, as with Irenaeus, Chrysostom also thinks that mortality somehow benefits mankind, because it offers an opportunity for our development towards deification or union with God.

Evidently, Augustine was familiar with this homily by Chrysostom, his contemporary, as demonstrated in *Contra Julianum*. It would seem that Julian quoted some passages from Chrysostom's *Baptismal Instructions* to support his own position that human beings are born free from Original Sin. Augustine responds to this statement by taking into consideration several statements by the Church Fathers, which he interprets as affirming the contrary, making particular note of passages from Chrysostom himself. We must bear in mind, however, that Augustine is selecting and interpreting the works of the Church Fathers within the context of the polemic against Pelagianism, which influences his perspective²⁹.

The first text by Chrysostom quoted by Augustine is from the *Homilies to the Neophytes*. Augustine interprets Chrysostom to mean that while infants do not have sins, they do not have sins "of their own". Julian interpreted this same text to mean "they are not defiled by the sin of the first man (*non eos peccato primi hominis inquinatos*)"³⁰. It seems that Julian is leaning towards a more refined hermeneutics, as noted previously. Augustine would later quote the *Letter to Olympias*, the *Homily on the Raising of Lazarus* and the *Homily on Romans*, but here again he interprets them to favour and support his own views. No doubt, Chrysostom would have accepted that death came to humanity because of the transgressions of Adam (ultimately to our benefit), but would not accept the notion of inherited guilt.

However, from the Council of Carthage of 418 (Canons 1 to 3) and the Second Council of Orange of 529 (Canons 1 and 2) on, both very concerned with Pelagianism, Latin theology was temporarily oriented towards the notion of the inheritance of Adam's guilt³¹, which became official doctrine in the West. However, it should be noted that it was also accepted on many occasions in the Orthodox world, as seen in the much more recent *Orthodox Catechism* of Metropolitan Sotirios Athanassoulas³². However, as noted at the beginning of this article, a strong movement against Latin influences within Orthodoxy led to a revision of this

29 Peter B. Ely, "Chrysostom and Augustine on the Ultimate Meaning of Human Freedom", *Ultimate Reality and Meaning* 29 (2006): 166-167.

30 Augustine, *Contra Julianum Pelagianum*, 22.

31 Bray, *Original Sin*..., 43.

32 Sotirios Athanassoulas, *Orthodox Catechism: Basic Teachings of the Orthodox Faith* (Toronto: Greek Orthodox Diocese of Toronto, 1996), 52-53.

concept, especially from the publication of the thesis by John Romanides. Today, it is common among the Orthodox to distinguish between Original Sin and Ancestral Sin, accepting the latter only. Such a difference is fundamentally based on the rejection of the hereditary character of Adam's guilt, and this leads many Orthodox theologians to accuse Catholics of heresy on this issue.

III. TOWARDS A NEW INTERPRETATION OF GENESIS 3

No doubt, a survey of the writings of the Church Fathers and, in general, the Traditions of the Church and the most eminent reflections of the most illustrious thinkers, provides an insight into the great questions of the human being and also of our world today. However, there is a certain unjustified romanticism among those who believe the earliest Christians, apart from the Apostles or those with an immediate closeness to Christ, have a better knowledge of the Christian faith and its implications because they lived closer in time to the events narrated in New Testament. Ultimately, there is a veiled suspicion of evolution in theology, as if the passage of time deposits a residue that impedes our clear vision and understanding of Scripture.

In fact, every era has its prejudices, its cultural implications and its influences, and the early theologians of the first centuries were no exception, affected as they were by a Neo-Platonic view and other conditions of their particular life, culture, and personal experiences. If we interpret ancient texts from our own particular time and vantage point, even while considering them inspired, we must take into account that they too lived within their own frame of reference. We must not ignore or overlook this when assessing the hermeneutic criteria both of ourselves and the authors of the past.

One of the factors to be considered is the particular perception of the Church Fathers of ancient narratives. Their relationship with "mythical" stories and their conception of their truthfulness are very different from our own.

The Fathers of the Church did not approach the story of Adam and Eve as a 19th century historian, seeking to determine its historical exactitude. Their view on these stories is rather what Mircea Eliade has called "true stories". These are mythical descriptions which are considered true while clearly differentiated from stories or fables ("false stories"). The difference is that the importance of "true stories" lies not in the specific facticity of the details of the story, but in the meaning or truth of its message about nature and the origin of the world. "The cosmogonic myth is 'true' because the existence of the world is there to prove it; the myth of the origin of death is equally true because man's

mortality proves it, and so on (...). If the world *exists*, if man *exists*, it is because Supernatural Beings exercised creative powers in the 'beginning'. But after the cosmogony and the creation of man other events occurred, and "man *as he is today*" is the direct result of those mythical events, *he is constituted by those events*. He is mortal because something happened *in illo tempore*"³³.

By this we do not mean to suggest the Church Fathers did not believe the account in Genesis 3 to be true. But rather that they did not share our contemporary notions of historicity and, if they considered it "historical" or "real", it was because it adequately expressed the nature of man as they knew it from their personal experience. In short, because it seemed to them a very appropriate anthropology, giving veracity to the text.

From a contemporary viewpoint, avoiding an empty and sterile debate on the "historical" basis of the story of Adam and Eve, we will focus on the splendid description of "man *as he is today*".

There are two creation stories in Genesis, and both speak of the appearance of humans on Earth, although only in the second do we find what came to be called "Original Sin". There is the story of how Yahweh planted in Eden a garden full of life, with all kinds of trees appearing beautiful and tasty for their first inhabitants. Adam was told that he could eat from all the trees he found, with one exception: the tree "of the knowledge of good and evil." God also warned him that if he consumed the fruit of that tree, he would die. Here we find a ban, as well as a warning, to which we will return shortly.

In no way does this restriction seem vexing to Adam and Eve who, in the light of the text, felt no attraction to the fruits of that tree. In fact, this is what the account of the temptation of the serpent shows us. Here we see how the serpent approaches Eve and asks: "Has God truly said that you may not take of the fruit of any tree in the garden?", that is, suggesting a false idea that God is arbitrary and cruel in his commandments, as if these contained no hint of rationality, but merely an unjustified imperative command. The serpent thus wants to introduce suspicion about the goodness of God and his indications, demanding reasons for them. As Eve replies that Yahweh allowed them to eat from any tree except one, because it would lead them to death, the serpent concentrates on this exception to say: "Death will not certainly come to you: For

33 Mircea Eliade, *Myth and Reality* (New York: Harper & Row, 1963), 11. Similarly, and more directly related to Christian stories is C. S. Lewis' concept of "true myth" as explained by Erwin Soto Sapriza in his doctoral thesis *El 'mito verdadero' y las metáforas doctrinales de C. S. Lewis* (Universidad de Navarra, 2005), or Alister McGrath: *C. S. Lewis: A Life. Eccentric Genius, Reluctant Prophet* (Cambridge: Tyndale House, 2016).

God sees that on the day when you take of its fruit, your eyes will be open, and you will be as gods, having knowledge of good and evil".

With this statement he seeks to shake the trust that Eve has placed in God, by raising a temptation that is as valid in ancient times as in modern ones: the idea that God, rather than being pure goodness, only subjects to his will through ignorance.

What follows, Eve's reaction, is not always given due attention. The text tells us that it was then that "the woman saw that the tree was good for food, and a delight to the eyes, and to be desired to make one wise". Although there are different translations of these verses, the Hebrew verb that designates what Eve felt at that time has the usual sense of designating what is "desirable" or, in another very suggestive version, what is "charming".

As we see, neither Adam nor Eve had paid attention to the tree before; that is, it was not on the horizon of their needs and desires. We must not forget that Paradise is where our desires are immediately fulfilled, and so appears in all the stories of ancient peoples: the happy life as one in which needs and desires are easily fulfilled.

Seen from another perspective, we may affirm a correspondence between the nature of Adam and Eve, their desire, and reality, that is, only trees that were suitable for them appeared as objects of desire, and they had no desire for those that were not. When the serpent kindles Eve's desire for the tree "of the knowledge of good and evil" what is meant is that this perfect correspondence has been broken, and desire has overflowed its channels, directing itself at both what is appropriate to the human being (the good) and what is not (the evil). In this story, the confusion of man "*as he is*" is displayed. From this it is easy to consider that both our intelligence and our will are damaged, not only in relation to Adam and Eve before the Fall, but also in terms of our desire for the good. In other words, our perfect and clear understanding of what is good has been damaged.

We must also remember that Adam and Eve had clear and direct indications from God and disobeyed them.

Our usual explanation in the West about "Original Sin" tends to focus on this latter aspect: disobedience, emphasising the notion of guilt. This interpretation does not lend itself to our understanding of *what man is*, which we suggest was the original intention, but rather to establish *causality* between disobedience and our condition through the notion of guilt. Thus, not God but Adam is responsible for the evil to which all creation and we ourselves are

subject. Augustine had a very special interest in making this clear, in order to respond forcefully both to the Manichaeism of his times as well as to Pelagianism and any form of Gnosticism.

Turning to the story itself, we see that mortality is the result of eating from the tree. This does not appear as a punishment but as the natural consequence of the consumption of its fruits. God forbids Adam to eat from the tree, and warns him of the consequences that flow from it, but this could be compared to what a father does when he forbids his son to drink bleach, with a warning that he could die or suffer serious harm if he does. In this example we would never consider that the consequences that the child would suffer when drinking bleach are a punishment imposed by the father for his disobedience.

IV. THE DECREE *DE PECCATO ORIGINALI*

The pronouncements on Original Sin of the Councils of Carthage and Orange became part of the ordinary magisterium of the Catholic Church, but the most important document in this regard is, today, the Decree *De peccato originali* of the Council of Trent, adopted at the fifth session of the Council, on June 17, 1546³⁴. Pope John Paul II spoke on this Decree at the General Audience of October 1, 1986.

The Decree is divided into five points, although only the first three directly deal with the issue at hand.

The first notes that Adam, "when he had transgressed the commandment of God in Paradise, immediately lost the holiness and justice wherein he had been constituted; and that he incurred, through the offence of that prevarication, the wrath and indignation of God, and consequently death". The loss of holiness and justice, as the second point indicates, affected both him and his descendants, that is, all of humanity.

In his commentary on this Decree, Pope John Paul II reasons on the historical difficulties of the translation of Romans 5:12, as seen above, concluding that St. Paul links the situation of sin in which all men find themselves to the guilt of Adam. However, he does not speak of the inheritance of guilt itself but rather the consequences of that sin.

34 Zoltán Alszegehy and Maurizio Flick, "Il Decreto Tridentino Sul Peccato Originale", *Gregorianum* 52.4 (1971): 595–637.

The third point of the Decree explicitly states that Adam's sin is transmitted to all "by propagation, not by imitation", found in each of us as if a sin of our own.

After quoting this text, John Paul II affirms that "original sin is transmitted by natural generation" and immediately goes on to make certain important clarifications. Firstly, he notes that "it is clear that, for the descendants of Adam, *original sin does not have the character of personal guilt*" and goes on to state that the principal consequence of original sin "is *the deprivation of sanctifying grace*", and that it is a "sin of nature" that can only refer to the "sin of the person" by analogy. Thus, the descendants of Adam no longer benefit from the sanctifying grace which enriched the natural state of man; and so, they are reduced to their natural state, and "therefore man is conceived and born without sanctifying grace".

Thus, neither the Tridentine Decree nor the commentary of Pope John Paul II make any reference to the hereditary nature of guilt, but rather the consequences: the death of body and soul, sorrows, sufferings and the loss of the sanctifying grace of God.

This position of John Paul II is also that of Thomas Aquinas³⁵. According to Saint Thomas, sin is not transmitted from one generation to the next, not even if one believes the soul is wholly or partly transmitted from one generation to the next, because "the fact of having a defect by the way of origin seems to exclude the notion of guilt, which is essentially something voluntary". The question is not, therefore, the inheritance of guilt but simply common human nature: "Therefore we must explain the matter otherwise by saying that all men born of Adam may be considered as one man, inasmuch as they have one common nature, which they receive from their first parents. (...) And just as the actual sin that is committed by a member of the body, is not the sin of that member, except inasmuch as that member is a part of the man, for which reason it is called a 'human sin'; so original sin is not the sin of this person, except inasmuch as this person receives his nature from his first parent, for which reason it is called the 'sin of nature'".

V. CONCLUSION

As we have seen, the discussion between the Catholic and Orthodox faiths regarding "Original Sin" or "Ancestral Sin" turns on the hereditary character of

35 *Summa Theologica*, I-II, q. 81 a. 1.

guilt. This discussion is derived from Augustine's interpretation of John Chrysostom's critique of Pelagianism and his defence of the baptism of infants.

Augustine's position was generally accepted by both the Catholic and Orthodox faiths. They generally accepted both Augustine's position regarding the necessity of baptism for salvation, even if there is no personal sin, and his arguments around inherited guilt.

However, we have seen that neither St. Thomas Aquinas, nor the *Decree De peccato originali* of the Council of Trent, nor the much later commentary by John Paul II maintains this notion. Furthermore, predominant Orthodox theology of the 20th and 21st century explicitly rejects the idea that Adam's guilt was inherited by his descendants. At the same time, however, we see how inherited guilt is not necessary to explain the fallen nature of humanity.

It is true that for the traducianists, in the transmission of the soul "stained by sin" from parents to children, one can speak of the transmission of guilt, but also that, as St. Thomas affirms, one position does not necessarily lead to the other. Guilt is individual, and arises from acts of one's own free will.

Creationists face another difficulty, in that if each individual soul is created by God, why does God create imperfect souls? If we look at the reflection of St. Thomas, the explanation appears simple: because we are human, and human nature is such that it lacks the sanctifying grace that Adam and Eve had. Because of their sin, this grace is not transmitted to the rest of mankind, who remain as they are "by nature".

If this is so, we cannot say that God makes the souls of men imperfect, but rather creates them as simply human; that is, in need of divine grace to achieve deification. We are created, finite beings who develop over time on the path of our perfection. By our nature, by our ascetic or moral efforts, we can only reach the degree of perfection allowed by our nature and we can only aspire to eternity and holiness by the action of God.

All created beings can reach the degree of perfection according to their nature and are not created imperfect by God. A cat, a dog, a donkey or a whale are not perfect, and at most they can achieve the perfection of their own nature (far from the "ideal perfection" or the "perfection of God"). Thus, we cannot throw accusations against the divine creator.

The story of the Fall is a mythical account, and was interpreted by the Fathers of the Church in the context of their own time. We, from our time, cannot affirm that the inspiration of the hagiographer is based on a precise, "historical" narrative of events which they cannot know. We affirm, and this can also be seen in the

“creation stories” of other cultures, that Genesis is an extraordinary account of a gaze illuminated by Grace that explains what mankind is.

Our culture has read the account of the Fall of Adam and Eve, often placing inordinate emphasis on the notion of guilt, projecting it onto subsequent generations to the present. This has led to the notion of guilt becoming a central aspect of Western culture, with all it entails regarding the cause of that guilt, that is, responsibility and, consequently, grief. This is a decisive aspect for a correct understanding of our culture and the way we interpret it, and the notion of sin, in the social and personal sphere. On so many occasions we have insisted on the importance of conscience and will which, while very important, should not lead us to forget that we alone, no matter how much we perfect our nature, will never be perfect or achieve salvation. We need the Grace of God.

REFERENCES

- Alivisatos, Hamilcar, ed. *Procès-Verbaux du Premier Congrès de Théologie Orthodoxe*. Athenes: Pyrsos, 1939.
- Alszegehy, Zoltán and Maurizio Flick. “Il Decreto Tridentino Sul Peccato Originale”. *Gregorianum* 52.4 (1971): 595–637.
- Ambrosiaster. *Commentary on Romans and I-II Corinthians*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2009.
- Athanassoulas, Sotirios. *Orthodox Catechism: basic teachings of the Orthodox faith*. Toronto: Greek Orthodox Diocese of Toronto, 1996.
- Augustine. *Contra Julianum Pelagianum*, in *De Patrologiae cursus completus*, latin series. Paris: Migne, 1844-1864.
- Bray, Gerald. "Original sin in Patristic thought". *Churchman* 108 (1994): 37-47.
- Chrysostom, John. *Commentarius in Epistolam ad Romanos*. In *De Patrologiae cursus completus*, Greek series. Paris: Migne, 1844-1864.
- Demacopoulos, Georges & Aristotle Papanikolaou, Aristotle, ed. *Orthodox Readings of Augustine*. Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press, 2008.
- Eliade, Mircea. *Myth and Reality*. New York: Harper & Row, 1963.
- Ely, Peter B. "Chrysostom and Augustine on the Ultimate Meaning of Human Freedom". *Ultimate Reality and Meaning* 29 (2006): 163-182.
- Ferguson, Everett. "Baptism according to Origen". *Evangelical Quarterly: An International Review of Bible and Theology* 78.2 (2006): 117-135.
- Florovsky, Georges. "Westliche Einflüsse in der Russischen Theologie". *Kyrios* 1 (1937): 1-22.
- Gallagher, Brandon & Paul Ladouceur, ed. *The Patristic Witness of George Florovsky*. Edinburgh: T&T Clark, 2019.

- Gregory of Nyssa. "De infantibus praeputi abreptis libellum". In J. Kenneth Downing, Jacob A. McDonough, Hadwig Hörner, ed. *Gregorii Nysseni opera dogmatica minora*. Leiden, New York, Kobenhavn, Köln: Brill, 1987.
- Irenaeus of Lyon. *Against Heresies*. Cantabrigiae: Typis academicis, 1857.
- Irenaeus of Lyon. *Proof of the Apostolic Preaching*. Westminster, MD: Longmans, Green & Co, 1952.
- Jerónimo, Leal. "Las dos almas de la Teología del siglo III: Tertuliano, De anima - Orígenes De principiis". *Teología y Vida* 55 (2014): 7-27.
- Justin Martyr. *The First Apology and Second Apologie*. New York: Paulist Press, 1997.
- Kalaítzidis, Pantelis. "Du 'Retour aux Pères' à la nécessité d'une théologie orthodoxe modern". *Istina* 56 (2011): 227-251.
- Kelly, J. N. D. *Early Christian Doctrines*. London: Adam & Charles Black, 1977.
- McGrath, Alister C.S. *Lewis: A Life. Eccentric Genius, Reluctant Prophet*. Cambridge: Tyndale House, 2016.
- Origen of Alexandria. *De principiis*. In Philip Schaff, *Ante-Nicene Fathers. Volume 4*. New York: Christian Literature Company, 1885.
- Papageorgiou, Panayiotis. "Crysostom and Augustine on the Sin of Adam and its Consequence". *St. Vladimir's Theological Quarterly* 39.4 (1995): 361-378.
- Romanides, John. *The Ancestral Sin*. Ridgewood, NJ: Zephyr Publishing, 1998.
- Sapriza, Erwin S. *El 'mito verdadero' y las metáforas doctrinales de C. S. Lewis*. Pamplona: Universidad de Navarra, 2005.
- Temlett, Sebastian P. *The Sins of Our Fathers: The doctrine of Original Sin and its implications for believers in the Eastern Orthodox and Roman Catholic Traditions today*. Leuven: Katholieke Universiteit Leuven, 2018.
- Tertullian. *De Anima*. In *De Patrologiae cursus completus*, latin series. Paris: Migne, 1844-1864.
- Toews, John E. *The Story of Original Sin*. Cambridge: James Clarke & Co, 2013.
- Tomás de Aquino. *Suma Teológica, edición bilingüe, V*. Madrid: BAC, 2018.
- Vanderbelde, George. *Original Sin: Two Major Trends in Contemporary Roman Catholic Reinterpretation*. Washington D.C.: University Press of America, 1981.
- Williams, Norman. P. *The Ideas of the Fall and of Original Sin: A Historical Critical Study*. London: Longmans, Green & Co., 1927.

Marcelo López Cambronero
 Facultad de Ciencias de la Comunicación
 Universidad Francisco de Vitoria
 Ctra. Pozuelo-Majadahonda KM 1.800
 28223 Pozuelo de Alarcón, Madrid (España)
<https://orcid.org/0000-0002-7787-1731>



Doi: <https://doi.org/10.17398/2340-4256.18.541>

***VELLE MALUM SUB RATIONE MALI. EL LEGADO
BAJOMEDIEVAL EN LA EDAD MODERNA***

***VELLE MALUM SUB RATIONE MALI: THE LATE MEDIEVAL
LEGACY IN THE EARLY MODERN AGE***

GIAN PIETRO SOLIANI
Ca' Foscari University of Venice

Recibido: 04/03/2022

Aceptado: 22/06/2022

RESUMEN

El artículo pretende ofrecer una visión general de los argumentos a favor de la posibilidad de querer el mal como maldad. La atención se centra en algunos importantes teólogos escolásticos, desde el siglo XIV hasta la primera mitad del siglo XVII, que rechazaron el principio de que “lo que se quiere siempre se quiere bajo el aspecto de la bondad (*sub ratione boni*)”. Estos teólogos basan sus teorías en un marco voluntarista. La libertad se concibe como un poder absoluto, casi sin límites, capaz de querer lo que es bueno y también lo que es malo para el mal.

Palabras clave: Juan Duns Escoto, Guillermo de Ockham, Enrique Harclay, Jérôme de Angest, Juan Mair, mal, Ricardo Kilvington, voluntad.

ABSTRACT

The aim of the article is to provide an overview of the arguments supporting the possibility of willing evil qua evil. The attention is focused on some important scholastic theologians, from XIVth century up to the first half of the XVIIth century, who rejected the principle according to which ‘what is wanted is always wanted under the aspect of goodness (*sub ratione boni*)’. These theologians grounded their theories on a voluntaristic framework. Freedom is conceived like an absolute power, nearly without limits, able to want what is good as well as what is evil for the sake of evil.

Keywords: Juan Duns Scotus, evil, free will, Henry Harclay, Jérôme de Angest, John Major, Richard Kilvington, William of Ockham.

I. PRÓLOGO

Este artículo se ocupa de rastrear la historia de esa minoría dentro de la escolástica medieval y de la primera modernidad que negó la sentencia escolástica de que todo lo que se quiere, incluso el mal, se quiere bajo el aspecto del bien (*sub ratione boni*), afirmando que es posible querer el mal bajo el aspecto del mal (*sub ratione mali*). Según el jesuita Gabriel Vázquez (1549/1551-1604), fue Duns Escoto quien planteó dudas sobre la solidez de lo que en adelante llamaremos la “sentencia común”¹ en el contexto del debate sobre la naturaleza de la voluntad y su relación con el intelecto². A partir de este momento, una parte minoritaria de la llamada tradición voluntarista medieval y moderna afirmará la posibilidad de querer el mal como mal. Durante mucho tiempo, la investigación sobre los negadores de la sentencia común fue casi inexistente, y suele limitarse al pensamiento de Duns Escoto y Guillermo de Ockham³. Este artículo es un breve relato de un estudio mucho más profundo

1 Según la definición del menor franciscano observante Juan Iribarne y Uraburu, *Tractatus de actibus humanis iuxta mentem Scoti*, disp. XI, sec. I (Caeseraugustae: In typographica officina Regij nosocomij deiparae de gratia 1643), p. 119b.

2 En cuanto al debate sobre la relación entre la voluntad y el intelecto a finales del siglo XIII, véase Francis-Xavier Putallaz, *Insolente liberté. Controverses et condamnations au XIIIe siècle* (Fribourg-Paris: Éditions universitaires-Éditions du Cerf, 1995); Bonnie Kent, *Virtues of the Will: The Transformation of Ethics in the Late Thirteenth Century* (Washington D.C.: Catholic University of American Press, 1995); Tobias Hoffmann, *Free Will and the Rebel Angels in Medieval Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2020).

3 Sobre Duns Escoto, ver: Giovanni Pizzo, “‘Malitia’ et ‘odium Dei’ nella dottrina della volontà di

que he publicado recientemente⁴. En esta ocasión añadiré a los resultados ya obtenidos una mirada a dos autores franciscanos del siglo XVII que continúan la tradición de los negadores de la sentencia común.

En aras de la brevedad, tendremos que dejar de lado algunas cuestiones relacionadas, que son ciertamente importantes y interesantes, como el debate sobre la posibilidad de odiar a Dios, o rechazar la felicidad, ya sea *in via* o *in patria*. Y para que las posibles ambigüedades en torno a los términos *bonum* y *malum* se aclaren desde el principio, podemos distinguir un bien y un mal ontológicos de un bien y un mal propiamente morales, es decir, pertenecientes a las acciones humanas voluntarias. Desde el punto de vista ontológico, en la tradición escolástica, el bien es una propiedad trascendental del ser. Según la enseñanza agustiniana, todo lo que es, en la medida en que es, es bueno⁵. Mientras que el mal sería la privación de un bien debido⁶. Sin embargo, desde el punto de vista ético, el bien puede ser moral (*honestum*), útil o agradable, según la famosa subdivisión aristotélica⁷. El bien placentero es la reverberación subjetiva que surge como consecuencia de la obtención de algún bien, mientras que el bien útil es siempre algo relativo, gracias a lo cual se puede conseguir un

Giovanni Duns Scoto”, *Rivista di Filosofia NeoScolastica* 81 (1989): 393-415; Guido Alliney, “‘Velle malum sub ratione mali’: Duns Scoto e la banalità del male”, *Etica & Politica* 4 (2002): 393-415; Guido Alliney, “‘Velle malum sub ratione mali’. Tommaso d’Aquino, Giovanni Duns Scoto e le radici della modernità, en *L’essere che è, l’essere che accade. Percorsi teoretici in filosofia morale in onore di Francesco Totaro*, ed. por Carla Danani et al. (Milano: Vita e Pensiero, 2014), 385-394. Sin embargo, sobre Ockham, véase: Marilyn McCord Adams, “Ockham on Will, Nature, and Morality”, en *The Cambridge Companion to Ockham*, ed. por Vincent Spade (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 245-272; Bonny Kent, “Evil in Medieval Philosophy”, *Journal of the History of Philosophy* 45 (2007): 177-205. Una interpretación similar a la de McCord Adams y Kent puede encontrarse recientemente en Valentin Braekman, “Ockham et la possibilité de vouloir le mal sub ratione mali”, en *La volontarietà dell’azione tra Antichità e Medioevo*, ed. por Fulvia De Luise-Irene Zavattero (Trento: Università degli Studi di Trento, 2019), 569-597. Aunque Braekmann no da una interpretación exactamente como la nuestra, reconoce que la posibilidad de querer el mal como mal es, para Ockham, la condición necesaria para la moralidad y, con Claude Panaccio, señala la ruptura con la tradición griega. Recientemente se ha publicado el siguiente estudio que contiene la transcripción de los principales textos de Duns Escoto sobre la *sinderesis* y la conciencia: Giammarco Fiore, *Velle malum sub ratione mali. Sinderesi e coscienza nel pensiero etico di Giovanni Duns Scoto* (Roma: Antonianum, 2022).

4 Gian Pietro Soliani, *Libertà inquieta. Ricerche su male e volontà tra XIV e XVI secolo* (Napoli-Salerno: Orthotes, 2020).

5 Augustinus Hipponensis, *Confessiones libri tredicim*, VII, 12, 18, CCSL, vol. XXVII, ed. L. Verheijen (Turnholt: Brepols 1981), 104: “Ergo quaecumque sunt, bona sunt”; Id., *De vera religione liber unus*, 21, CCSL, vol. XXXII, ed. K.D. Daur-J. Martin (Turnholt: Brepols 1962), 201: “[...] in quantum est quidquid est, bonum est”.

6 E.g. Augustinus Hipponensis, *Contra Iulianum haeresis Pelagianae defensorem libri sex*, 9, 42, Migne PL 44, 670: “[...] deficere a bono a quo facta est, hoc est ex illa, vel in illa radix mali: quia nihil est aliud malum, nisi privatio boni”.

7 Aristoteles, *Ethica Nichomachea*, VIII, 1155b15: “lo que es amable (*phileton*) es bueno (*agathon*), o agradable (*hedu*), o útil (*chresimon*)”.

bien más. Cuando, por tanto, decimos que todo lo que la voluntad quiere lo quiere bajo el aspecto del bien, estamos diciendo que no es posible que la voluntad vaya más allá del bien, por muy considerado que esté, y menos aún que quiera el mal sin que aparezca en el intelecto algún aspecto de deseabilidad, es decir, de bien.

Los negadores de la sentencia común sostienen que la voluntad siempre puede rechazar lo que aparece como bueno al intelecto, para ejercer una libertad desprovista de todo condicionamiento intrínseco o extrínseco. A través de sus escritos, han introducido, de forma más o menos consciente, una nueva forma de entender la libertad como una capacidad autorreferencial de ir más allá de todos los límites posibles. El referente de la libertad (y de la voluntad) ya no sería el bien⁸, sino ese horizonte indiferente, ilimitado y absoluto en el que la libertad puede ejercerse y ponerse a prueba.

II. LA LIBERTAD DE LA VOLUNTAD MÁS ALLÁ DEL BIEN: ENTRE FINALES DEL SIGLO XIII Y PRINCIPIOS DEL XIV

Según Duns Escoto, la sentencia común es verdadera y, sin embargo, no está suficientemente probada⁹. Aunque los intérpretes del teólogo franciscano no están de acuerdo en este punto¹⁰, creo que hay buenas razones para apoyar

8 Según la enseñanza aristotélica, remotamente deudora de Eudosso di Cnido. Véase Aristoteles, *Ethica Nichomachea*, I, 1, 1094a, 1-3.

9 Ioannes Duns Scotus O.F.M., *Ordinatio*, I, d. 1, pars 2, q. 2, en *Opera omnia*, vol. II, ed. por C. Balić et al. (Civitas Vaticana: Typis Vaticanis, 1950), 103,151: “Aliter dicitur ad tertiam rationem praecedentem quod non est probatum quin voluntas possit bonum illud nolle in quo nulla invenitur ratio mali vel defectus boni, sicut non est probatum quin possit velle illud in quo non reperitur aliqua ratio boni, et hoc vel prius in re vel in apprehensione quam illud terminet actum volendi. De hoc forte alias erit sermo”.

10 Algunos intérpretes sostienen que los textos de Escoto no son totalmente coherentes entre sí. Ver, e.g. Juan de Salas S.J., *In primam secundae Divi Thomae*, tract. I, disp. 6, sec. 1 (Barcinonae: Ex officina Gabrielis Grells et Gerardi Dotil, 1607), I, 75a-b: “Quidam affirmant, voluntatem posse ferri in malum sub ratione mali, ac proinde malum, ut malum posse habere rationem finis. Ita tenet Ocham, 3, q. 13, dubio 3, Scotus vero I, d. 1, q. 4, art. 1 et § ad argumentum, in solutione tertij anceps est, et affirmat, nondum satis probatum fuisse, voluntatem non posse velle malum sub ratione mali, et 2, d. 43, q. 2 § si teneretur in ista quaestione, dubius manet, existimatque probabile, voluntatem posse velle malum ut malum, idque contingere cum homo peccat ex malitia, et hoc esse peccatum in spiritum sanctum”; William Chalmers (lat. *Guilelmus Camerarius*) C.O.DI, *Selectae disputationes philosophicae*, pars I, selectae disputationes morales, q. 2 (Parisiis: Apud Carolum Chappellain, 1630), 156: “An possit voluntas velle malum, qua malum. In hac quaestione, quae inter authores satis controversa est tres apud authores reperio sententias. Prima sententia, est eorum qui volunt voluntatem posse ferri in malum, qua malum, illudque appetere. Ita Occam in 3, dist. 13, q. 13 ad dubium tertium; quem sequuti sunt omnes Nominales Gabriel, Gregorius, etc. et aestimatur Scotus eadem sententiam docuisse in 1 et 2 sententiarum, sed tandem in 4 illam retractasse verum quae fuerit mens Scotis postea dicemus”. En cuanto a la historiografía reciente, véase la posición bastante matizada de Alliney,

esta interpretación¹¹. Según el maestro franciscano, la voluntad *ex libertate sua* puede querer un fin distinto al predeterminado por Dios o al que le indica el intelecto (*finis apparens*)¹²; pero es igualmente libre de perseguir lo que el intelecto indica como mal moral. En este último caso, el ser humano pretende elevar el ejercicio de su libertad a un bien supremo y al fin último de su acción, cometiendo un pecado de maldad cierta (*ex certa malitia*), también llamado pecado contra el Espíritu Santo¹³. Sin embargo, Escoto no pretende negar la sentencia común. En cambio, afirma que el pecado de cierta maldad consiste en actuar sólo por el ejercicio del libre albedrío, sin dejarse llevar por la pasión o engañarse por un error del intelecto¹⁴.

Para comprender mejor esta tesis, es necesario considerar el modo en que la distinción entre apetito natural (*appetitus naturalis*) y apetito intelectual o

“‘Velle malum sub ratione mali’. Duns Scoto e la banalità del male...”; Alliney, “‘Velle malum sub ratione mali’... Por el contrario, otros intérpretes sostienen que Escoto nunca apoyó la posibilidad de querer el mal como mal. Véase, por ejemplo, Walter Hoeres, *La volontà come perfezione pura in Duns Scoto* (Padova: Liviana editrice, 1976) (la ed. alemana 1962), 138; Pizzo, “‘Malitia’ et ‘odium Dei’...”. En cuanto a Bernardino Bonansea, *L'uomo e Dio nel pensiero di Duns Scoto* (Milano: Jaca Book, 1991) (la ed. inglés 1965), se limita a señalar, sin discutirlos, algunos textos problemáticos del franciscano que parecen ir en sentido contrario.

11 Véase Soliani, *Libertà inquieta. Ricerche su male e libertà tra XIV e XVI secolo...*, 60-102. Para la numeración de las colaciones, véase Carol Balic, “De Collationibus Ioannis Duns Scoti Doctoris subtilis ac mariani”, *Bogoslovni Vestnik* 9 (1929): 185-219; Franz Pelster, “Handschriftliches zur Überlieferung der Quaestiones super libros Metaphysicorum und der Collationes des Duns Scotus, 2. Die Collationes Parisienses und Oxonienses”, *Philosophisches Jahrbuch* 44 (1931): 79-92.

12 Ioannes Duns Scotus O.F.M., *Ordinatio*, I, d. 1., p. 1, q. 1, *Opera omnia*, II, ed. por Carol Balić et al., (Civitas Vaticana: Typis Vaticanis, 1950), II, 9,15: “[...] dico quod obiectum fruitionis in communi, ut abstrahit ab ordinato et inordinato fine, est finis ultimus: vel verus finis, qui scilicet est finis ultimus ex natura rei, vel finis apparens, finis ultimus qui scilicet ostenditur a ratione errante tamquam finis ultimus, vel finis praestitutus, quem scilicet voluntas ex libertate sua vult tamquam finem ultimum”.

13 Ioannes Duns Scotus O.F.M., *Ordinatio*, II, d. 44, q. un., *Opera omnia*, VIII, ed. por Barnaba Hechich et al. (Civitas Vaticana: Typis Vaticanis, 2001), 485-486,5: “Si tenetur in ista quaestione quod sic, facile est distinguere peccatum in Spiritum Sanctum ab aliis peccatis. Voluntas enim, quia coniuncta est appetitui sensitivo, nata est condelectari sibi, et ita, peccans efficaciter ex inclinatione appetitus sensitivi ad suum delectabile, peccat ex passione, – quod dicitur ‘peccatum ex infirmitate sive impotentia’, et est appropriate in Patrem, cui appropriatur potentia. Ipsa etiam agit per cognitionem intellectualem, et ideo – ratione errante – ipsa recte non vult et peccatum eius ex errore rationis dicitur ‘peccatum ex ignorantia’, contra Filium, cui appropriatur sapientia. Tertium esset peccatum ipsius secundum se, ex libertate sua, non ex condelectando actui sensitivo neque ex errore rationis, – et illud esset ex malitia et appropriate contra Spiritum Sanctum, cui appropriatur bonitas”.

14 Ioannes Duns Scotus O.F.M., *Ordinatio*, II, d. 44, q. un.,..., 486-487,6: “Tamen etsi non ponatur voluntas creata posse velle malum sub ratione mali, adhuc potest assignari peccatum ex certa malitia, quando voluntas ex libertate sua – absque passione in appetitu sensitivo et errore in ratione – peccat: ibi enim plenissima ratio peccati, quia nihil aliud a voluntate alliciens eam ad malum; quod pro tanto erit ex malitia, quia ibi est perfecta et completa malitia sicut potest esse in peccato, quia ex plena libertate – sine aliqua occasione extrinseca – eligit sibi malum velle (non tamen ex malitia ita quod voluntas peccans tendat in malum in quantum malum”.

racional (*appetitus intellectivus sive rationalis*) es reinterpretada por Duns Escoto, también a través de la distinción de Anselmo de Aosta entre afecto por lo que es ventajoso (*affectio commodi*) y afecto por la justicia (*affectio iustitiae*). El apetito natural es propio de toda criatura y es coherente con la *Ética Nicomáquea*, según la cual todas las cosas desean el bien. El apetito intelectual, en cambio, sólo es propio de la criatura racional. En el pensamiento de Escoto, sólo la voluntad es una potencia racional, pero no el intelecto¹⁵. El primer afecto es natural, es decir, necesario y no libre; coincide con la tendencia de la voluntad hacia su propio beneficio y es la raíz del amor de concupiscencia (*amor concupiscentiae*). Existiría incluso si la voluntad no fuera libre. El afecto por la justicia, en cambio, es la raíz del amor a la amistad (*amor amicitiae*) y consiste en la dimensión libre de la voluntad. Escoto habla de él como el afecto más noble, ya que es capaz de regularse a sí mismo¹⁶. El acto de amistad, escribe Escoto, tiende al objeto en cuanto es bueno en sí mismo, mientras que el acto de concupiscencia tiende al objeto en cuanto es bueno para mí (*mihi est bonum*). En este segundo caso, la voluntad también puede optar por exaltar su libertad, rechazando (*nolle*) lo que el intelecto le presenta o suspendiendo su acto (*non velle*)¹⁷. En este ejercicio autónomo e incondicional de la libertad de la voluntad,

15 Ioannes Duns Scotus O.F.M., *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, IX, q. 15, *Opera philosophica* (St. Bonaventure - N.Y.: The Franciscan Institute - St. Bonaventure University, 1997), 685,38: “Et hoc modo videtur Aristotelis loqui et ponere talem ordinem, quod primo requiritur notitia aliquis oppositorum. Sed est ex se insufficiens ad aliquid causandum extra, quia [...] tunc faceret opposita. Hoc non videtur sequi nisi quia intellectus (etiam cognoscens opposita), quantum ad illud causalitatis quod habet respectu eorum fiendorum extra, ex se determinatus est ad illud cuius est. Et ita non solum non est rationalis respectu actus proprii, sed nec complete rationalis respectu actus extrinseci, est irrationalis; solummodo autem secundum quid rationalis, in quantum praeexigitur ad actum potentiae rationalis”.

16 Ioannes Duns Scotus O.F.M., *Ordinatio*, IV, d. 49, q. 10, *Opera omnia*, XIV, ed. por Barnaba Hechich et al. (Civitas Vaticana: Typis Vaticanis, 2013), 360,282-361,284: “[...] sicut vult Anselmus, *De casu diaboli* cap. 6, ubi vult quod aliquid appetebant quod habuissent si stetissent; nihil autem prius vel magis appetebant quam beatitudinem, quia ad illam primo et summe inclinat affectio commodi. Actus autem amicitiae respectu Dei ex ratione sui et obiecti est bonus, saltem quod non potest esse immoderatus excedendo, sed forte deficiendo. Tum quia actus concupiscentiae non est nec potest esse primus actus voluntatis respectu finis, quia omne ‘concupiscere’ est in virtute alicuius actus amicitiae: ideo enim concupisco huic bonum, quia amo hunc cui concupisco. Tum quia actus amicitiae inest voluntati secundum quod habet affectionem iustitiae, quia si solam affectionem commodi haberet, non posset nisi summe commoda velle, secundum Anselmum 14 *De casu diaboli*. Actus autem concupiscentiae inest voluntati secundum quod habet affectionem commodi, quia necessario inest secundum illam, etiamsi sola illa esset; nobilior autem secundum rationem est affectio iustitiae affectione commodi, quia regulatrix eius et moderatrix secundum Anselmum, et propria voluntati, in quantum libera est, cum affectio commodi esset eius etiamsi voluntas libera non esset”. Alsemus Cantuariensis O.S.B., *De casu diaboli*, VI, *Opera omnia*, I, ed. por Franciscus Salesius Schmitt, (Edinburgh: apud Thomam Nelson et filios, 1946), 243-244. Para la relectura de Escoto de Anselmo, véase Bonny Kent, *Virtues of the Will: The Transformation of Ethics in the Late Thirteenth Century* (Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 1995), 196.

17 Ioannes Duns Scotus O.F.M., *Ordinatio*, IV, d. 49, q. 10, ..., 361,285: “[...] actus amicitiae tendit in obiectum ut est in se bonum, actus autem concupiscentiae tendit in illud ut mihi est bonum”.

con respecto al intelecto, consistiría, para Escoto, la *plenissima ratio peccatis*.

También hay que recordar que Escoto rechaza la enseñanza de Tomás sobre la *voluntas ut natura*, es decir, sobre esa necesidad natural que debe ligar la voluntad a su objeto primario y adecuado, que es el bien universal¹⁸. Escoto considera, por el contrario, que toda necesidad natural contradice la libertad de la voluntad. Tanto más cuanto que *natura* y *libertas* son diferencias específicas, y por tanto incompatibles, del género “principio de actuación”¹⁹. Interpreta el bien en lo universal como cualquier objeto intencional que el intelecto propone a la voluntad. Excepto que, tal objeto no está siempre presente intencionalmente para el intelecto, de lo contrario la voluntad no podría desear nada más y sería una facultad completamente determinada y no libre²⁰. Debemos tener presentes estos aspectos del pensamiento de Escoto, porque su influencia en la escuela franciscana es todavía claramente apreciable en los tratados del siglo XVII.

Probablemente fue el franciscano Guillermo de Ockham, alumno de Duns Escoto, quien negó explícitamente la sentencia común²¹, también gracias a las sugerencias de Pedro de Juan Olivi y Henry Harclay²². El contexto teórico de

18 Thomas de Aquino O.P., *Summa theologiae*, Ia, q. 82, a. 1, *Opera omnia*, V, ed. Leonina (Romae: Ex Typographia Polyglotta, 1889-1906), 293a-b; Thomas de Aquino O.P., *Summa theologiae*, Ia-IIae, q. 10, a. 2, *Opera omnia*, VI, 86a-b. Las expresiones para connotar este bien son diferentes. Para un análisis de la cuestión, véase, Damiano Simoncelli, “Legge naturale e bonum commune. Per una rilettura di Tommaso d’Aquino”, *Divus Thomas* 122 (2019): 22-142, en particular 42-69.

19 E.g. Ioannes Duns Scotus O.F.M., *Quodlibetum*, q. 16, edición crítica ed. por Timothy Noone - Henry Francie Roberts, en *Theological Quodlibeta in the Middle Ages: The Fourteenth Century*, ed. por Chris Schabel (Leiden: Brill, 2007), 188, n. 56: “[...] “natura” et “libertas” sunt primae differentiae agentis vel principii agendi”.

20 Ibid., 168, n. 16: “[...] potentia quae necessario agit circa obiectum, necessario continuat actum illum, quantum potest; voluntas, saltem viatoris, non necessario continuat actum circa finem in universali apprehensum, quantum posset continuare; ergo non necessario agit circa illum”. Por un análisis más profundizado del quodlibet 16, véase Soliani, *Libertà inquieta*, ..., 75-92.

21 Sin embargo, puntos de vista similares a los de Ockham ya están presentes en las *Collationes parisienses*, atribuidas históricamente a Escoto, aunque la autoría de las doctrinas que contiene no está clara. Para un análisis de esta doctrina, Soliani, *Libertà inquieta*, ..., 92-99.

22 Olivi sostiene que sin el poder del libre albedrío para persistir en el bien y pecar, no hay posibilidad de mérito. Petrus Iohannis Olivi O.F.M., *Quaestiones in secundum librum Sententiarum*, q. 41, I, ed. por Bernard Jansen, Collegium S. Bonaventurae, Quaracchi 1922, 697: “Activa potestas faciendi malos actus peccatorum confert per se ad primam et radicalem rationem merendi et non solum per accidens, ut dicunt alii sequentes Anselmum [...] Posse peccatum vitare et in bono perseverare non minus distat a peccato quam posse peccare distat a virtute; sicut ergo prima radix culpa seu reatus inexcusabilis non potest dari absque potestate vitandi peccatum et perseverandi in bono: sic nec prima radix meriti personalis potest dari absque potestate peccandi et meritum relinquendi”. Sobre lo que también se ha llamado la libertad simétrica de querer el bien y el mal, véase en particular, Bonnie Kent, “Our Inalienable Ability to Sin: Peter Olivi’s Rejection of Asymmetrical Freedom”, *British Journal for the History of Philosophy* 25 (2017): 1073-1092. Harclay, por su parte, sostiene que si la voluntad eligiera necesariamente lo que el intelecto le señalara, entonces el ser

la tesis de Ockham es el de la libertad de indiferencia: el poder de realizar indiferentemente diferentes acciones sin obstáculos externos u otros condicionamientos²³. Ockham nos invita a distinguir dos significados esenciales de *bonum*²⁴. El primero es lo que Aristóteles distinguía como moral (*honestum*), agradable y útil; mientras que el segundo denota “lo que se quiere” o “lo que se puede querer”²⁵. Si consideramos el primer significado, según Ockham, es posible querer el mal como mal y rechazar el bien como bien; mientras que en el segundo caso esto no sería posible²⁶. Si nunca fuera posible querer el mal como un mal, entonces el hombre no podría merecer o demeritar el Paraíso. Ockham propone este ejemplo: supongamos que el intelecto ordena de forma justa que la idolatría es mala. Si la voluntad no pudiera querer la idolatría, rechazando al verdadero Dios, tampoco podría cometer otros pecados y entrar en conflicto con el juicio del intelecto: no podría, por tanto, demeritar y ni siquiera sería totalmente libre²⁷. En la literatura escolástica

humano no podría merecer. Henricus Harcleius, *Quaestiones ordinarie I-XIV*, q. 7, ed. por Mark G. Henninger (Oxford: Oxford University Press, 2008), 330,83: “[...] si voluntas necessario eligeret illud quod est dictatum a ratione esse pro tunc eligendum, voluntas in nullo mereretur”.

23 Guillelmus de Ockham O.F.M., *Quodlibeta septem*, I, q. 16, *Opera theologica*, IX, ed. por Joseph C. Wey (New York: St. Bonaventure University, 1980), 87: “Voco libertatem potestatem qua possum indifferenter et contingenter diversa ponere, ita quod possum eundem effectum causare et non causare, nulla diversitate existente alibi extra illam potentiam”. Si veda anche Guillelmus de Ockham O.F.M., *Ordinatio*, I, d. 1, q. 6, ..., 501: “[Libertas] opponitur necessitati secundum quod necessitas opponitur contingentia secundo modo dicto in priori distinctione. Et sic libertas est quaedam indifferentia et contingentia, et distinguitur contra principium activum naturale”.

24 En la *quaestio* 8 de las *Quaestiones variae*, particularmente conocida en la escolástica posterior porque aparece como *quaestio* 13 del tercer libro del *Comentario a las Sentencias*, en la edición publicada en Lyon en 1495.

25 Guillelmus de Ockham O.F.M., *Quaestiones variae*, q. 8, *Opera theologica*, ed. por Girard I. Etzkorn et al. (St. Bonaventure (N.Y.): St. Bonaventure University, 1984), 442: “Ad tertium dubium, dico quod ‘bonum’ accipitur dupliciter. Uno modo pro bono ut dividitur in bonum honestum, utile et delectabile. Alio modo bonum est idem quod volitum, vel accipitur pro omni eo quod est volibile. Et eodem modo ‘malum’ accipitur dupliciter: vel ut opponitur bono primo modo dicto, vel ut accipitur pro aliquo quod est nolibile vel nolitum”. Sobre esta tripartición, Aristoteles, *Ethica Nichomachea*, VIII, 2, 1155b19.

26 Guillelmus de Ockham O.F.M., *Quaestiones variae*, q. 8, ..., p. 443: “Accipiendo bonum primo modo et malum etiam prout opponitur bono primo modo, sic dico quod voluntas potest velle malum quod nec est bonum realiter nec apparenter; et potest nolle bonum quod nec est malum realiter nec apparenter”.

27 Guillelmus de Ockham O.F.M., *Quaestiones variae*, q. 8, ..., 443: “Prima pars istius conclusionis patet, quia aliter sequeretur quod nec posset mereri nec demereri committendo circa quodcumque obiectum malum realiter et dictatum a ratione recta esse tale. Quod probatur: quia accipio aliquod tale obiectum, gratia exempli quod obiectum peccati mortalis, puta colere deos alienos malum est. Ponamus igitur quod intellectus dictet hoc esse malum, quia tunc est malum realiter et apparenter. Quia hoc solum voco realiter vel apparenter bonum vel malum quod iudicatur ab intellectu bonum vel malum. Et si iudicetur ab intellectu recto non errante esse tale, tunc non solum est apparenter bonum vel malum sed realiter, quia tunc intellectus dictat sicut est in re. Si autem iudicetur ab intellectu errante, tunc est solum bonum vel malum apparenter et non realiter”. *Ibid*, 443-444: “Hoc suppositio, quaero tunc utrum voluntas possit velle hoc malum ‘colere deos alienos’ dictatum tale ab intellectu vel non. Si sic, habetur propositum quod voluntas potest velle malum quod est malum realiter

posterior, se suele citar a Ockham como el primer pionero en la negación de la sentencia común.

Un contemporáneo y hermano de Ockham, Richard Kilvington (1302-1361), también argumentará que la voluntad humana, a diferencia de la divina, puede referirse intencionadamente al bien y al mal. Propone el siguiente experimento mental: un hombre que conoce y posee la virtud de la liberalidad podría realizar voluntariamente tanto un acto público de prodigalidad como un acto oculto de avaricia, ya sea para evitar el juicio de los demás - salvaguardando su propia reputación - o con el fin de poner a prueba la libertad de la voluntad (*experiendum libertas voluntatis*) o para poseer una mejor operación intrínseca mediante un acto de superabundancia excesiva y falta de liberalidad²⁸. Según Kilvington, el hombre realizaría a sabiendas un acto malvado; pero, mirándolo bien, su fin no sería el mal como tal, sino una de esas tres razones propuestas por el franciscano inglés en su ejemplo. No puede decirse, pues, que Kilvington sea un verdadero negador de la sentencia común; sin embargo, la idea de que se puede querer el mal como mal para probar la propia libertad goza de cierta reputación. El dominico Robert Holcot (1290-1349), señala que tal argumento es característico de algunos modernos, aunque no lo comparte²⁹. El franciscano Adam Wodeham (1295-1358) también utilizará en otros contextos la misma argumentación³⁰ que encontraremos discutida y utilizada hasta al menos el siglo

et apparenter et nullo modo bonum primo modo acceptum. Si non potest velle hoc malum sic dictatum, igitur voluntas numquam potest peccare circa istud obiectum peccato commissionis, quia non peccaret tali peccato nisi volendo oppositum illius quod dictat recta ratio circa praedictum obiectum. Quia in volendo illud quod est dictatum a recta ratione esse volendum non peccat, immo magis meretur. Igitur si voluntas potest peccare peccato commissionis circa illud obiectum, hoc erit volendo illud quod est dictatum a recta ratione malum. Ergo non potest velle tale malum sic dictatum, non potest peccare peccato commissionis”.

28 Richard Kilvington O.F.M., *Quaestiones super libros Ethicorum. A Critical Edition with an Introduction*, q. 2, det. quaest., ed. por M. Michałowska (Leiden: Brill, 2016), 108,10-17: “[...] ad corruptionem virtutis in suo subiecto requiruntur voluntas et liberum arbitrium, quae simul stant cum operationibus defectus vel superabundantiae; igitur aliquis virtuosus voluntarie et libere intendendo virtutem posset libere et voluntarie in casu operari opera prodigalitatis et illiberalitatis, et in aliis, sicut in dissimulando ne videatur ab hominibus vel experiendo libertatem voluntatis de qua alias erit sermo vel habendo operationem intrinsecam meliorem actu superabundantiae et defectus”.

29 Robertus Holcot (Holcot) O.P., *Determinationes*, q. 9, a. 2..., N: “Contra haec dicta videtur secundum imaginationem quorundam modernorum quod sufficit ad rationem volendi pro causa cur quod voluntas vult experiri propriam libertatem. Unde dicunt quod voluntas potest velle miseriam et damnationem perpetuam, si ponat se ad experiendum propriam libertatem. Et si arguitur quod voluntas nihil potest velle nisi sub ratione boni alicuius delectabilis utilis vel honesti, dicunt quod hae divisio de bono non est sufficiens nisi quantum ad voluntatem ordinatam. Sed voluntas deordinata qua vult se ponere ad volendum quicquid illud sit; eo ipso quod appetitur; eo ipso est bonum. Et sic miseria vel poena summa est bonum si appetatur, quia eo ipso quod aliquid appetitur, eo ipso est bonum”.

30 Nos limitamos a señalar las referencias. Sobre la posibilidad de suspender el acto de amor a Dios en la visión beatífica: Adam Goddam (de Wodeham) O.F.M., *Super quattuor libros Sententiarum*, I, d. 1, q. 10 (Parisiis: Jean Barbier - Jean Grajon - Jean Petit, 1512), fo. 30va: “Ad primum dicitur quod cum tali

XVI.

Señalando el error inherente al razonamiento de Kilvington está, por ejemplo, el maestro secular Marsilius de Inghen (+ 1396). Aunque rechaza la opinión de que la voluntad puede querer el mal como mal, cree que la voluntad puede querer la falta (*defectus*) de bien presente en el acto malo, para probar su libertad. Sin embargo, la finalidad de ese querer no es la deformación del pecado como tal, sino un bien, a saber, la libertad de la voluntad, aunque puesta a prueba más allá de sus posibilidades³¹.

III. LA *OPINIO NEOTERICA* EN EL SIGLO XVI

Las tesis de Ockham y Kilvington, probablemente también por mediación de Holcot y Wodeham, reaparecieron en la primera mitad del siglo XVI en la Universidad de París. Philip Melanchthon y Domingo de Soto, en bandos religiosos enfrentados, denunciaron la difusión de una opinión que creían erróneamente moderna (*opinio neoterica*) y que atribuían al teólogo escocés John Mair (o Major), activo en la Universidad de París³².

apprehensione bene staret quod anima vellet experiri libertatem suam et etiam aliquid aliud potest occurrere cui placeret adherere ad horam. Verum est tamen quod voluntas non potest nolle bonum praecise isto modo apprehensum”. Sobre la posibilidad de querer un bien menor descuidando un bien mayor: véase, fo. 32va: “Ad quartum dicendum quod consequens est verum in casu possibili. Verum est tamen quod si apprehenderetur amabile aliquod sub dupla circumstantia meliori et minus bona coeteris paribus non posset sine causa et sine aliquo cur velle ipsum circumstantia minus bona non volendo ipsum sub circumstantia meliori aeque delectabili vel delectari, sed habito aliquo cur unde posset puta quod vult experiri suam libertatem vel conditio melior habet displicibile aliquod annexum quod non circumstantia minus bona vel aliquid huiusmodi”.

31 Marsilius de Inghen, *Quaestiones super quattuor libros Sententiarum*, II, q. 16, a. 5, ..., fo. 285ra: “Respondetur quod capiendi ens large, prout deformitas peccati vocatur ens, antecedens et consequens similiter quia voluntas potest velle deformitatem peccati, in qua nulla est ratio boni nec hoc est contra conclusionem, quia licet in peccato non sit ratio boni; tamen voluntas potest in eo sibi formare rationem boni et secundum hac velle illam deformitatem, potest enim velle experiri suam libertatem volendo deformitatem peccati vel querere phamam in malo, sicut peccatores excessivi manent in hominum memoria vel aliquid tale”.

32 Philipp Melanchthon, *Commentarius de anima* (Parisiis: apud Christianum Wechelum, 1540), 265: “Primum autem repudio opinionem recentium quorundam, qui negant bonum esse obiectum voluntatis in appetendo et contendunt voluntatem, vere et sine simulatione velle posse malum, nulla ratione boni. Habeo eruditas causas cur hoc somnium rejiciam. Etsi est aliqua voluntatis libertas, tamen sic ordinata est, ut velit bonum. Hoc si quis non admittit, evertet totam rationem finium: nec magis causa erit, cur voluntas acquiescat in Deo, quam in tauro Phalaridis”; Domingo de Soto O.P., *Commentarius in quartum Sententiarum*, d. 49, q. 2, a. 1 (Salmanticae: excudebat Andrea a Portonarijs, S.C.M. Typographus, 1560), II, 587a: “Inclinatio naturalis voluntatis est ad bonum quo satiare eam possit. Secundo, sic planis explicatur. Obiectum proprium voluntatis est bonum. Itaque, sicut intellectus non potest alicui assentiri nisi appareat ei verum [...], ita et voluntas nullam valet rem appetere, aut amare nisi ei offeratur sub ratione boni, atque adeo nec potest quidpiam nolle et respuere, nisi sub aliqua ratione mali. Veluti intellectus, nulli potest propositioni dissentiri

De hecho, en su *Comentario a las Sentencias*, Mair sostiene que “no es improbable” que la voluntad pueda desear el mal y la infelicidad, aunque no de forma absoluta, con la intención de experimentar su propia libertad³³. Retomando la distinción medieval entre el apetito natural y el racional (o libre) de la voluntad, sostiene que la voluntad, en virtud de su propia libertad, puede orientarse hacia el mal en tanto que mal³⁴. Sin embargo, el objeto propio del apetito natural es el bien trascendental³⁵. La voluntad como norma (*regulariter*) no se refiere intencionadamente al mal, porque se dirige naturalmente al bien. Sin embargo, la libertad en su plenitud y exuberancia (*foecunditas*) puede ponerse a prueba transgrediendo la regla y volviéndose al mal como mal³⁶.

Al mismo tiempo que la enseñanza de John Mair, el teólogo - Clasificación por disciplina, Derecho (<https://spi.csic.es/indicadores/prestigio-editorial/prestigio-editorial-clasificacion-disciplinas-2022/2022-prestigio-editorial-clasificacion-disciplinas-derecho>): Editoriales Españolas. Aranzadi, posición 2, ICEE 603. Q1

- Clasificación general (<https://spi.csic.es/indicadores/prestigio-editorial/2022-clasificacion-general>): Editoriales Españolas. Aranzadi, posición

nisi appareat ei falsa. In beatitudine autem sub illa ratione generali cognita nulla apparet ratio mali: ergo neque, potest voluntas eam odisse aut nolle”.

33 Joannes Maioris, *In quartum Sententiarum*, d. 49, q. 7 (Parisiis: Josse Bade, 1516), fo. 365va: “Secunda conclusio problematica. Probabile est quod voluntas non potest nolle beatitudinem formalem in universali. Probat haec conclusio. Nemo potest velle illud in quo nulla est ratio boni ergo nec nolle illud in quo nulla est ratio mali. [...] antecedens ostenditur per beatum Dionysium IV *De divinis nominibus* dicentem quod nullus operatur ad malum aspiciens et primi *Ethicorum* propositio dicitur omnia bonum appetunt, hoc est: solum bonum verum vel bonum apparens est obiectum voluntatis in volendo. [...] Potest tamen quis non improbabiler tenere oppositum istius conclusionis: dicendo quod voluntas ad experiendam suam libertatem potest hanc beatitudinem sic apprehensam nolle et malum velle ad capiendum experimentum libertatis suae et ad beatum Dionysium dicatur nemo operatur ad malum aspiciens, hoc est solum figendo aspectu ad malitiam, modo iste habet aliud motivum, scilicet libertatis experiendae. Dixi (non improbabiler) quia sic dicentem nemo potest convincere oppositum tamen est communius”.

34 Joannes Maioris, *In secundum Sententiarum*, d. 43, q. 1 (Parisiis: Jean Petit – Josse Bade, 1510), 90va-vb: “[...] nego antecedens bonum verum vel apparens est obiectum voluntatis. Secundo probabile est quod voluntas potest velle malum sub ratione mali”; Joannes Maioris, *In Ethicorum Aristotelis* (Parisiis: Josse Bade, 1530), fo. 39: “Secunda propositio: malum potest esse obiectum voluntatis in prosecutione, hoc est volendo. Patet, quando est adulterinum et sophisticum bonum, ut aliena coniunx circa libidinosum actum”; Joannes Maioris, *In Ethicorum Aristotelis*, ..., fo. 39: Quarta propositio: malum voluntas potest velle in quo nulla ratio boni est ostensa. Patet, voluntas potest velle obiectum in quo non est ostensa ratio boni vel mali, ex libertatis plenitudine. Socrates enim de hoc malo notitiam habere potest per quam nec bonitas nec malitia huius rei ei ostenditur, quare potest id tunc velle. [...]”.

35 Joannes Maioris, *In secundum Sententiarum*, d. 43, q. 1, ..., fo. 139ra: “Ens et bonum convertuntur quod esse sit bonum patet. Appetitus naturalis est ad bonum modo omnia appetunt esse, primo *Physicorum* et bonum omnia appetunt, primo *Ethicorum*”.

36 Véase *supra*, nota 33.

2, ICEE General 760. Q1. de Hangest también plantea algunas tesis similares a las de John Mair, pero de forma más radical. Según el teólogo francés, la voluntad puede querer el mal como mal y rechazar (*nolle*) el bien como bien. Además, sostiene la tesis, por la que se hará famoso, de que el objeto formal de la voluntad es indiferente al mal y al bien³⁷.

El presupuesto de estas tesis es la autonomía radical de la voluntad respecto a lo que el intelecto le propone. El intelecto aconseja a la voluntad, de lo contrario la voluntad sería ciega, pero no determina la elección.³⁸ El libre albedrío, de hecho, es la propia libertad de la voluntad³⁹. A esta doctrina, típica de la tradición voluntarista, hay que añadir la convicción nominalista de que la bondad no es una propiedad ontológica de los entes, sino que se atribuye a algo por el acto de voluntad del sujeto⁴⁰.

Al igual que Mair, de Hangest sostiene que la sentencia común sólo es verdadera *regulariter* y de *potentia voluntatis ordinata*; aunque, gracias a la plenitud de la libertad y de la *potentia voluntatis absoluta*, es posible transgredirla y querer incluso lo que parece ser malo. Las autoridades, como las de Agustín y Pseudo Dionisio Areopagita, que parecen apoyar claramente la sentencia común, deben interpretarse en el sentido del poder ordenado de la

37 Hieronymus ad Hangesto, *Moralia* (Parisiis: Jean Petit, 1539), (la ed. 1519), fo. 9va: "Est pariter boni et mali et neutraliter ostensi tam scilicet prosecutione quam fuga. Velle quidem potest impossibile et nolle possibile, velle malum et nolle bonum non aliter ostensum: sicque omnis obiecti cognitio ad volitionem sufficiens ad nolitionem sufficit et contra"; Hieronymus ad Hangesto, *Introductorium morale* (Parisiis: Nicholas Crepin, 1524), fo. 2ra-rb: "Communissimum liberii arbitrii obiectum est ens ita igitur quod voluntas libertate eius absoluta est boni mali et neutraliter ostensi. Est enim idem cognitivae et suae appetitivae obiectum. Ipsi autem intellectus commune obiectum est ens, igitur et voluntatis".

38 Hieronymus ad Hangesto, *Moralia*, ..., fo. 1v: "Nihil est volitum nisi praecognitum. [V]oluntas est in suis operationibus caeca [...] voluntatis illuminator atque consul est intellectus, ipsa namque nullum prosequitur aut refugit obiectum nisi ei ab intellectu ostensum. Intellectum autem ostendere voluntati obiectum aliquod esse prosequendum aut fugiendum, est intellectum iudicare illud esse tale vel saltem apprehendere". Sobre la ceguera de la voluntad, véase, Hieronymus ad Hangesto, *Introductorium morale*, ..., fo. 1va: "Absque usu intellectus non est pro tunc virtutis aut viciis operatio. Patet: non est pro tunc liberi arbitrii usus cum voluntas sit coeca"; Hieronymus ad Hangesto, *Introductorium morale*, ..., fo. 1vb: "nihilque volitum nisi praecognitum, quemadmodum enim appetitus sensitivus suum nequit elicere actum absque obiecti cognitione, sic neque rationalis qui dicitur voluntas. Hinc dicta est in suis operationibus coeca".

39 Hieronymus ad Hangesto, *Introductorium morale*, ..., fo. 3rb: "Hoc nomen liberum arbitrium duo importat, scilicet voluntatem per hanc particulam liberum et actum intellectus per hanc particulam arbitrium: nam proprie arbitrium est intellectus iudicium. Veruntamen capitur hic arbitrium non pro actu intellectus, sed pro voluntate actu intellectivo directa"; Hieronymus ad Hangesto, *Moralia*, ..., fo. 11ra: "nobilissima animae proprietas est libertas quae voluntati competit non intellectui ut tali, tum etiam quod intellectus voluntatem dirigit istud est per modum famulantis dominae suae quae est minus nobilis conditio, quam dominari".

40 Hieronymus ad Hangesto, *Moralia*, ..., fo. 1va-vb: "de voluntate, de qua est commune dogma obiectum voluntati esse conveniens vel disconveniens non ex natura rei, sed quia ab ea volitum vel nolitum".

voluntad⁴¹. La aplicación del par de *potentia ordinata* y *potentia absoluta* a la voluntad humana ya estaba presente en el profesor secular escocés Henry Harclay, alumno de Duns Escoto y probablemente maestro de Guillermo de Ockham: según Harclay, el beato por poder próximo (*potentia propinqua*), apoyado por la necesaria intervención de la gracia de Dios, no puede querer pecar, aunque sí puede hacerlo por *potentia absoluta*⁴².

En los mismos años que Mair y de Hangest, Gervasius Wain, amigo de Erasmo de Róterdam y seguidor de las doctrinas de Ockham, también niega la sentencia común. Citando a Ockham, sostiene que la voluntad puede querer el mal como mal, pero sólo a condición de que el término *bonum* se entienda según la tripartición aristotélica (honesto, agradable, útil) y que la voluntad se considere como sinónimo de apetito racional y no de apetito natural⁴³. En efecto, como también sostenía su contemporáneo Mair, el apetito natural está determinado hacia el bien trascendental o metafísico; por tanto, sería absurdo preguntarse si la voluntad puede querer lo que es indeseable⁴⁴.

41 Sobre la tesis de Agustín y Pseudo Dionisio Areopagita: Hieronymus ad Hangesto, *Moralia*, ..., fo. 10ra-rb: "Et ad auctoritate nemo male agit ad malum respiciens et in hoc omnis malus ignorans. Hinc Augustinus libro quaestionum quod recitatur XV, q. 1, cap. merito. Si diligenter inspiciatur forte ipsum peccare nemo velit sed propter aliud quod vult peccat omnes quippe homines qui scientes faciunt quod non licet, vellet licere facere usque adeo ipsum peccare nemo appaet propter hoc ipsum sed propter illud quod ex eo sequitur. Ex hoc videtur innuere Augustinus voluntatem non velle aliquid nisi sub ratione boni apparentiae, honesti aut utilis vel delectabilis". Sobre la interpretación de de Hangest: *Ibid.*, fo. 10ra-rb: "Respondeo similes auctoritates esse intelligendas regulariter et de potentia voluntatis ordinata, secus de potentia eius absoluta qua vult uti suae libertatis plenitudine". Hieronymus ad Hangesto, *Introductorium morale*, ..., fo. 2rb: "Praeterea solam boni agendi notitiam habens potest contra conicientiam agere nolendo. Illud potest igitur nolle bonum ostensum duntaxat bonum. Contrariae auctoritates intelligendae sunt de regulari voluntatis obiecto, secus autem absoluta eius facultate".

42 Henricus Harcleius, *Quaestiones ordinariae I-XIV*, ed. por Mark G. Henninger (Oxford: Oxford University Press, 2008), 316,54: "[...] concedo voluntas ex libertate potest suspendere actum volutionis finis. Et tu dicis: libera est adhuc in patria, concedo. Et tu arguis: in patria non potest actum suspendere, quia tunc posset peccare, et cetera. Respondeo: concedo quantum est a parte sui posset peccare, sed Deus manenet eam ne peccaret et in hoc consistit praemium suum. Unde de potentia propinqua peccare non potest et tamen de potentia absoluta voluntatis potest [...]. Et tamen ista impotentia peccandi in homo, quae impotentia est accidentalit et extrinseca, non tollit libertatem arbitrii, immo ista cadit sub electione. [...] [E]x natura sua semper manet libera voluntate contradictionis ad unam partem vel ad alia".

43 Gervasius Wain, *Tractatus noticiarum [et] Quaestiones in libros posteriorum resolutionum philosophi* (Parisiis: Nicolas Des Prez per Conrad Resch, 1519), fo. o2ra: "[...] ex libertate voluntatis provenit quod obiectum dato quod non sit ostensum sub ratione convenientis potest diligi a voluntate et etiam non ostensum sub ratione disconvenientis potest odiri. Immo conformiter ad Ocham dico quod voluntas potest velle quod nec est bonum realiter nec apparenter. Et nolle bonum quod nec est malum realiter nec apparenter. Et quando dicitur quod bonum est obiectum voluntatis capitur ly bonum pro bono methaphysice puta pro omni ente quamadmodum capimus quando dicimus verum esse obiectum intellectus. Ocham tamen alteri. Uno modo ut dividitur in honestum et delectabile. Et illo modo voluntas potest velle malum quod nec est bonum realiter nec apparenter".

44 Gervasius Wain, *Tractatus noticiarum [et] Quaestiones in libros posteriorum resolutionum*

Excepto que Wain también parece introducir una segunda tendencia natural de la voluntad, cuando escribe que la voluntad no está determinada hacia un objeto particular (*indeterminata ad unum*) y es indiferente a los objetos contrarios, hacia los cuales está naturalmente (*naturaliter*) inclinada⁴⁵. El verdadero apetito natural del libre albedrío consistiría así en esa indiferencia hacia los opuestos en la que Ockham había fundado su modelo de libertad.

IV. LA LECTURA DE DUNS ESCOTO CONTRA LA SENTENCIA COMÚN: ALGUNOS FRANCISCANOS DEL SIGLO XVII

En el siglo XVII, los más importantes negadores de la sentencia común parecen ser los franciscanos escotistas. Entre ellos consideraremos los casos de Filippo Fabri y de Juan Iribarne y Uraburu.

Filippo Fabri escribe que alrededor de la sentencia común hay una *vulgatissima dubitatio*. Cree que Escoto, seguido por Ockham y Mair, es un negador de la sentencia común⁴⁶. Retomando la doctrina de Escoto sobre el doble amor, afirma que el axioma agustiniano de que todos los hombres desean la beatitud es cierto en el caso del amor de concupiscencia, pero no en el caso del amor de amistad. Dado que el amor de concupiscencia coincide con el apetito natural por el propio bien subjetivo y la autoconservación, es evidente que, desde este punto de vista, la voluntad nunca puede querer el mal como mal⁴⁷.

philosophi, ..., fo. o2ra-rb: “Alio modo capitur bonum ut idem est quod volitum vel accipitur pro omni illo quod est volibile. Et illo modo capiendi voluntas non potest velle nisi bonum, nec nolle aliquid nisi malum, quia idem est bonum sicut volitum et volibile. Malum nolitum et nolibile. Modo implicat contradictionem quod voluntas velit aliquid nisi volitum vel volibile”.

45 Gervasius Wain, *Tractatus noticiarum [et] Quaestiones in libros posteriorum resolutionum philosophi, ...*, fo. o4ra: “[...] voluntas non potest cogi coactione opposita naturali. [...] Prima conclusio probatur. Primo sic. Omnis potentia quae potest violentiam pati est determinata ad unum. Sed voluntas non determinata ad unum. Sed voluntas non potest violentiam pati. Consequentia est clara. Maior declaratur. Potentia illa dicitur indeterminata ad unum quae indifferens est ad utrumque oppositorum et naturaliter in utrumque est inclinata”.

46 Philippus Faber O.F.M.Conv., *Disputationes theologicae* (Venetiis: Ex Officina Bartholomaei Ginami, 1618), 79b: “An voluntas possit velle malum sub ratione mali [...]. Est vulgatissima dubitatio, quae praesertim excitatur, vel saltem tangitur a Scoto in hac q. 4 in responsione ad 4, pro D. Th. e in secundo dist. 43, q. 2 et in 4, dist. 49, q. 10, ar. 2 fere in fine, an voluntas possit velle malum sub ratione mali, et odire bonum sub ratione boni; ad quam multi respondent, Scot. sustinere partem affirmativam, atque eum fuisse authorem huius opinionis, quem postea sequuti sint Nominales, ut Okam in 3, q. 13, ad 3, dubium. Maior in 2, dist. 28, q. 1 ad primum et multi alij”.

47 Philippus Faber O.F.M.Conv., *Disputationes theologicae, ...*, 80a: “[...] hoc axioma omnes volunt beatitudinem potest intelligi, vel de amore amicitiae, vel de amore concupiscentiae. Verum est illud axioma

Por el contrario, la voluntad puede querer el mal como un mal por amor de amistad. El referente de tal amor, como ya se ha dicho, es el objeto en sí mismo considerado, independientemente de su relación con alguna consecuencia perjudicial para el sujeto que lo elige. La voluntad humana podría *ex sua libertate* querer la inexistencia de Dios, es decir, el mal supremo, sin tener en cuenta el daño que esto causaría⁴⁸.

Iribarne y Uraburu plantea tesis muy similares a las de Fabri. Según Iribarne, es muy probable (*valde probable*) que, según Escoto, la voluntad pueda, por un acto de “voluntad de amistad positiva”, aceptar lo que es inconveniente y, por tanto, malo bajo el aspecto del mal⁴⁹. De hecho, en la naturaleza de la voluntad no hay ningún obstáculo intrínseco para ese querer. Si existiera un acto intrínseco de rechazo en la voluntad hacia el mal en tanto que mal, tal que impidiera cualquier voluntad positiva, sería un rechazo real hacia el mal. Pero, entonces, también se podría admitir la presencia en la voluntad de una voluntad opuesta a ese rechazo intrínseco a él. En ambos casos, la voluntad estaría determinada (y no libre) hacia estos actos y perdería la posibilidad de merecer o demeritar. Iribarne y Uraburu cita en este punto aquel lugar de las obras de Ockham donde el franciscano inglés sostiene que si la voluntad no pudiera querer el mal como mal no podría merecer o demeritar⁵⁰.

de amore concupiscentiae, falsum de amore amicitiae, ex quo deducitur voluntatem nostram quicquid vult velle sub ratione boni, esse verum de voluntate concupiscentiae, at loquendo de amore amicitiae potest velle aliquid malum sub ratione mali. Prima pars probatur, quia omnis voluntas, sive ordinata. Prima pars probatur, quia omnis voluntas, sive ordinata, sive inordinata, habet voluntatem concupiscentiae qua vult sibi bonum, ut sufficiens sibi; concupiscentia enim illa fundatur in appetitu naturali. Unde cum omnes res appetant naturaliter bonum proprium, et propriam conservationem, non possunt non velle sibi bonum, et non odire, et fugere malum sibi; et hoc modo intelligitur illud axioma. Omnia appetunt bonum, et quicquid voluntas vult, vult sub ratione boni, et quicquid fugit, et non vult, fugit, et non vult sub ratione mali”.

48 Philippus Faber O.F.M.Conv., *Disputationes theologicae*, ..., 80a: “Secunda pars vero probatur, quia amare aliquid amore amicitiae est velle illi bonum propter se, non autem quatenus illa bonitas redundat in volentem, at non est certum, voluntatem inordinatam sic velle necessario beatitudinem, si propter se, idest actum illum beatificum esse in se immo videtur clarum esse, voluntatem inordinatam, ut demonum, et damnatorum nolle esse actum illum beatitudinis in se; ex eo enim quod cognoscunt, illam beatitudinem non esse illis bonum, sed aliis, videntur posse velle illam non esse, absolute; et hoc eodem modo videntur posse velle Deum non esse, absolute; et hoc eodem modo videntur posse velle Deum non esse, licet ex non esse Dei nulla eis obveniret bonitas, vel delectatio, immo aliquid viator perversissimus videtur sic posse nolle esse Deum, et odire Deum”; Philippus Faber O.F.M.Conv., *Disputationes theologicae*, ..., 80b: “[...] voluntas [...] ex libertate sua potest malum, quod aperte cognoscit esse malum praefigere sibi pro bono, et fine, et ut talem velle illud, licet non habeat rationem aliquam boni”.

49 Ioannes Iribarne et Uraburu O.F.M.Obs., *Tractatus de actibus humanis*, disp. XI, sec. I, ..., 119b: “[...] dico primo: valde probabile esse iuxta mentem Doctoris *velle positivo amicitiae* posse voluntatem acceptare inconveniens, seu malum sub ratione mali. Hanc conclusionem probat Scotus in I, d. 1, q. 4, § *ad argumenta pro opinione*”.

50 *Ibidem*: “Si voluntas non posset habere hunc amorem amicitiae terminatum ad malum sub ratione

El uso de Ockham por parte de Iribarne y Uraburu parece mostrar una conciencia de distancia respecto a la posición de Duns Escoto. El franciscano menor observante, en efecto, recuerda que en el libro IV del *Comentario a las Sentencias*, d. 49, Escoto había sostenido que una voluntad que tiene por objeto el mal en cuanto mal implica una contradicción, y sería como pretender ver un sonido⁵¹. Sin embargo, según Iribarne y Uraburu este símil no es correcto, porque en el caso del mal no hay contradicción con la voluntad. En efecto, el ser humano peca en la medida en que su voluntad quiere positivamente el mal, no sólo bajo el aspecto del placer o de la conveniencia, sino precisamente bajo el aspecto del mal conocido y sin ignorancia invencible⁵².

V. CONCLUSIONES

Profundizar en la historia de la negación de la sentencia común permite captar la constitución, entre la Edad Media y la Edad Moderna, de un concepto de voluntad absolutamente puro e indiferente, capaz de ir más allá y, en definitiva, de negar cualquier posible coacción o relación puesta ante el sujeto. Algunas de las tesis de Duns Escoto y de algunos de sus alumnos, entre ellos Harclay y sobre todo Ockham, sentaron las bases de una radicalización de la libertad de la voluntad – extendida explícitamente al mal bajo el aspecto del mal – que estalló en la Universidad de París en el siglo XVI gracias a los maestros Mair, Angest y Wain. Por último, las ambigüedades presentes en los textos de Duns Escoto dejaron abierta la posibilidad de desarrollos similares e igualmente radicales como los de los franciscanos del siglo XVII Filippo Fabri y Juan

mali, maxime, quia necessario in se habet aliquid cui repugnat illud velle; atqui non habet; ergo. Minorem probat; quia si haberet, proculdubio esset actuale nolle obiecti inconvenientis, seu mali necessario insitum voluntati; atqui nullum eius modi nolle necessario inest ei; ergo impune poterit inesse oppositum velle terminatum ad malum sub ratione mali. Hanc etiam conclusionem tenet Ocham in 3, q. 13, ad tertium dubium litera 51”.

51 Ioannes Iribarne et Uraburu O.F.M.Obs., *Tractatus de actibus humanis*, ..., 119b-120a: “Sed respondet Scotus in additionibus ibi adhibitis, et in 4, dist. 49, q. 9, ipsammet voluntatem repugnare illi actuali velle; quia inquit ipsa voluntas non est capax nisi velle, et nolle possibilis; velle autem terminatum ad malum sub ratione mali, includit contradictionem, quia istud non est obiectum possibile huius actus; ut verbi gratia, videre sonum includit contradictionem, et respect actus, et obiecti”.

52 Ioannes Iribarne et Uraburu O.F.M.Obs., *Tractatus de actibus humanis*, ..., 120a: “Sed re vera, similitudo allata non tener: quin potius est dispar omnino ratio; quia sono absolute, et simpliciter repugnat esse obiectum, tam visus, quam visionis; malo autem non implicat, immo consonat obiectum esse tum voluntatis, tum volitionis; quoties namque homo peccat, toties eius voluntas acceptat malum actu positive, non solum sub ratione boni commodi, vel delectabilis, sed etiam sub ratione mali vere cogniti; vel saltem non invicibiliter ignorati. [...] Ex quo manifeste apparet; voluntatem nostram vere esse capacem alicuius velle terminati ad malum sub ratione mali cognitum: visus autem non est capax visionis terminatae ad sonum, ut patet experientia”.

Iribarne y Uraburu, que trataron de dar coherencia a los textos de Escoto aprovechando la enseñanza de Ockham.

En dicha tradición de pensamiento el apetito natural del bien trascendente se convierte en esclavo de la concupiscencia y se reduce a una tendencia ciega hacia la ventaja subjetiva y la autoconservación, mientras que el apetito racional es exaltado, único protagonista, en positivo o en negativo, de la acción moral. Ese libre albedrío es radicalmente negativo, en el sentido de que parece capaz de realizarse, aunque paradójicamente, sólo en la posibilidad de transgredir, engañándose a sí mismo al creer que está más allá del bien y del mal. Sin embargo, los negadores de la sentencia común no ven que, querer el mal como mal es algo imposible. En efecto, tal voluntad tiene por objeto algo que todavía aparece bajo el aspecto del bien, a saber, la exaltación de la libertad en su absolutismo⁵³.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alliney, Guido. “‘Velle malum sub ratione mali’: Duns Scoto e la banalità del male”. En *Etica & Politica* 4 (2002): 393-415.
- Alliney, Guido. “‘Velle malum sub ratione mali’. Tommaso d’Aquino, Giovanni Duns Scoto e le radici della modernità. En *L’essere che è, l’essere che accade. Percorsi teoretici in filosofia morale in onore di Francesco Totaro*, ed. por Carla Danani et al., 385-394. Milano: Vita e Pensiero, 2014.
- Aquino, Thomas. *Opera omnia*, (ed. Leonina). Romae: Ex Typographia Polyglotta, 1889-1906.
- Augustinus Hipponensis. *Confessiones libri tredicim* (ed. L. Verheijen). Turnholti: Brepols, 1981.
- Augustinus Hipponensis. *De vera religione liber unus*, CCSL, vol. XXXII, (ed. K.D. Daur-J. Martin). Turnholti: Brepols, 1962.
- Augustinus Hipponensis, *Contra Iulianum haeresis Pelagianae defensorem libri sex*, Migne PL 44.
- Balic, Carol. “De Collationibus Ioannis Duns Scoti Doctoris subtilis ac mariani”. En *Bogoslovni Vestnik* 9 (1929): 185-219.

53 Existe, pues, un aspecto de continuidad entre una cierta Modernidad y ciertas tendencias teológicas presentes en la Baja Edad Media, pero la discusión queda abierta. Véase al respecto, por ejemplo, el análisis del debate Lowith-Blumenberg realizado en Francisco León Florido, “El debate sobre la modernidad de la filosofía medieval”, *Cauriensia. Revista anual de ciencias eclesiásticas* 12 (2017): 467-489.

- Bonansea, Bernardino. *L'uomo e Dio nel pensiero di Duns Scoto*. Milano: Jaca Book, 1991.
- Braekman, Valentin. "Ockham et la possibilité de vouloir le mal sub ratione mali". En *La volontarietà dell'azione tra Antichità e Medioevo*, ed. por Fulvia De Luise-Irene Zavatiero, 569-597. Trento: Università degli Studi di Trento, 2019.
- Cantuariensis, Anselmus. *Opera omnia*, (ed. por Franciscus Salesius Schmitt) Edinburgh: apud Thomam Nelson et filios, 1946.
- Chalmers, William (lat. *Guilelmus Camerarius*). *Selectae disputationes philosophicae*. Parisiis: Apud Carolum Chappellain, 1630.
- Duns Scotus, Ioannes. *Opera omnia*, vol. II (ed. por C. Balić et al). Civitas Vaticana: Typis Vaticanis, 1950.
- Duns Scotus, Ioannes. *Opera philosophica*. St. Bonaventure - N.Y.: The Franciscan Institute - St. Bonaventure University, 1997.
- Duns Scotus, Ioannes. *Opera omnia*, vol. VIII (ed. por Barnaba Hechich et al.). Civitas Vaticana: Typis Vaticanis, 2001.
- Duns Scotus, Ioannes. *Quodlibetum*, (edición crítica ed. por Timothy Noone - Henry Francie Roberts). En *Theological Quodlibeta in the Middle Ages: The Fourteenth Century*, ed. por Chris Schabel. Leiden: Brill, 2007.
- Duns Scotus, Ioannes. *Opera omnia*, vol. XIV (ed. por Barnaba Hechich et al.). Civitas Vaticana: Typis Vaticanis, 2013.
- Faber, Philippus. *Disputationes theologicae*. Venetiis: Ex Officina Bartholomaei Ginami, 1618.
- Fiore, Giammarco. *Velle malum sub ratione mali. Sinderesi e coscienza nel pensiero etico di Giovanni Duns Scoto*. Roma: Antonianum, 2022.
- Goddam (de Wodeham), Adam. *Super quattuor libros Sententiarum*. Parisiis: Jean Barbier – Jean Grajon - Jean Petit, 1512.
- Hangesto, Hieronymus ad. *Moralia*. Parisiis: Jean Petit, 1539.
- Hangesto, Hieronymus ad. *Introductorium morale*. Parisiis: Nicholas Crepin, 1524.
- Harcleius, Henricus. *Quaestiones ordinariae* (ed. por Mark G. Henninger). Oxford: Oxford University Press, 2008.
- Hoeres, Walter. *La volontà come perfezione pura in Duns Scoto*. Padova: Liviana editrice, 1976.
- Hoffmann, Tobias. *Free Will and the Rebel Angels in Medieval Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2020.
- Holkot (Holcot), Robertus. *Determinationes*. Frankfurt: Minerva GMBH, 1967.
- Inghen, Marsilius de. *Quaestiones super quattuor libros Sententiarum*. Argentinae: Martinus Flach, 1501.
- Iribarne y Uraburu, Juan. *Tractatus de actibus humanis iuxta mentem Scoti*. Caeseraugustae: In typographica officina Regij nosocomij deiparae de gratia, 1643.

- Kent, Bonnie. *Virtues of the Will: The Transformation of Ethics in the Late Thirteenth Century*. Washington D.C.: Catholic University of American Press, 1995.
- Kent, Bonnie. “Evil in Medieval Philosophy”. *Journal of the History of Philosophy* 45 (2007): 177-205.
- Kent, Bonnie. “Our Inalienable Ability to Sin: Peter Olivi’s Rejection of Asymmetrical Freedom”. *British Journal for the History of Philosophy* 25 (2017): 1073-1092.
- Kilvington, Richard. *Quaestiones super libros Ethicorum. A Critical Edition with an Introduction*, (ed. por M. Michałowska). Leiden: Brill, 2016.
- León Florido, Florido. “El debate sobre la modernidad de la filosofía medieval”. *Cauriensia. Revista anual de ciencias eclesiásticas* 12 (2017): 467-489.
- Maioris, Joannes. *In quartum Sententiarum*. Parisiis: Josse Bade, 1516.
- Maioris, Joannes, *In secundum Sententiarum*. Parisiis: Jean Petit – Josse Bade, 1510.
- Melanchton, Philipp. *Commentarius de anima*. Parisiis: apud Christianum Wechelum, 1540.
- McCord Adams, Marilyn. “Ockham on Will, Nature, and Morality”. En *The Cambridge Companion to Ockham*, ed. por Vincent Spade, 245-272. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Ockham, Guillelmus de. *Opera theologica*, IX (ed. por Joseph C. Wey). New York: St. Bonaventure University, 1980.
- Ockham, Guillelmus de. *Opera theologica* (ed. por Girard I. Etzkorn et al.). New York: St. Bonaventure University, 1984.
- Olivi, Petrus Iohannis. *Quaestiones in secundum librum Sententiarum*, (ed. por Bernard Jansen). Collegium S. Bonaventurae: Quaracchi, 1922.
- Pelster, Franz. “Handschriftliches zur Überlieferung der Quaestiones super libros Metaphysicorum und der Collationes des Duns Scotus, 2. Die Collationes Parisienses und Oxonienses”. *Philosophisches Jahrbuch* 44 (1931): 79-92.
- Pizzo, Giovanni. “‘Malitia’ et ‘odium Dei’ nella dottrina della volontà di Giovanni Duns Scoto”. *Rivista di Filosofia NeoScolastica* 81 (1989): 393-415.
- Putallaz, Francis-Xavier. *Insolente liberté. Controverses et condamnations au XIIIe siècle*. Fribourg-Paris: Éditions universitaires-Éditions du Cerf, 1995.
- Salas, Juan de. *In primam secundae Divi Thomae*. Barcinonae: Ex officina Gabrielis Grells et Gerardi Dotil, 1607.
- Simoncelli, Damiano. “Legge naturale e bonum commune. Per una rilettura di Tommaso d’Aquino”. *Divus Thomas* 122 (2019): 22-142.
- Soliani, Gian Pietro. *Libertà inquieta. Ricerche su male e volontà tra XIV e XVI secolo*. Napoli-Salerno: Orthotes, 2020.
- Soto, Domingo de. *Commentarius in quartum Sententiarum*. Salmanticae: excudebat Andrea a Portonarijs, S.C.M. Typographus, 1560.

Wain, Gervasius. *Tractatus noticiarum [et] Quaestiones in libros posteriorum resolutionum philosophi*. Parisiis: Nicolas Des Prez per Conrad Resch, 1519.

Gian Pietro Soliani
Universidad Ca' Foscari de Venecia,
Dorsoduro 3484/D, Calle Contarini
30123 Venezia (Italia)
<https://orcid.org/0000-0001-5150-5998>



***REESCRITURAS DE LO NEGATIVO. VARIACIONES EN LAS
MODERNAS TEODICEAS, ENTRE LEIBNIZ Y ROSMINI***

***REWRITINGS OF THE NEGATIVE. VARIATIONS IN MODERN
THEODICIES, FROM LEIBNIZ TO ROSMINI***

ALBERTO PERATONER

Facoltà Teologica del Triveneto – Padova

Recibido: 04/03/2022

Aceptado: 22/06/2022

RESUMEN

La presente contribución se propone investigar las variaciones que se han producido en la elaboración teórica de la teodicea – entendida en sentido clásico como el tratamiento del problema del mal frente a la bondad y la justicia de Dios – en la filosofía moderna, desde Leibniz hasta Rosmini. Para la comprensión de la teodicea leibniziana resulta de importancia fundamental la evolución moderna de la ontología de la posibilidad, en relación con el ser real. El cuadro teórico es ingeniosamente reconsiderado por Rosmini sobre el fondo de su metafísica de las tres formas categoriales del ser, gracias a la cual el filósofo roveretano puede dar mayor solidez a las perspectivas delineadas, superando algunos puntos críticos de la concepción leibniziana.

Palabras clave: teodicea, bondad de Dios, mal, libertad, posibilidad, Leibniz, Rosmini.

ABSTRACT

The present contribution aims to investigate the variations occurred in the theoretical elaboration of theodicy – conceived in the classical sense as the treatment of the problem of evil in the face of the goodness and justice of God – in modern philosophy, from Leibniz to Rosmini. The modern evolution of the ontology of possibility, in relation to actual being, is of fundamental importance for a correct understanding of Leibnizian theodicy. The theoretical framework is ingeniously reconsidered by Rosmini on the background of his metaphysics of the three categorial forms of being, thanks to which the Roveretan philosopher can confer a greater solidity to the outlined perspectives, overcoming some critical aspects of the Leibnizian conception.

Keywords: theodicy, goodness of God, evil, freedom, possibility, Leibniz, Rosmini.

Como es bien sabido, con la obra *Ensayos de Teodicea* de Leibniz, publicada en 1710, se inaugura un género, diversamente cruzado por la filosofía moderna, diversificado, a veces burlado, hasta malentendido y transformado en su sentido con el desplazamiento semántico del término *Teodicea* para designar la *Teología Filosófica* o, también llamada, *Teología Natural*.

Inducido por el *Dictionnaire historique et critique* de Pierre Bayle, publicado en 1697, y en particular por la entrada “Rorarius” sobre el sistema de la armonía preestablecida, y por algunas conversaciones entabladas en 1702 con la princesa Sophie Charlotte, en 1710 Leibniz publicó anónimamente, en Amsterdam, los *Ensayos de Teodicea sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal*¹.

En ellos se aborda la problemática de la existencia del mal frente a la bondad y la justicia de Dios. *Teodicea* es, de hecho, un término acuñado por el propio Leibniz mediante la combinación de los términos griegos *Theós* (Dios) y *dike* (justicia), y significa *Justicia* o, si se prefiere, *Justificación de Dios*.

Más allá de la particularidad del tema, el complejo tratado se expande en

1 Gottfried Wilhelm Leibniz, *Essais de Theodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal* (Amsterdam: I. Troyel, 1710), 2 vol. En esta contribución, citaremos la obra en nuestra propia traducción, asumiendo la edición de referencia *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, ed. por Carl Immanuel Gerhardt, vol. VI (Berlin: Fritter Band, 1885), 21-436 (reimpr. Hildesheim: Georg Olms, 1961).

una articulada reflexión sobre la teología filosófica, ya que el autor la convierte en una mesa de elaboración de una teoría de la continuidad y armonía de la razón y la fe, y la obra se abre con un *Discurso preliminar sobre la conformidad de la fe con la razón*².

Debemos reconocer en esto el motivo que ha provocado ese desplazamiento semántico que ha generado una situación de equívocidad en el empleo del término *teodicea* como sinónimo de *teología natural*³, y que si estrictamente no resulta en modo alguno autorizado por su etimología y por su sentido original, sin embargo no parece del todo inmotivado, representando de hecho una extensión semántica de una propiedad fundamental del discurso leibniziano: la de constituirse, en su núcleo teórico, como una reflexión específicamente filosófica en torno a la cuestión de la existencia del mal en relación con el ser de Dios y su relación creadora con el mundo.

También hay que considerar que esta empresa está relacionada con el proyecto leibniziano de reunificación de las Iglesias cristianas. En efecto, si la dogmática se muestra retraducible en términos de objetividad filosófica, será posible verificar la identidad básica de las tradiciones teológicas elaboradas por las distintas Iglesias y confesiones cristianas y obtener, una vez despejado el campo de malentendidos e incrustaciones históricas, una incontestable plataforma de común entendimiento.

Vemos aquí actuar ese optimismo de la razón que caracteriza al así llamado racionalismo leibniziano y que le empujó a concebir la posibilidad de una codificación lógica capaz de interpretar toda la realidad, un “alfabeto de pensamientos” capaz de reconducir a la forma lógica la complejidad de la experiencia en

2 Sobre la *Teodicea* de Leibniz, véase Gregory Brown, “Compossibility, Harmony, and Perfection in Leibniz”, *The Philosophical Review* 96 (1987): 173-203; José María Ortiz Ibarz, *El origen radical de las cosas. Metafísica leibniziana de la creación*, (Pamplona: Eunsu - Universidad de Navarra, 1988); *Leibniz: Le meilleur des mondes*, ed. por Albert Heinekamp y André Robinet (Stuttgart: F. Steiner Verlag, 1992); Andrea Poma, *Impossibilità e necessità della teodicea: gli “Essais” di Leibniz* (Milano: Mursia, 1995); *Lectures et interprétations des Essais de théodicée de G.W. Leibniz*, ed. por Paul Rateau (Stuttgart: F. Steiner, 2011).

3 Así, por ejemplo, en el tratado de Luis José Pereira, *Theodicea, o la religión natural defendida contra sus enemigos, los antiguos, y nuevos philosophos, con demostraciones metaphysicas que ofrece el systema mechanico, dispuestas con methodo geométrico*, Madrid, Pantaleon Aznar, 1771, pp. 316. La definición que figura en la obra *Elementa philosophica* de Antoine Coste (Lyon: Impr. Jaillet, 1865) parece no captar siquiera la disociación semántica de la etimología también de ella misma allí formulada: «Theodicea, a vocibus graecis θεός-δίκη (causa Dei), definitur scientia eorum quae de Deo naturaliter demonstrari possunt» (t. I, 109). El sentido del término teodicea como sinónimo de teología natural es explícito en el título de obras como los tratados de Josef Hontheim, *Institutiones theodiceae sive theologiae naturalis secundum principia S. Thomae Aquinatis* (Freiburg: Herder, 1893) y *Theodicea sive theologia naturalis in usum scholarum* (Freiburg: Herder, 1926).

todos sus aspectos. El sentido profundo de la *Teodicea* de Leibniz – que constituye la más amplia de sus obras de filosofía sistemática – no es concebible prescindiendo del enciclopedismo ontológico-metafísico al que hay que reconducir la unidad tendencial de su pensamiento, y decimos tendencial porque Leibniz no consiguió completar su propio sistema soldando a la unidad todas las partes, pero permanecen bien visibles en todos sus escritos las líneas de convergencia que tienden a constituir la unidad sistemática de una concepción en su complejo grandiosa.

Y en la luz de la cuestión fundamental de la relación entre la razón y la fe, se animan prácticamente todos los grandes temas de la tradición filosófica y teológica: desde las nociones clásicas elementales de esencia, identidad, materia y forma, causalidad y contingencia, hasta las complejas cuestiones de la teología filosófica en relación con la antropología y la cosmología: desde la providencia y amor de Dios hasta la relación entre la presciencia divina y la libertad humana, entre ésta y la predestinación y la salud. Y todo ello en una visión filosófica que se mide con el *depositum fidei* de la Revelación cristiana, con la intención de redimirlo especulativamente. Y una perspectiva filosófica sobre la Revelación y la reflexión teológica que de ella depende, no puede eludir el problema del mal, que está estrictamente conectado a la comprensión de la creación, porque la cuestión se refiere al sentido de la presencia del mal en el mundo, cuando éste se concibe como traído a la existencia por Dios, cuya perfección implica necesariamente las sumas justicia y bondad⁴.

I. EL MEJOR DE LOS MUNDOS POSIBLES ? ARTICULACIONES FUNDAMENTALES DE LA *TEODICEA* LEIBNIZIANA

En el *Prefacio* de la obra, Leibniz emprende una reflexión sobre el sentido de la verdadera piedad, donde el intelecto y la voluntad se hacen solidarios, para disponer al lector hacia un tratamiento cuya compleja articulación no puede afrontarse sin una inversión ética existencial. Esto muestra una vez más la irreductibilidad del filósofo de Leipzig a la línea del racionalismo post-cartesiano, rígidamente entendido; muestra, en cambio, que pertenece a esa línea de pensamiento que personalmente suelo designar como *modernidad alternativa*, cuyo prototipo es reconocible en Blaise Pascal y, si se quiere, el remoto precursor en Niccolò Cusano: una modernidad que valora la dimensión cualitativa de la ex-

4 Para una perspectiva contextual de la teodicea en la época cartesiana y postcartesiana, véase Sergio Landucci, *La teodicea nell'età cartesiana* (Napoli: Bibliopolis, 1986).

perencia, frente a la tendencia a reducirla al plano cuantitativo, y la salvaguarda de un horizonte sapiencial del pensamiento, frente a la totalización de la racionalidad como aparato de cálculo.

Al discurso sobre la piedad y en torno a las preocupaciones de una recta inteligencia teológica que han motivado la composición del tratado, sigue la enucleación de la cuestión central, introducida por la metáfora de los dos laberintos en los que, afirma Leibniz, “se pierde la razón”. Estos laberintos corresponden a dos binomios de polaridades dialécticas: la composición de libertad y necesidad, y la de lo continuo frente a lo indivisible. De los dos, será la compleja cuestión del entrelazamiento entre libertad y necesidad, en relación con el problema del mal en el mundo, la que organice el campo de reflexión, que se articulará con singular amplitud y riqueza de conexiones con cuestiones ontológico-metafísicas, teológicas, cosmológicas y éticas, dilatando, como ya se ha señalado, el discurso bien más allá del estrecho tratamiento de este singular problema, que sin embargo mantendrá su centralidad focal.

El autor de la *Teodicea* anticipa así el contenido de la discusión de estas cuestiones:

“Mostraremos que la necesidad absoluta, que también se llama lógica y metafísica, y a veces geométrica, y que es la única que hay que temer, no se encuentra en absoluto en las acciones libres. Y que, por tanto, la libertad está exenta no sólo de la compulsión, sino también de la verdadera necesidad. Demostraremos que Dios mismo, aunque elige siempre lo mejor, no actúa según la necesidad absoluta, y que las leyes de la naturaleza prescritas por Dios, fundadas en la conveniencia, se sitúan entre las verdades geométricas, que son absolutamente necesarias, y los decretos arbitrarios”⁵.

Y, un poco más adelante: “En cuanto al origen del mal en relación con Dios, haremos una apología de sus perfecciones, que pondrá de relieve su santidad, su justicia y su bondad no menos que su grandeza, su poder y su independencia”⁶.

En la primera parte de la *Teodicea*, Leibniz argumenta la existencia de Dios

5 Gottfried Wilhelm Leibniz, *Theodicee*, Pref., 23.

6 Y sigue: “Mostraremos cómo es posible que todo dependa de Dios, que contribuya a todas las acciones de las criaturas – que incluso cree continuamente a las criaturas, si se quiere – sin ser en absoluto el autor del pecado. A este respecto, mostraremos cómo debe concebirse el carácter privativo del mal. Haremos mucho más: mostraremos que el mal tiene una fuente distinta a la voluntad de Dios, y que por esta razón es correcto decir, con respecto al mal del pecado, que Dios no lo quiere y sólo lo permite. Y, lo que es más importante, mostraremos que Dios ha podido permitir el pecado y la miseria, e incluso contribuir a ellos, sin perjuicio de su suprema santidad y bondad, aunque, en términos absolutos, podría haber evitado todos estos males” (ibid., 24).

a partir de la contingencia de los entes de la realidad natural, y al mismo tiempo adensa una ingente cantidad de elementos y nociones relevantes de su propia concepción metafísica, entre los que figura la definición del mundo como “conjunto total de cosas contingentes”, útil para comprender las condiciones en las que Leibniz concibe la doctrina del mejor de los mundos posibles – fundamental, como veremos, en la solución leibniziana a la cuestión del mal –, a cuya elección es conducido Dios por su propia racionalidad. Leibniz escribe:

“Debemos, así, buscar la razón de la existencia del mundo, que es el conjunto de las cosas contingentes; y debemos buscarla en la sustancia que tiene en sí misma la razón de su propia existencia, y que, por consiguiente, es necesaria y eterna. Esta causa debe ser también inteligente; pues, puesto que este mundo contingente nuestro existe, y puesto que una infinidad de otros mundos son igualmente posibles, y pretenden, por así decirlo, existir a la par que el nuestro, es necesario que la causa del mundo haya tomado en consideración, o se haya puesto en relación, con todos estos mundos posibles, para determinar uno de ellos. Y esta consideración o relación entre una sustancia existente y las simples posibilidades sólo puede ser efectuada por el intelecto, que posee las ideas de ella; mientras que la determinación de una de ellas sólo puede ser acto de la voluntad, que la elige”⁷.

Y otra vez:

“Ahora, esta sabiduría suprema, unida a una bondad no menos infinita, no podía dejar de elegir lo mejor. Porque así como un mal menor es una especie de bien, un bien menor es una especie de mal si se interpone en el camino de un bien mayor: y habría algo que corregir en las acciones de Dios si hubiera una manera de hacerlo mejor. Y así como en las matemáticas, cuando no hay ni máximo ni mínimo, o sea nada distinto, todo se hace de la misma manera o, cuando esto no es posible, nada, lo mismo puede decirse de la sabiduría perfecta, que no es menos regulada que las matemáticas: si no existiera el mejor (*optimum*) de los mundos posibles, Dios no habría producido ninguno”⁸.

Nótese la referencia al cálculo de máximos y mínimos, que testifica la continua interacción, en Leibniz, entre el nivel matemático-científico y el filosófico de la investigación. Nótese, inmediatamente siguiente, la reformulación de la definición del mundo como noción “colectiva”, que permite comprender de qué manera los diferentes mundos, con su composición de los múltiples elementos compiten en la selección/elección que hace existir la combinación que implica

7 Gottfried Wilhelm Leibniz, *Theodicee*, I, 7.

8 Ibid., I, 8.

la maximización del bien⁹.

Concebido así, el mundo se presenta como un *continuum* en el que todos los elementos, los factores, hasta los mínimos datos de la experiencia que entran en su composición, están todos interconectados, de tal modo que una sola variación de uno de ellos lo convertiría en otro mundo¹⁰.

Leibniz distingue, pues, entre el mal metafísico, que depende de la finitud – y, por tanto, de la imperfección – de la condición creatural, por lo que es “malo”, bien entendido, en sentido impropio, el mal moral, que consiste en el pecado voluntariamente cometido por el hombre cuando se desvía de los fines que le son propios – en primer lugar, “amar a Dios como es debido” –, y el mal físico, que Dios permite a veces como instrumento de castigo o de arrepentimiento, a veces porque es necesario en la cadena de acontecimientos que conducen en todo caso a un bien mayor.

Así, el hecho de que la “inmensa región de las verdades contenga todas las posibilidades”, requiriendo la condición de “una infinidad de mundos posibles”¹¹ que incluyan una determinada cantidad de males en diversos grados, habría determinado a Dios en la elección y creación de la mejor de todas las combinaciones que se le presentan, a permitir su existencia, sin haberla querida expresamente. Se trataría, por tanto, de un *mal de permiso*, como el que necesariamente se adjunta a la mejor combinación posible de todos los elementos y factores que entran en la composición de la suma “mundo”¹².

9 “Llamo mundo a toda la serie y al conjunto de todas las cosas existentes, para que no se diga que han podido existir varios mundos en distintas épocas y lugares. Porque habría que contarlos todos juntos como un solo mundo, o, si se quiere, como un solo Universo. Y aunque todos los tiempos y lugares se llenaran, seguiría siendo cierto que podrían haberse llenado de infinidad de maneras, y que hay infinidad de mundos posibles, entre los que Dios debe haber elegido el mejor, ya que no hace nada sin actuar según la razón suprema” (*Ibid.*).

10 Leibniz escribe, así: “Todo está vinculado en cada uno de los mundos posibles: el universo, sea cual sea, es todo continuo, como un océano: el más mínimo movimiento extiende su efecto a cualquier distancia – aunque este efecto se hace menos perceptible en proporción a la distancia. De modo que Dios ha regulado todo en ella de antemano, de una vez por todas, previendo las oraciones, las acciones buenas y malas, y todo lo demás; y cada cosa ha contribuido idealmente, incluso antes de existir, a la resolución que se ha hecho de la existencia de todas las cosas” (*ibid.*, I, 9).

11 *Ibid.*, I, 21.

12 “En efecto – afirma Leibniz –, [Dios] faltaría a lo que se debe a sí mismo, a su propia sabiduría, a su propia bondad, a su propia perfección, si no siguiera el gran resultado de todas sus tendencias hacia el bien y si no eligiera lo que es absolutamente lo mejor, a pesar del mal de la culpa que en él se incluye en virtud de la suprema necesidad de las verdades eternas. De todo esto debemos concluir que Dios quiere todo el bien en sí mismo antecedentemente, que quiere lo mejor consecuentemente como fin, que a veces quiere el indiferente y el mal físico como medio, pero que no permite el mal moral sino a modo de *sine quo non*, o necesidad hipotética, que lo vincula a lo mejor. De ahí que la voluntad consecuente de Dios que

En la segunda parte, el cercano enfrentamiento con diferentes posiciones y objeciones, en particular las argumentadas por Pierre Bayle¹³, empuja a Leibniz al punto de afirmar que “la Sabiduría no hace otra cosa que mostrar a Dios el mejor ejercicio posible de su bondad: tras lo cual, el mal que sucede es una consecuencia indispensable de lo mejor. Añadiré algo más fuerte: permitir el mal de la forma en que Dios lo permite es la mayor bondad”¹⁴.

El filósofo de Leipzig expresa la discrepancia entre la apariencia del mal como tal y su composición efectiva en un conjunto armónico en el que se incluye en la relativa perfección de la optimalidad del mundo creado, con una interesante similitud, inspirada en las ilusiones ópticas y las proyecciones anamórficas¹⁵.

En la tercera parte de la *Teodicea*, Leibniz se adentra en la cuestión de la libertad en relación con la necesidad, con la presciencia de Dios, con la idea de una presunta indiferencia, a la que opone – tanto en Dios como en el hombre – la superioridad de una determinación en el juicio como no incompatible, sino que más coherente con una concepción en la que se reconoce a la libertad toda la plenitud que le es propia.

La respuesta de Leibniz al problema del mal llega, pues, a la conocida doctrina del *mejor de los mundos posibles*, que tanto sarcasmo despertó en Voltaire (y, sucesivamente, en muchos otros), que arrojó sobre ella el manto de una incomprensión simplista y sustancialmente superficial que aún hoy es difícil de remover.

Voltaire, que en 1740 había publicado la *Metafísica de Newton, o paralelo de los sentimientos de Newton y Leibniz*¹⁶, en su relato filosófico de *Candide* (1759)¹⁷ atacó de forma explícita y con sarcasmo esta concepción leibniziana,

tiene por objeto el pecado no es sino permisiva” (*ibid.*).

13 Cfr. Lorenzo Bianchi, *Pierre Bayle face au meilleur des mondes*, en *Leibniz: Le meilleur des mondes*, cit., 129-141.

14 Gottfried Wilhelm Leibniz, *Theodicee*, II, 121.

15 “Dios, con admirable arte, convierte todos los defectos de estos pequeños mundos en el mayor ornamento de su gran mundo. Es como en esas invenciones perspectivas, en las que ciertos bellos dibujos no parecen más que una confusión hasta que se les devuelve su verdadero punto de vista o se les mira a través de una lente o en un espejo: sólo disponiéndolos y empleándolos de la manera adecuada se puede hacer de ellos el ornamento de una sala. Así, las aparentes deformidades de nuestros pequeños mundos se reúnen en bellezas en el grande, y no tienen en sí mismas nada que oponer a la unidad de un principio universal infinitamente perfecto: al contrario, aumentan la admiración por su sabiduría, que hace que el mal sirva a un bien mayor” (*Ibid.*, II, 147).

16 Voltaire, *La métaphysique de Neuton, ou Parallèle des sentiments de Neuton et de Leibnitz* (Amsterdam: Jaques Desbordes, 1740).

17 [Voltaire], *Candide, ou l'optimisme*, traduit de l'allemand de Mr. Le Docteur Ralph (s.e., 1759).

tachándola de optimismo ingenuo e inaceptable, encarnado por el personaje de Pangloss, tutor del inocente Candide. Este último concluirá, en oposición a una visión de las cosas que sugeriría un fatalismo irresponsable, que “debemos cultivar nuestro jardín” (*Il faut cultiver notre jardin*)¹⁸. Pero la crítica de Voltaire, por literariamente brillante que sea, resulta superficial y no da en el blanco, ya que la simple apelación a la experiencia del dolor sigue siendo una constatación factual ya contemplada en la *Teodicea* leibniziana y que, por tanto, no afecta a su perspectiva, en la que el punto de vista de la representación particular es reconducido al contexto de una necesaria comprensión general de la realidad, y la optimalidad del estado de la naturaleza creada es considerada en el nivel del saldo total de su complejidad. Ni siquiera la crítica de Kant en *Sobre el fracaso de cualquier ensayo filosófico sobre la teodicea* (1791)¹⁹ parece elevarse sobre el nivel de lo que suena más como una reacción indignada frente a la insostenibilidad de la experiencia del mal y una resignación ante la abismal inescrutabilidad de la relación entre la voluntad de Dios y el gobierno del mundo²⁰.

En la formulación de la solución leibniziana opera el *principio de razón suficiente*, que exige que Dios tiene una razón para traer este mundo a la existencia, y no puede ser otro que su carácter óptimo (en relación con su estado general) al respecto de todos los mundos posibles, que Dios viene a comparar²¹. Entonces Dios parece a su vez vinculado de necesidad a esta elección, pero Leibniz cree poder resolver esta dificultad con la distinción entre necesidad metafísica y necesidad moral y asignando a esta última la elección del mejor de los mundos posibles, para lo cual “Dios no es necesitado, metafísicamente hablando, a crear este mundo”²².

En definitiva, la doctrina del *mejor de los mundos posibles* no representa

18 Voltaire, *Candide*, XXX.

19 Immanuel Kant, “Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee”, *Berlinische Monatsschrift*, 8 (1791): 253-272.

20 Sobre Kant y sus perspectivas sobre la teodicea, véase Stefano Semplici, *Dalla teodicea al male radicale. Kant e la dottrina illuminista della “giustizia di Dio”* (Padova: Cedam, 1990); *L’idée de théodicée de Leibniz à Kant. Heritage, transformations, critiques*, édité par Paul Rateau (Stuttgart: Steiner, 2009).

21 Cfr. Giuseppe Giannetto, “Mondi possibili e calcolo divino in Leibniz”, *Metalogicon* 2 (2001): 181-230; Pierre Livet, “Le choix du meilleur des mondes”, *La Notion de Nature chez Leibniz*, ed. por Martine de Gaudemar (Stuttgart: Steiner, 1995), 77-91; Joseba Andoni Ibarra Unzueta – Thomas Arnold Mormann, “Représentation et recombinaison. Aspects structurels de la théorie leibnizienne des mondes possibles”, en *Calculamos: Matemáticas y libertad. Homenaje a Miguel Sánchez-Mazas*, ed. por Javier Echeverría Ezponda, Javier de Lorenzo Martínez, Lorenzo Peña (Madrid: Trotta, 1996), 85-95; Nicholas Rescher, “Leibniz on possible worlds”, *Studia Leibnitiana*, 28 (1996): 129-162.

22 Gottfried Wilhelm Leibniz, *Theodicée*, II, 201. Cfr. Andrew Carlson, *The Divine Ethic of Creation in Leibniz* (New York: Peter Lang Pub., 2001).

un ingenuo modelo de maximización abstracta del bien, que obviamente repugnaría a la datidad de la experiencia en su enfrentamiento cotidiano con la factualidad del mal, sino que mira la arquitectónica de la existencia como un todo armónico donde el bien se maximiza al neto de los datos constitutivos de la finitud creatural y de la libertad humana.

II. EL PAPEL CLAVE DE LA NOCIÓN DE POSIBILIDAD Y EL VIRAJE UNIVOCISTA DEL PENSAMIENTO MODERNO

Más problemático – y más interesante –, en este modelo teórico, es el peso que asume la noción de “posibilidad”, que de hecho sufre la rotación epocal del par metafísico de potencia y acto, en la filosofía moderna, inducida a su vez por el replanteamiento de los contornos de otro par conceptual clásico de importancia fundamental: el de la esencia y el de la existencia, y esto también en relación con otro par fundamental, el de la univocidad y polivocidad del ser, tradicionalmente tratado, en la metafísica clásico-escolástica, a través de la doctrina de la analogía, cuya raíz se remonta remotamente a la insistencia de Aristóteles en la polivocidad del ser (*to on légethai pollakós*, repite tres veces el Estagirita en distintos lugares en los libros de la *Metafísica*).

Para entender la rotación de esta galaxia conceptual en la modernidad, hay que remontarse a Francisco Suárez, quien en las *Disputationes metaphysicae* (1597)²³, a la secuela de la metafísica de Duns Escoto, establece la necesidad de reconocer un significado unívoco en el fondo del ser, un sustrato que preceda y prescindiera de todas las diferencias que la determinabilidad de los entes conlleva, una especie de mínimo común denominador de los entes, predicable de todos en un mismo significado y, por tanto, tal de garantizar la *resolutio in unum* de todos los significados.

Ahora bien, lo que califica la *ratio entis* – neutral, respecto a toda determinación – es el “existir fuera de la nada”, *extra nihil*, entendido como *nihil negativum*, es decir, como autocontradicción²⁴. Por tanto, en Suárez *esse* se equivale a *existere*, en el sentido de sustraerse a la autocontradicción, de modo que *ens* es tanto lo que existe como lo que puede existir, y lo real se acaba por coincidir con lo pensable, donde el sentido unívoco y fundamental del ser aúna tanto lo actual como lo posible.

La distinción entre *essentia* y *esse* se ve así afectada, donde a partir de este

²³ Francisco Suárez, *Disputationes metaphysicae* (Salmanticae: apud Ioannem et Andream Renaut, 1597).

²⁴ Cfr. Francisco Suárez, *Disputationes metaphysicae*, XXVIII, 3. 15.

último esfuma la comprensión del *esse* como *esse ut actus* en cuanto lugar de máxima densidad óptica: una esencia que sea verdaderamente tal (es decir, no contradictoria) es suficiente para realizar la *ratio entis*, que es simplemente la de existir “fuera de la nada” (*nihil negativum*).

El peso que asume la esencia como horizonte calificador del ser reverbera así sobre la comprensión de lo posible en relación con lo actual, donde *existere* prescinde de lo real concreto (*esse ut actus*) y designa la simple subsistencia fuera de la contradicción, es decir, en el vasto dominio de los posibles.

Posibles sobre los que se debate en la Escolástica proto-moderna si pueden ser objetos del amor de Dios, con soluciones afirmativas en la posición esencialista del jesuita Gabriel Vásquez (1549-1604) y sus seguidores, a la que se opone el dominico tomista Baltasar Navarrete (1560-1640) y otros de su escuela²⁵.

La preeminencia de la indiferenciada *existentia* de Suárez frente al *esse ut actus* de Tomás hace prevalecer el interés por el ser como contenido del pensamiento (su estar presente al pensamiento, ser pensado o pensable).

Esto explica el viraje marcadamente gnoseológico del pensamiento moderno, ratificado en el *cogito* cartesiano, donde la indubitabilidad atañe al “ser objetivo” como ser pensado, que corresponde en efecto a la *existentia* de Suárez, mientras que es el *esse ut actus* el que se somete a la duda metódica, y sólo a través de la certeza del primero puede ser recuperada.

Esto explica también cómo, según Spinoza, lo actual no es otra cosa que la realización por necesidad de lo posible, y cómo cada posible determine necesariamente lo actual, de modo que el mundo y la misma realidad antropológica se reincluyen como expresiones de lo divino, que se articula en ellos como sus “modos” por necesidad.

Y así Leibniz, en la misma *Monadología*, aplica el principio de razón suficiente a las esencias, en relación con las verdades necesarias, cuyo valor permanece intacto a prescindir de la existencia de referentes concretos singulares y contingentes (como, por ejemplo, las propiedades del triángulo), de modo que la posibilidad de un ente se da en razón de su pensabilidad: “También es cierto – escribe Leibniz – que en Dios no sólo está la fuente de las existencias, sino también la de las esencias, en cuanto reales, o de lo que es real en la posibilidad.

25 Véase a este respecto Agustín Ignacio Echevarría, “Inteligibilidad, posibilidad y bondad. Implicaciones metafísicas de la controversia de amore Dei possibilitum en la escolástica tardía”, *Cauriensia. Revista Anual De Ciencias Eclesiásticas* 9 (2014): 25-48.

Esto se debe a que el intelecto de Dios es la región de las verdades eternas, o de las ideas de las que dependen, y que sin él no habría nada real en posibilidad, y no sólo nada existente, sino también nada posible”²⁶.

Ahora, es precisamente en la doctrina de los “mundos posibles” donde se ve claramente que para Leibniz lo actual es pensado en relación con lo posible, como actuación de lo posible, en consonancia con la concepción suareziana para la que el *existere* es tener una esencia como algo de in contradictorio, es decir, precisamente, de posible.

Así, en el mismo Leibniz, lo posible, y no el ser en acto, es asumido como el principal analogado del ser, y de aquí resulta la concepción de la creación del mundo como una elección entre los infinitos posibles, concebidos como sumas combinatorias de diferentes elementos y factores posibles, que serían cuidadosamente sopesados y comparados por Dios, para elegir la mejor solución y de ahí pasarla a la existencia²⁷.

Volvamos una vez más a la *Teodicea*, donde Leibniz describe este complejo proceso de evaluación:

“La sabiduría de Dios, no contenta de comprender todos los posibles, los penetra, los compara, los pesa unos con otros, para estimar sus grados de perfección o imperfección, su fuerza y su debilidad, su bien y su mal: también va más allá de las combinaciones finitas, hace una infinidad de infinitas, es decir, una infinidad de series posibles del universo, cada una de las cuales contiene una infinidad de criaturas; y, por este medio, la sabiduría divina distribuye todos los posibles que ya había examinado por separado, en otros tantos sistemas universales que vuelve a comparar entre sí. El resultado de todas estas comparaciones y reflexiones es la elección del mejor entre todos esos sistemas posibles, elección que la sabiduría hace para satisfacer plenamente la bondad; y éste es exactamente el plan del universo actual. Todas estas operaciones del intelecto divino, aunque tengan un orden y una prioridad de naturaleza entre ellas, se producen siempre simultáneamente, es decir, sin que haya ninguna prioridad de tiempo entre ellas”²⁸.

26 Gottfried Wilhelm Leibniz, *Monadologia*, § 43.

27 Sobre la relación entre las nociones de ser posible y de existencia desde la teodicea leibniziana, véase Gennaro Auletta, “Il rapporto tra i concetti di ‘Possibile’ ed ‘Esistente’ nel quadro della teoria leibniziana dei mondi possibili”, *Filosofia* 45 (1994): 275-289.

28 Gottfried Wilhelm Leibniz, *Theodicee*, II, 225.

III. ANTONIO ROSMINI: REDEFINICIÓN DEL CUADRO TEÓRICO DE LA TEODICEA A LA LUZ DE LA ONTOLOGÍA DE LAS FORMAS CATEGORIALES DEL SER

Cuando, más de un siglo después de la obra de Leibniz, el filósofo italiano Antonio Rosmini retomó el camino de una teodicea orgánica y sistemática, la desarrolló dentro de un sistema original con el que se propuso reconectar la filosofía moderna con la tradición clásico-escolástica de la que ella parecía haberse desprendida.

Con este objetivo, retomó las propiedades trascendentales del ser codificadas por la escolástica del siglo XIII en la tríada *unum - verum - bonum* en una consideración renovada de toda la realidad y experiencia como atravesada y envuelta en el injerto recíproco de las que denominó las tres *formas categoriales del ser: ser ideal, ser real y ser moral*.

El primer esbozo de las propiedades trascendentales del ser se remonta a Agustín, y más expresamente a los libros VII-X de las *Confesiones*, en los que el reconocimiento del ser como positividad óptica y su consiguiente reinterpretación en términos de bondad como carácter propio de toda realidad existente, permitieron al Hiponense despojar al mal de todo carácter sustancial y reducirlo a la privación de la bondad – es decir, del ser – en la realidad concreta de los entes finitos que se veían afectados. La positividad sustancial del ser venía a catalizar la razón de su verdad y unidad como propiedades reconocibles en todas las cosas.

Estas propiedades se profundizan y sistematizan con la segunda Escolástica, en el siglo XIII, con la *Summa de Bono* de Philippe le Chancelier (1230-36), y especialmente gracias a las elaboraciones sistemáticas de Alberto Magno y Tomás de Aquino. Este último produce, en la primera *Quaestio de Veritate*, la deducción más rigurosa de las propiedades trascendentales, codificada en la distinción de las cinco *unum - verum - bonum - res - aliquid*, siendo las dos últimas reconducibles al *unum*. Ellas son concebidas como *universales máximos*, propiedades coextensivas con el ser mismo, por lo que atraviesan y denotan la totalidad del ser en todas sus expresiones y determinaciones. Afirmar, por tanto, que el *bonum* es una propiedad trascendental significa que todos y cada uno de los entes, por insignificantes o también viles o repugnantes que nos parezcan, tienen una razón de bien relativa a su ser finito y a la relación intencional que un sujeto intelectual y volitivo puede establecer con respecto a ellos, el cual, así como los capta intelectivamente en sus verdad de ser, está llamado a reconocer su bondad y hacerlos objeto de una relación moral.

Se comprende bien hasta qué punto tal paradigma sea determinante para el tratamiento de la cuestión del mal, que, frente a la trascendentalidad del bien, se degrada a privación, ausencia de bien, y por tanto de ser, y como tal ni siquiera creado, sino que infiltrantese en la porosidad de la finitud óntica de la naturaleza creada como corolario de la limitación, en el carácter deviniente y múltiple, de los entes finitos. En efecto, Tomás desarrolla toda la reflexión de la ampliamente discutida cuestión del *De malo* sobre este fondo teórico, que permanece presente y bien reconocible también en Leibniz, que sigue manteniendo viva la ecuación ser - bien (y mal - no ser), pero sobre el fondo de las profundas transformaciones en acto en la modernidad respecto a las polaridades conceptuales que hemos mencionado, que dilatan el horizonte ontológico al ser posible.

Con Rosmini, la recuperación de los trascendentales en las tres formas categoriales del ser *ideal*, *real* y *moral*, reintroducía en la escena una de las más ricas aportaciones de la tradición clásico-escolástica, en una versión renovada y a la medida de la modernidad que soldaba estas formas en una relación de inclusividad recíproca, que el propio Rosmini designó como *synthesis de las formas del ser*, y expresaba el reencuentro de cada una de las tres formas como incluida en cada una de las otras, con la mediación de la restante. Así, el *ser real*, primero ontológico, incluye el ser conocido de sí mismo (*ideal*) y, como tal, también amado (*moral*); el *ser ideal*, primero intelectual, incluye como conocido el ser ontico (*real*) y, como tal, también amado (*moral*). En cuanto al *ser moral* – que representa la reinterpretación del trascendental *bonum* –, este constituye la síntesis de las formas *ideal* y *real*, porque, para asumirlo como amable, incluye al ser concreto en su onticidad (*real*), encontrado como conocido y por tanto presente al intelecto (*ideal*). Ninguna de las tres formas, por tanto, se abstrae de las otras, estando todas ligadas como dimensiones de un mismo ser que ineludiblemente incluyen a las otras, en un juego de remisiones recíprocas que Rosmini designa también como *círculo sólido*.

La *Teodicea* de Rosmini consta en realidad de tres escritos, de los cuales los dos primeros son juveniles y datan de 1827, y el tercero dieciocho años más tarde, de 1844-45, claro signo del interés del autor por la cuestión, a la que decidió volver en el período de su plena madurez; pero en lugar de suplantarlo los escritos de juventud con el nuevo estudio, el Roveretano consiguió desarrollarlos en continuidad, hasta el punto de presentar el conjunto como un *unicum* en tres libros, que puede concebirse en último término como una especie de coronamiento de la *Teosofía*, su obra especulativa más elevada y orgánica²⁹.

29 Antonio Rosmini, *Della Divina Provvidenza nel governo de' beni e de' mali temporali* (Milano:

Ahora bien, la *Teodicea* rosminiana se mueve en el cuadro ontológico-metafísico antes expuesto, que permite una revisión de la estructura teórica de la cuestión³⁰. Rosmini escribe, en el tercer y más maduro tratado de la obra:

“Los entes reales percibidos en el sentimiento, se reconocen por la referencia que el espíritu hace a la idea, en la que el espíritu intuye la esencia. Por tanto, el conocimiento de un ser real no es otra cosa que la constatación de que una esencia dada (que es una parte de la esencia universal) se ha realizado, ha pasado de la potencia al acto. El ente, pues, que se encuentra en un individuo real no es otro que el que es en su esencia conocible por la idea. Ahora bien, este ente es lo que constituye el bien que tiene: en cuanto tiene este ente, en cuanto es bueno, porque *ens et bonum convertuntur*”³¹.

La reanudación de las propiedades trascendentales, regeneradas en las tres formas del ser, trae así al primer plano el ser real en su actualidad, *esse ut actus*, y la bondad es así en razón del ser concreto del ente. Más adelante, en el mismo libro III de la *Teodicea*, vemos su perfil “negativo” en las siguientes afirmaciones: “[...] el mal no es más que una privación del bien, que no expresa una aniquilación, sino sólo una reducción del bien. De ahí se deduce que no se puede dar un mal puro, es decir, tal que no sea más que un mal, requiriendo siempre un bien, en el que el mal está, y del que es una disminución. Por otra parte, el bien, que es algo positivo, puede ser un bien puro, sin ninguna mezcla de mal”³². Hay, por tanto, siempre una fuerte asimetría en el enfrentamiento y contraste entre el bien y el mal, una asimetría que da, por así decirlo, la partida ya ganada

Placido Maria Vraj, 1826); *Della Divina Provvidenza. Saggio primo. Sui confini dell'umana ragione nei giudizi intorno alla Divina Provvidenza*, in *Opuscoli filosofici*, I (Milano: Pogliani, 1827), 1-114; *Teodicea* (Milano: Pogliani, 1845 [1846]). Los textos rosminianos serán citados aquí en nuestra traducción según la edición de referencia Antonio Rosmini, *Teodicea libri tre* (Roma: Città Nuova, 1977 – Opere edite ed inedite di Antonio Rosmini, Edizione Critica, 22).

30 Sobre la teodicea de Rosmini, véase Bruno Brunello, “L'irrealtà del male e il problema della Teodicea in Rosmini”, *Giornale critico della filosofia italiana* 14 (1933): 232-247; Carlo Gray, *Il problema della Teodicea e delle sue interferenze nella filosofia di A. Rosmini* (Milano: Unione Tipografica, 1934); Giuseppe Rizzo, *Il problema del bene e del male e la «Teodicea» di Rosmini nella storia della filosofia* (Milazzo: Spes, 1965); Giuseppe Lorzio, *Eschaton e storia nel pensiero di Antonio Rosmini. Genesi e analisi della Teodicea in prospettiva teologica* (Roma: Gregorian University Press - Brescia: Morcelliana, 1988); Pietro Piovani, *La teodicea sociale di Rosmini* (Brescia: Morcelliana, 1997); Paolo Gomarasca, *Il linguaggio del male. Strategie giustificative nella Teodicea di Rosmini* (Milano: Vita e Pensiero, 2001); Fabio Gambetti, “Antonio Rosmini interprete e critico della Teodicea di Leibniz”, in *Il pensiero di Antonio Rosmini a du secoli dalla nascita*, ed. por Giuseppe Beschin, Alfeo Valle, Silvano Zucal (Morcelliana: Brescia, 1999), t. II, 953-982; Alberto Peratoner, “Il radicamento ontologico-metafísico della teodicea rosminiana. La ripresa del trascendentale Bonum nel sintesismo delle forme dell'essere”, in *Rosmini e le due città*, ed. por Markus Krienke y Samuele Francesco Tadini (Milano - Udine: Mimesis, 2019), 187-198.

31 Antonio Rosmini, *Teodicea*, III, c. XXIII, 631.

32 Ibid., c. XXIV, 939.

desde el principio, del lado del bien, que tiene el ser de su parte, y al que el mal sólo puede cuando más afectar.

En el libro II Rosmini había afirmado que el mal no está en la esencia del ente, sino que ocurre cuando “la operación de los entes contingentes se desvía de su camino recto, y se inclina hacia otro término de lo establecido, y que requiere su esencia, entonces hay en ella el mal”. Luego, rememorado el carácter de “negatividad” óntica del mal como “privación del bien”, añadía: “Por lo tanto, en todo acto que falla en su fin asignado hay algo positivo y bueno; y algo negativo, que forma lo que se llama el mal. ¿Cuál es entonces ese elemento positivo que siempre se encuentra en el acto? El propio ser del acto, como dijimos, que es bueno. ¿Cuál es el elemento negativo que forma el mal? Es aquel término al que el acto debería, por su naturaleza, haber llegado, y al que no llegó, sino que terminó en otra cosa, y así falló”³³.

Las dimensiones positiva y negativa en el ente finito son, pues, complementarias, y Rosmini aclara más adelante que en las criaturas se distinguen los dos elementos de limitación, que las expone a todo mal, y la participación de la existencia, que las hace capaces de orden y bien³⁴.

Ahora bien, para Rosmini la *limitación ontológica* consiste precisamente en la activación del principio que es suscitado a su propia potencialidad por su término³⁵. Y esto permite a Rosmini restaurar la continuidad entre la dialéctica *bien - mal metafísico* y la del *bien - mal moral*. Esto, porque es precisamente la perfectibilidad de los entes, donde se expresa en el ser intelectual y volitivo del hombre, que incluye y resume en sí mismo también las formas ideales y morales del ser, lo que nos permite repensar esta limitación óntica en forma de apertura y posibilidad.

Así, la limitación como “ley fundamental de la creación” y “clave de la Providencia divina”³⁶, abre a la dimensión de lo posible, en la que está en juego la perfectibilidad de los entes, que, respecto a los entes que tienen razón de fin, a saber, los sujetos personales, se configura como la realización moral de los propios entes y, traducido en el plano teológico, expresa sus vocación a la santidad.

La particular configuración óntica del campo antropológico abre así la dimensión de la posibilidad como aquello que da cuenta de la experiencia del mal entre la condición existencial del vivido humano: “*La posibilidad, por tanto, de*

33 Antonio Rosmini, *Teodicea*, II, c. III, 187.

34 Cfr. *ibid.*, c. XIX, 293.

35 Antonio Rosmini, *Teosofía*, I - *Ontología*, l. VI, *Il reale*, c. LIII, 2294.

36 Antonio Rosmini, *Teodicea*, II, c. IV, 189.

los males físicos y morales está ligada a la naturaleza de todas las cosas que no sean la misma divinidad: Porque la naturaleza de todas las cosas creadas, o posibles de crear, requiere que tengan alguna limitación propia, y esta limitación abre el paso a la posibilidad de los males; es decir, si la naturaleza no es moral, abre el paso a los males físicos, si es moral, abre el paso a los males morales”³⁷.

El mal, por tanto, ni siquiera puede considerarse un “*defecto*” estructural del ser finito de los entes naturales, sino una *posibilidad* intrínsecamente ligada a su limitación constitutiva, es decir, a la finitud o limitación óntica que marca inevitablemente sus condición criatural. Y, positivamente, ligada a la estructura del dinamismo existencial del ser humano, proyectado hacia un “destino” de perfección que puede ser alcanzado o no, donde se abre la *posibilidad del mal*, pero, junto a él, la *del bien*, y con ello, el *espacio de libertad* propio de la criatura invadida por el plexo intelectual-volitivo. Así, es por su finitud que el ente creado, determinándose como *posibilidad de cumplimiento*, queda también abierto a la *posibilidad-que-no*, es decir, a la falta de cumplimiento propia de su naturaleza. Por tanto, el mal sería precisamente esta *posibilidad-que-no* del ente, si se llegase a realizar.

El mal, por tanto, no responde simplemente a la lógica de un equilibrio cuantitativo que tiende al mínimo daño en la elección operada por Dios del mejor de los mundos posibles, y Rosmini desafía a Leibniz en esta misma idea de una evaluación por comparación, por parte de Dios, entre las infinitas posibilidades, de la que Dios, obrando en todo caso y directamente por lo mejor (y en esto concuerda ciertamente con Leibniz) no tiene ninguna necesidad. Rosmini escribe al respecto: “en el acto de la voluntad divina debe excluirse una elección entre los mundos posibles, que suponga tal comparación entre ellos; porque sería una atribución a Dios del obrar imperfecto del hombre. Debe decirse, por tanto, que la excelentísima y perfecta voluntad divina, sin investigación ni elección alguna, sino por un perfectísimo y divino instinto, se ha dirigido incontinentemente y directamente como objeto al mundo perfecto que ha querido crear”³⁸.

Más: la figura del *cumplimiento* en Rosmini, al tiempo que abre un espacio de comprensión existencial y sapiencial de la negatividad del mal, remite a la

37 Ibid., c. IV, 193.

38 Y sigue: “La voluntad divina movió así instintivamente al entendimiento divino a ese acto práctico simplísimo por el que el mundo perfecto fue sacado de la nada, sin otra determinación que la perfección natural de la potencia volitiva divina; [...] Fue, pues, desde la eternidad que la voluntad divina estuvo determinada por su propia bondad y excelencia libérrimas a crear el mundo perfecto, y no le fue necesario componerlo, ni buscarlo, ni elegirlo entre los infinitos posibles” (Antonio Rosmini, *Teodicea*, III, c. XXIV, 647).

ontología triádica regida por la ley de la síntesis de las formas del ser. La realización de todas las formas consiste en sus perfecta inclusión recíproca.

Esta es la razón que lleva al bien casi, por así decirlo, a cerrarse sobre el mal, dada la clara asimetría de la tensión que opone el mal al bien: si el mal es la ausencia del bien y está siempre en relación con el bien que toca, y, en cambio, el bien está siempre en razón del bien que realiza o adecua, es evidente que el balance se inclina constitutivamente del lado del bien mismo. Y en el drama de la lucha suscitada por la presencia del mal que afecta al ser – y que rescata la teodicea rosminiana de cualquier reproche de ingenuo optimismo racionalista –, la misma lucha como actividad que surge en el bien atacado, es a su vez un “bien”, una insurgencia del bien, un “nuevo bien”, un incentivo, por tanto, a un bien mayor capaz de derramarse para cerrar y enterrar el propio mal, suturando todas las discontinuidades producidas como “grietas” en el ser.

La afirmación del bien sobre el mal es, pues, *afirmación del ser*, y del ser en su positividad universal y concreta, donde el mal es vencido en tanto que es reabsorbido, drenado, extinguido, y nada está perdido.

Rosmini puede entonces afirmar que “nada perece de lo que en el universo transcurre; y los males permitidos por Dios para sacar de ellos diferentes bienes, y los grados inferiores de los entes creados, y las imperfecciones que en cada grado se desarrollan con todas las variedades posibles, todas son cosas ordenadas para hacer surgir un todo dispuesto con infinita sabiduría y bondad, que el beato ve en Dios, y que en Dios es Dios, y que por lo tanto constituye el modo en que el beato ve a Dios, y en el que sólo él puede ver el poder, la sabiduría y la bondad originales, que son Dios”³⁹.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Auletta, Gennaro. “Il rapporto tra i concetti di ‘Possibile’ ed ‘Esistente’ nel quadro della teoria leibniziana dei mondi possibili”. *Filosofia* 45 (1994): 275-289.
- Beschin, Giuseppe, Alfredo Valle y Silvano Zucal. *Il pensiero di Antonio Rosmini a due secoli dalla nascita*. Morcelliana: Brescia, 1999.
- Brown, Gregory. “Compossibility, Harmony, and Perfection in Leibniz”. *The Philosophical Review* 96 (1987): 173-203.
- Brunello, Bruno. “L’irrealtà del male e il problema della Teodicea in Rosmini”. *Giornale critico della filosofia italiana* 14 (1933): 232-247.

39 Ibid., c. XXV, 941.

- Carlson, Andrew. *The Divine Ethic of Creation in Leibniz*. New York: Peter Lang Pub., 2001.
- Coste, Antoine. *Elementa philosophica*. Lyon: Impr. Jaillet, 1865.
- Echevarría, Javier, Javier de Lorenzo Martínez y Lorenzo Peña. *Calculemos: Matemáticas y libertad. Homenaje a Miguel Sánchez-Mazas*. Madrid: Trotta, 1996.
- Echevarría, Agustín Ignacio. “Inteligibilidad, posibilidad y bondad. Implicaciones metafísicas de la controversia de amore Dei possibilium en la escolástica tardía”. *Cauriensia. Revista Anual De Ciencias Eclesiásticas* 9 (2014): 25-48.
- Giannetto, Giuseppe. “Mondi possibili e calcolo divino in Leibniz”. *Metalogicon* 2 (2001): 181-230.
- Gomarasca, Paolo. *Il linguaggio del male. Strategie giustificative nella Teodicea di Rosmini*. Milano: Vita e Pensiero, 2001.
- Gray, Carlo. *Il problema della Teodicea e delle sue interferenze nella filosofia di A. Rosmini*. Milano: Unione Tipografica, 1934.
- Heinekamp, Albert, y André Robinet (eds.). *Leibniz: Le meilleur des mondes*. Stuttgart: F. Steiner Verlag, 1992.
- Hontheim, Josef. *Institutiones theodiceae sive theologiae naturalis secundum principia S. Thomae Aquinatis*. Freiburg: Herder, 1893.
- Hontheim, Josef. *Theodicea sive theologia naturalis in usum scholarum*. Freiburg: Herder, 1926.
- Kant, Immanuel. “Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee”. *Berlinische Monatsschrift* 8 (1791): 253-272.
- Krienke, M. y Samuele Francesco Tadini (eds.). *Rosmini e le due città*. Milano - Udine: Mimesis, 2019.
- Landucci, Sergio. *La teodicea nell'età cartesiana*. Napoli: Bibliopolis, 1986.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Essais de Theodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*. Amsterdam: I. Troyel, 1710 (2 vol).
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, ed. por Carl Immanuel Gerhardt, vol. VI. Berlin: Fritter Band, 1885.
- Livet, Pierre. “Le choix du meilleur des mondes”. En *La Notion de Nature chez Leibniz*, ed. por Martine de Gaudemar, 77-91. Stuttgart: Steiner, 1992.
- Lorizio, Giuseppe. *Eschaton e storia nel pensiero di Antonio Rosmini. Genesi e analisi della Teodicea in prospettiva teologica*. Roma: Gregorian University Press - Brescia: Morcelliana, 1988.
- Ortiz Ibarz, José María. *El origen radical de las cosas. Metafísica leibniziana de la creación*. Pamplona: Eunsa - Universidad de Navarra, 1988.
- Pereira, José Luis. *Theodicea, o la religión natural defendida contra sus enemigos, los antiguos, y nuevos philosophos, con demostraciones metaphysicas que ofrece el systema mechanico, dispuestas con methodo geométrico*. Madrid: Pantaleon Aznar, 1771.

- Piovani, Pietro. *La teodicea sociale di Rosmini*. Brescia: Morcelliana, 1997. Poma, Andrea. *Impossibilità e necessità della teodicea: gli "Essais" di Leibniz*. Milano: Mursia, 1995.
- Rateau, Paul (ed.). *Lectures et interprétations des Essais de théodicée de G.W. Leibniz*. Stuttgart: F. Steiner, 2011.
- Rateau, Paul. *L'idée de théodicée de Leibniz à Kant. Heritage, transformations, critiques*. Stuttgart: Steiner, 2009.
- Rescher, Nicholas. "Leibniz on possible worlds". *Studia Leibnitiana* 28 (1996): 129-162.
- Rizzo, Giuseppe. *Il problema del bene e del male e la «Teodicea» di Rosmini nella storia della filosofia*. Milazzo: Spes, 1965.
- Rosmini, Antonio. *Della Divina Provvidenza nel governo de' beni e de' mali temporali*. Milano: Placido Maria Vraj, 1826.
- Rosmini, Antonio. *Opuscoli filosofici*, I. Milano: Pogliani, 1827.
- Rosmini, Antonio. *Teodicea*. Milano: Pogliani, 1845.
- Rosmini, Antonio. *Teodicea libri tre*. Roma: Città Nuova, 1977.
- Semplici, Stefano. *Dalla teodicea al male radicale. Kant e la dottrina illuminista della "giustizia di Dio"*. Padova: Cedam, 1990.
- Suárez, Francisco. *Disputationes metaphysicae*. Salmanticae: apud Ioannem et Andream Renaut, 1597.
- Voltaire. *La métaphysique de Neuton, ou Parallèle des sentiments de Neuton et de Leibnitz*. Amsterdam: Jaques Desbordes, 1740.

Alberto Peratoner
 Facoltà Teologica del Triveneto
 Via del Seminario, 7,
 35122 Padova (Italia)
<https://orcid.org/0009-0008-1346-2534>



HEIDEGGER: EL SUFRIMIENTO DEL OTRO EN SORDINA

HEIDEGGER: THE SUFFERING OF THE OTHER ON THE MUTE

DAVID GARCÍA-RAMOS
Universidad Católica de Valencia

Recibido: 04/03/2022

Aceptado: 22/06/2022

RESUMEN

Dar aquí interpretación cabal y cumplida de la empresa y de la obra de Heidegger sería un acto ingenuo y un completo fracaso. Quisiera, sin embargo, llamar la atención sobre algunas perspectivas heideggerianas que considero problemáticas, y que han determinado algunos de los caminos que ha emprendido el pensamiento actual sobre el mal. Esas perspectivas o conceptos serían la muerte, la angustia (*Angst*) y la culpa. Junto a estos tres conceptos, aparecerían otros colindantes, como el *Mitsein*, la autenticidad o el sacrificio. Lo que aquí nos interesa es leerlos en relación con la cuestión que nos ocupa, esto es, el mal como *posibilidad* de la existencia humana. Las razones por las que esa posibilidad se ha transformado en violencia hacia otros es lo que queremos explorar en este trabajo.

Palabras clave: Heidegger, mal, Dasein, sacrificio, violencia.

ABSTRACT

To give here a full and complete interpretation of Heidegger's enterprise and work would be an act of naiveté and a complete failure. I would like, however, to draw attention to some Heideggerian perspectives that I consider problematic, and that have determined some of the paths that current thinking on evil has taken. These perspectives or concepts would be death, anxiety (*Angst*), and guilt. Alongside these three concepts, other related ones appear, such as the *Mitsein*, authenticity or sacrifice. What is of interest here is to read them in relation to the question at hand, that is, evil as a *possibility* of human existence. The reasons why this possibility has been transformed into violence towards others is what we want to explore in this paper.

Keywords: Heidegger, evil, Dasein, sacrifice, violence.

INTRODUCCIÓN

La *sordina* es una pieza o un registro que actúa sobre el sonido que producen ciertos instrumentos musicales, variando su registro o tono. También se denomina sordina al muelle que tienen algunos relojes para impedir que suene la campana o el timbre¹. La sordina actúa desde la modificación de un sonido hasta el silencio completo. Desde la variación del tono, que impediría reconocer el origen del sonido, qué o quién lo produce, hasta el enmudecimiento. El silencio que da que pensar es un silencio productivo. Es el silencio de la meditación, el silencio ante la contemplación, el silencio del que queda enmudecido, arrobado, como en raptó, por una experiencia que nos deja balbuciendo un *no sé qué*. Pero hay silencios que son cómplices del mal, como bien sabemos. Silencios que quieren no escuchar y que evitan pensar. Silencios que, en relojes que marcan el tiempo, el advenimiento, el acontecimiento, son como muelles que silencian las alarmas, las campanas, el tic-tac que nos avisa. No interrumpen el tiempo, lo

1 El *Diccionario* de la RAE señala que es una pieza o un registro que se usan para disminuir la intensidad o variar el timbre de un sonido, también el producido por un instrumento. En su tercera acepción recoge también su aplicación a los relojes: se trata en este caso de un mecanismo, un muelle, que evita que suene la campana o el timbre. El *Diccionario de uso del español* de María Moliner no aporta nada más que el uso del verbo *mitigar*. Por tanto, *disminuir*, *variar*, *mitigar*, *impedir*: no se trata de ser sordos —pues de *sordo* deriva esta palabra de origen italiano— a un sonido o a una voz, sino de, activa y mendazmente, manipular ese sonido —o esa voz— para que no pueda ser percibido en toda su autenticidad, con su verdadero valor. Queda así el otro, su sonido, su voz, inautenticados.

someten a una sordina, a un ensordecimiento que es el contrario invertido del enmudecimiento. La madre que enmudece ante su hijo muerto es elocuente. El silencio del que enmudece dice mucho. Pero el silencio del que hace oídos sordos es terrible. En cierto sentido, podríamos considerarlo el origen del mal: no oír esa voz (*phoné*) de la que dice Sócrates que le mueve a luchar contra la injusticia en el Estado². Ser-sordo al vocante, cuando es el otro el que llama y no es ni el ser ni la deuda ni la angustia, ni uno mismo o el propio *Dasein*, como veremos, es algo muy distinto a aprender a escuchar en el silencio del ser.

I. EL HOMBRE, SER VUELTO HACIA LA MUERTE

Heidegger es conocido por haber caracterizado al hombre (*Dasein*) como el *ser-para-la-muerte*. El ser es arrojado al mundo (*Geworfenheit*), experimenta una angustia que es su fundamento (*Grundstimmung*) y, en tanto ente, se ve ante la existencia como determinación indeterminada, como posibilidad de la imposibilidad; en otras palabras, vive una existencia como vuelta hacia la muerte: “La muerte es la posibilidad *más propia* de *Dasein*”³ (§53, 282 [263]). Tras desarrollar en la sección primera del libro la descripción fenomenológica del *Dasein* como *estar-ahí*⁴, en su relación con el mundo y en su co-estar con los

2 Cf. Platón, *La defensa de Sócrates*, 31d *et passim*. Leer correctamente qué es lo que le aconseja realmente la voz al filósofo, i.e., al hombre justo, a través del velo magníficamente recamado de la ironía socrática es fundamental para entender cabalmente la postura de Heidegger ante el nazismo. Si Heidegger respondió al ideal socrático de hombre justo durante el hitlerismo es algo que no se ha de discutir ahora, más aún tras la publicación de los polémicos *Cuadernos negros*. La bibliografía en torno a la vinculación política de Heidegger con el nazismo no ha hecho más que crecer desde la publicación del libro de Fariás en 1987. Baste consultar el prólogo a la 2ª edición aumentada del libro de Fariás (*Heidegger y el nazismo*, ed. corr. y aum. Mallorca: Lleonard Muntaner, 2009), donde se da un cabal resumen de las primeras reacciones al problema. Lo mismo ha sucedido —o está sucediendo— tras la publicación de los volúmenes denominados *Cuadernos negros* —en España, en la editorial Trotta, 2015-2019—. En España contamos con la apasionada obra de Julio Quesada, uno de los primeros en seguir la estela de Víctor Fariás: cf. Julio Quesada Martín, *Heidegger de camino al Holocausto* (Madrid: Biblioteca Nueva, 2008); y *Cultura y barbarie: racismo y antisemitismo* (Madrid: Biblioteca Nueva, 2015). Aunque conviene matizar su crítica, como hace Jacinto Chozas en su comentario al libro de Quesada de 2008. Querriamos ser tan prudentes como el profesor Chozas en ese sentido, puesto que no se trata de entrar aquí en la polémica nazi, sino de algo más profundo, o al menos así nos lo parece. Cf. Jacinto Chozas, “Heidegger y el Holocausto. Heidegger y el nazismo. Observaciones a Julio Quesada”, *THÉMATA. Revista de Filosofía* 43 (2010): 555-573.

3 Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, traducido por Jorge Eduardo Rivera C. (Madrid: Trotta, 2003), 282. Citaremos por la edición de Trotta, indicando, a continuación de la cita o paráfrasis, el párrafo, la página de la edición en español y la página de la edición alemana de Niemeyer, como viene siendo tradición, entre corchetes.

4 Soy consciente de que el *estar-ahí* no es la mejor traducción del término *Dasein*. Jorge Eduardo Rivera señala que la traducción de Gaos (*ser-ahí*) es errónea, pero que el buen castellano de

otros —la aperturidad y el cuidado del *Dasein* se dan ahí—, Heidegger pasa a analizar en la segunda sección precisamente aquellas cuestiones que nos interesan más. Del §47 al §53 aborda Heidegger el análisis de la muerte como horizonte de sentido del *Dasein*. Este horizonte de sentido nos habla de la temporeidad del *Dasein*, esto es, de un *Dasein* que se da en el tiempo. Ya en el párrafo §38 se ha hablado de la caída como un proceso más que como una condición, como algo se va dando, un gerundio, más que algo ya dado, un participio. Y más que un gerundio, una forma verbal, un caer que es “constante sacar fuera de la condición de propio (...) junto con el movimiento de arrastre hacia dentro del uno”, que denomina Heidegger *torbellino* o *vorágine* (*Wirbel*) (§38, 201 [179]). La caracterización del *Dasein*, con la que concluye el capítulo 5º de la sección 1ª de *Ser y tiempo*, alcanza “el fundamento fenoménico para la interpretación

estar-ahí significa “existencia” en el sentido tradicional, y eso es algo completamente diferente a lo que querría decir y subrayar Heidegger. Optar por mantener el término en alemán, señala el filósofo chileno, no es algo nuevo. Usamos palabras como *logos*, *arjé* o *physis* precisamente para mantener la extrañeza que produce todo término novedoso. Por otro lado, el término “existencia” tiene una carga semántica en castellano con la que no se sentiría del todo cómodo, seguramente, el filósofo alemán. Por ello *estar-ahí*, que a pesar de ser “buen castellano” suena extraño (igual de extraño que otras traducciones que propone Rivera, como “ser del ahí” o “ser el ahí”). *Dasein* es el hombre en su estar en el mundo, abierto al mundo y a los otros, ciertamente. Pero es también, como termina señalando Rivera, “el abrirse del ser mismo” que irrumpe en el hombre. (Heidegger, *Ser y tiempo*, “Notas del traductor”, 454). Agradezco al profesor J. V. Bonet que me señalara la complejidad de la traducción del término. Como veremos al final de este trabajo, el *Dasein* que propone Heidegger se cierra precisamente en su aparente apertura en un solipsismo que habría percibido desde el primer momento Levinas en *De l'évasion* (Paris: Fata Morgana, 1982). En este artículo, publicado originalmente en 1935, Levinas afirmaba que nuestra época se caracteriza por la necesidad de evasión de “la vérité élémentaire qu'il y a de l'être”, una verdad que “se révèle dans une profondeur qui mesure sa brutalité et son sérieux”, 94-95. El tema de la dureza, de la brutalidad, de la inmanente inmanencia del ser, en definitiva, se desarrollará en la obra de Levinas con mayor profundidad bajo el lema del *il y a*, el “hay” que no logra librarse del sí mismo más que si permite que el otro trascienda el ámbito mismo de ese “hay” que muestra el “ser”. Frente al anonimato frío y duro del “ser” Levinas propone un “más allá del ser” que viene de fuera del sujeto y lo libera. Pues bien, Heidegger es sordo a esta irrupción del otro, o la oculta tras la irrupción del ser. En 1932 escribe Levinas: “el hombre no es, pues, sustantivo, sino primeramente un verbo...”, “... el acontecimiento mismo de la revelación del ser”. Poco antes ha justificado la elección de la palabra *Dasein*: “Lo que el hombre es, es al mismo tiempo su manera de ser, su manera de ser ahí, de “temporalizarse” (...) porque la esencia del hombre consiste en la existencia, Heidegger designa al hombre mediante el término *Dasein* (ser o estar ahí delante) y no el término de *Daseiendes* (el ente que está ahí delante). La forma verbal expresa el hecho de que cada elemento de la esencia del hombre es un modo de existir, de encontrarse ahí” (*Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, traducido por Manuel E. Vázquez, (Madrid: Síntesis, 2005 [1949]), 100-101). Ese mismo año, 1932, analiza Karl Löwith la genealogía kierkegaardiana del *Dasein*, subrayando que desde el filósofo danés la pregunta “ya no se considera qué sea todo él, sino simplemente *que es y cómo está ahí*.” (Karl Löwith, *Heidegger, pensador de un tiempo indigente: sobre la posición de la filosofía en el siglo XX*, traducido por Román Setton (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006), 12). Por tanto, ya no tan es importante el *qué*, la *existencia*, cuanto el *cómo está ahí*, literalmente, el cuestionar el *Da-sein*. Agradezco a J. P. García la referencia al texto de Karl Löwith.

‘recapitulante’ del ser del *Dasein* como cuidado”. Ese cuidado que nace de la *Sorge*, de la pre-ocupación como y en tanto cuidado: “El ser del *Dasein* es el cuidado. El cuidado comprende la facticidad (condición de arrojado), existencia (proyecto) y caída” (§58, 303 [284]).

Me interesa aquí destacar lo que considero un espacio claro de confusión o indeterminación en la obra de Heidegger. Sería una zona de un *algo* indeterminado, que, enseguida lo veremos, constituye el núcleo de la reflexión sobre la muerte⁵. La muerte se piensa en su posibilidad, no en su realización. La muerte realizada es *ya* objeto del pensamiento, y como objeto está o viene luego —pero *ya* está y *ya* viene—. La muerte del *Dasein* como ser-vuelto-hacia-la-muerte es la posibilidad de tal hecho. De este adelantarse o proyectarse a su extrema posibilidad, nace el proyecto, el adelantarse mismo del *Dasein* respecto a su posibilidad más extrema. La verdad que caracteriza este proyectarse hacia la muerte es de un tipo distinto a la evidencia fáctica o apodíctica, esto es, constituye otro tipo de verdad. ¿Qué verdad es la muerte para el *Dasein*, siendo que la muerte no es dato, sino solo posibilidad, proyecto y apertura del *Dasein*? ¿Cómo es que la muerte, que, tal y como insiste una y otra vez Heidegger, solo puede ser la mía —dado que no puedo morir el morir del otro—, cómo es que la muerte dice algo definitivo sobre el *Dasein*, y, más aún, verdadero? La muerte, que es el mal definitivo, la destrucción del ser, su *a-niquilamiento*, ¡“la posibilidad más propia del *Dasein*”!⁶ En este sentido, Heidegger va más allá del “mal necesario” en el que siempre terminamos cayendo unos y otros, o de la eliminación del dualismo mal/bien que Nietzsche propugna —aunque se trate, en realidad, de una inversión resentida de los términos—. Lo más propio del ser humano es precisamente su posibilidad de anonadamiento, su nihilidad (*Nichtigkeit*) (§58, 302 [283]).

Para Heidegger es de importancia capital atreverse a *pensar*, a recuperar la verbosidad del *pensar* —como recuperó, nos dice Levinas, la verbosidad del

5 Es ese “algo” que llama [“*es*” *ruff*], §57, 295ss [275ss].

6 *A-niquilamiento*, escrito con guion para hacer explícito el proceso de prefijación, con lo que pretendo reflejar el doble movimiento que en Heidegger llevaría a cabo la nada: la negación y la negación de la negación. Esta doble negación —de tan particular sintaxis en lengua española, por otro lado—, más allá de los juegos lingüísticos a los que Heidegger se va a ir abandonando —como hace, por ejemplo, en un texto tan significativo como *¿Qué es el metafísico?* (traducido por Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid: Alianza Editorial, 2006)—, pone de relieve que el *a-niquilamiento* encierra —y silencia— el secreto de la creación —o aparición— de *lo que es*, tal y como lo describe con precisión Franz Rosenzweig al comienzo de *La estrella de la redención* (traducido por Miguel García-Baró, Salamanca: Sígueme, 2006). Como en tantas otras ocasiones, puede tratarse aquí de una deuda con sordina de Heidegger con el filósofo judío. En la mística judía se habla de *tzimtzum*, de la contracción u ocultación de D--s para dejar espacio a lo creado. Para la deuda silenciada de Heidegger con Rosenzweig, cf. Miguel García-Baró, *La compasión y la catástrofe* (Salamanca: Sígueme, 2007), 234, 242, 303, entre otros lugares.

ser—⁷. La integridad del *Dasein* (§46) se juega en la posibilidad de pensar lo impensable: la propia muerte, que se escapa a la reflexión presente del *Dasein*. La muerte del otro me es impensable (§47).

La primera sección del *Ser y tiempo* ha concluido con el *Dasein* perdido en el “uno mismo”, ocupado solícitamente en el mundo y en el co-estar (*Mitsein*). Nada más comenzar la segunda sección Heidegger quiere lograr lo impensable: desentrañar la entraña misma del ser del hombre que se escapa precisamente en la presencia del mal en el mundo, de la muerte, del acabamiento y del fin. Heidegger es el filósofo que sigue los pasos de Nietzsche y se asoma al abismo del mal humano y sostiene la mirada, afirmando dicho mal, la muerte, como el horizonte propio del hombre. Se trata de una postura trágica —como no podía ser menos— que el propio Heidegger expresa así al final del capítulo 1º de la 2ª sección: “[La posibilidad del *Dasein*] de serlo en una libertad apasionada, libre de las ilusiones del uno, libertad fáctica, cierta de sí misma y acosada por la angustia: la libertad para la muerte” (§53, 285 [266], la cursiva es de Heidegger). En mi opinión, se trata de la lectura romántica del Nietzsche más resentido: abrazar lo propio de sí, la propia negatividad —acosado por la angustia— sin vacilar. Dentro de la analítica del *Dasein* sorprende el adjetivo “apasionada”. Se trata de un ideal heroico difícil de sostener, en cualquier caso⁸. Para Heidegger, y eso es lo que se ha analizado en la primera sección de *Ser y tiempo*, ese “uno” del que se ha de ver uno libre al abrazar la propia muerte como la posibilidad más propia del *Dasein*, ese “uno” (*das Man*) es la única posibilidad del co-estar y del estar-en-el-mundo⁹. La realización de la vida en común es mera ilusión y,

7 “Con Heidegger en la palabra “ser” se ha despertado su “verbalidad”, lo que en ella es acontecimiento, el “pasar” del ser”. Emmanuel Levinas, *Ética e infinito*, traducido por Jesús María Ayuso Diez (Madrid: Antonio Machado Libros, 2000 [1982]), 36. “Verbalidad” [mündlichkeit] y no “verbosidad” [wortwahl], dentro de la dicotomía levinasiana entre el Decir y lo Dicho. Quedaría por discutir aquí si el despertar —o más bien adormecer— de Heidegger es “verbalidad”, esto es, “Decir”, y no “verbosidad”, esto es, “Dicho”. Podríamos afirmar que lo “Dicho” es el “Decir” en sordina.

8 Mi punto de vista asume el de Girard y su lectura del resentimiento en *Mentira romántica y verdad novelesca*, traducido por Joaquín Jordá (Barcelona: Anagrama, 1985 [1961]). El núcleo del libro desmonta el mito de la auto-fundación o autonomía del sujeto moderno y propone en su lugar una interioridad habitada siempre por el otro, un sujeto que, escribirá en 1978, es *interdividual* más que inter-individual. La fundación del sujeto viene siempre de fuera del sujeto o, al menos, de su ponerse en relación con los otros: René Girard, *Cosas ocultas desde la fundación del mundo*, traducido por Tania Checchi (Salamanca: Sígueme, 2021 [1978]), 28 y nota 9.

9 Analiza de forma exhaustiva esta cuestión en el §27, donde llega incluso a hablar de una “dictadura” del uno (151 [126]). En este uno se produce “la nivelación de todas las posibilidades del ser” (151 [127]). El capítulo 4º de la 1ª sección se hace así, desde mi punto de vista, fundamental para comprender el problema del mal en Heidegger: para el filósofo alemán, el individualismo más radical es la única vía, el único camino. El camino que ha de recorrer el *Dasein* para “la aclaración de la pregunta ontológica fundamental” (§83, 450 [437]), ha de recorrerse solitariamente. Es el *Dasein* a solas, epítome o perfil logrado del héroe romántico. En este sentido, cabe considerar a Heidegger —esta es

desde luego, no es la posibilidad más propia del *Dasein*. Es este hondo pesimismo el que han sabido ver autores como Levinas y Girard —entre otros, por supuesto—. Vamos a analizar a continuación las raíces de este pesimismo, que el propio Heidegger sitúa en esa angustia que nos acosa.

II. LA ANGUSTIA, ESE MIEDO SIN OBJETO; LA CULPA, ESA CONCIENCIA UNIVERSAL

El desencadenante de la conciencia de estar arrojados al mundo es para Heidegger la angustia (*Angst*), que describe como un miedo sin objeto, como el miedo de algo que no es —el miedo, concretamente, a la posibilidad de la imposibilidad—: es la disposición del ánimo ante la percepción del *no fenómeno* de la *no existencia*. Quiero destacar aquí que lo que constituye para Heidegger el carácter diferenciado de la angustia, respecto a otros miedos o estados de ánimo, se asienta sobre la indeterminación del objeto que causa ese particular estado de ánimo. Como en Kierkegaard, esa angustia no tiene objeto y es anterior a todo fundamento fenoménico —y en ello reside la complejidad para su definición—. Es el estado de ánimo, la propia angustia, la que se constituye en fundamento. Luego se señalarán objetos, e incluso se interpretarán como causas, dentro de lo que Heidegger denomina *Auslegung*, frente a la *Interpretation* que él está proponiendo. La *interpretación vital* [tal y como traduce Jorge Eduardo Rivera *Auslegung*] parte de la comprensión o del horizonte de comprensión del ocuparse, esto es, de lo que está a la mano, por emplear la terminología heideggeriana. La angustia (*Angst*) es un estado de ánimo pre-comprensivo.

La angustia es una sacudida, un choque producido por la llamada de la conciencia, que da-a-entender, más que se hace oír (§55, 291 [271]). Esta conciencia, que remite explícitamente a Kant, es la que trae al *Dasein* de vuelta a lo propio de sí, a su ser-sí-mismo. ¿Cuál es la diferencia entre el tribunal de la conciencia kantiano, y la conciencia de Heidegger? Se trata de “algo” que llama;

mi opinión— el último de los románticos y su obra, *Ser y tiempo*, la obra de un romántico que cae en la trampa —descubierta, como veíamos en la nota anterior, por René Girard— de pensar que desea autónomamente. Schopenhauer, con su *deseo de desear* o Sartre-Kojève, con su deseo del otro o de reconocimiento, estarían más cerca de esa respuesta ontológica que Heidegger buscaba aclarar. El deseo metafísico es para Girard, significativamente, una enfermedad ontológica. Es interesante, en este sentido, tener presente la obra del profesor Vinolo, que ha abordado estas cuestiones, especialmente en Stéphane Vinolo, “Critique de la raison mimétique: Girard lecteur de Sartre”, en René Girard: *la théorie mimétique: de l'apprentissage à l'apocalypse*, editado por Charles Ramond (Paris: Presses Universitaires de France, 2010), 59-104.

sin embargo, “la llamada no viene de algún otro que esté conmigo en el mundo. La llamada procede *de mí* y, sin embargo, de más allá de mí” (§57, 295 [275]). La voz de la conciencia llama desde el propio *Dasein*, no es ni Dios ni biología, ni Otro ni neuroquímica: sencillamente no está-ahí. Obviamente no se trata del inconsciente freudiano, pero la analogía salta a la vista: lo oculto, lo “aquello” [*des “es”*], saca a la luz precisamente *aquello* que está oculto y como perdido en el quehacer cotidiano, en la charla, en el deambular por el mundo. ¿Y qué es eso que se nos oculta, qué es lo que el *das Man* oculta al *Dasein*? “(...) [E]l sí-mismo aislado en la desazón y arrojado en la nada (...) [,] la desazón en la que se encuentra su ser al estar arrojado (...) [,] el poder-ser-sí-mismo revelado en la angustia (...)” (§57, 296 [277]). En definitiva, “la llamada templada por la angustia le hace posible por primera vez al *Dasein* proyectarse a sí mismo en su más propio poder-ser” (§57, 297 [277]). El esquema sería el siguiente: el ser que está-ahí, ocupado en el quehacer del mundo, que es el uno-mismo (*das Man*), despierta al *Dasein*, que es el sí-mismo, por una llamada que es templada por la angustia. Será la sacudida de la angustia la que despierte y abra al *Dasein* a su ser más propio. ¿Y cuál era este ser más propio? “... su más propio ser-culpable [*Schuldigsein*]” (§54, 289 [269]).

Es sorprendente que en este momento de la analítica del *Dasein* Heidegger introduzca las cuestiones de la conciencia y la culpa como fuentes del reconocimiento de la identidad del *Dasein*. El tema de la culpa y de la conciencia buena y mala y las referencias al mal y al bien en tanto valores del actuar del *Dasein* se pueden rastrear en §§58-60, 299-319 [280-301]. Hay *algo*, dicho en la llamada, de lo que somos “culpables”¹⁰. Pero Heidegger trata de evitar el “estar en deuda” como traducción de *Schulden*. Ser-culpable es un modo de ser, no un ajuste de cuentas con lo ya existente. No solo es un modo de ser, sino el modo de ser más propio del *Dasein*. Tampoco podemos entender ese ser-culpable, nos dice Heidegger, como ser-responsable de algo —algo que sí hará, en cierto sentido, Levinas—. Porque estamos todavía a un nivel de intercambio, de comercio de culpas, donde *otro* me podría hacer responsable de *algo* sin mi participación —algo que precisamente Levinas asume, pero que para Heidegger, en el solipismo de su *Dasein*, es impensable—. Finalmente, tampoco el ser-culpable puede ser pensado como hacerse-culpable, pues para hacerse-culpable se tiene que infringir la ley, una ley que es posterior a este ser-culpable del *Dasein*. Por tanto, “Qued[a] sin resolver cuál es el modo como se originan estas exigencias

10 Tal vez sería necesario diferenciar aquí entre el *algo* que llama y el *algo* dicho en la llamada relativo a la culpa. A no ser que sean lo mismo: la voz del hermano asesinado que clama y su propio asesinato.

y de qué manera deba concebirse, sobre la base de este origen, su carácter de exigencia y de ley” (§58, 301 [282]). Es decir, y, en otras palabras, la estructura existencial del ser-culpable remite no a una ética de derechos y deberes o a de responsabilidades, sino a una ontología del *Dasein* que quiere, en una cuadratura del círculo, convertir la tradicional deficiencia en el ser, que ha sido entendida como explicación de la presencia del mal en el mundo —dentro de la tradición teológica de Agustín y del Aquinate, de raigambre platónico-aristotélica—, en mero carácter:

Sin embargo, la idea de “culpable” lleva consigo el carácter de *no*. Si la “culpabilidad” ha de poder determinar la existencia, se hace ineludible el problema ontológico de aclarar existencialmente el *carácter-de-no* de este no. Además, la idea de “culpable” implica lo que en el concepto de “culpa” se expresa indiferentemente como “ser responsable o causante de”: ser-fundamento de... Definimos, pues, la idea existencial formal de “culpable” de la siguiente manera: ser-fundamento de un ser que está determinado por un no —es decir, *ser fundamento de una nihilidad*. (§58, 302 [283]).

Ser-culpable, por tanto, no responde a una cuestión de deficiencia del ser, sino todo lo contrario: se constituye en fundamento del ser. Nada más alejado de lo que ha significado el tratamiento de mal en la tradiciones platónica, aristotélica y cristiana, al tratar de articular y de dar forma a una densa semántica de la resistencia al mal evitando, al mismo tiempo, caer en el mal. Heidegger culmina así un camino que arranca, tal vez, con el proyecto de la modernidad —con Voltaire cuestionando la *necesidad* del mal y su papel en el esquema *necesario* de una cosmología bondadosa— y llegaría hasta la aceptación radical y trágica del mal en el hombre, tal y como podemos encontrarla en Nietzsche: *algo* positivo en su negatividad, superando y dejando atrás, con la ayuda de Kierkegaard, la dialéctica del mal de Hegel.

Esta llamada a la apertura del ser que propone Heidegger, sin embargo, no llega más allá de la condición de arrojado del *Dasein*. Es necesario recordar aquí que la condición de arrojado, olvidada por el *Dasein*, pero fundamento de su *estar-ahí* —de su existencia—, del que tiene que despertar, es precisamente la que se obtiene *para la conciencia* al responder —aun callando, como veremos— a la brusca llamada que brota de la angustia del estar vuelto hacia la muerte. La razón de este estar arrojado existensivo, el *algo* de esta angustia, no se conoce, no podemos remontarnos hasta él. La respuesta la apunta aquí ya, pero la desarrollará hasta el final del libro (capítulos 3º a 6º, §§61-83, 321-451 [301-437]): se trata de la temporeidad del *Dasein* que aquí aparece en forma de *Entschlossenheit*, de

resolución¹¹. *El Dasein se da dándose en el responder, callando, a la llamada brusca que brota de la angustia del estar-vuelto-hacia-la-muerte*. Sin ir hacia atrás ni hacia delante, pero sin dejar de increpar y amonestar, de exhortar e intimidar. La *terribilitas* de Heidegger reside precisamente en este estar-se quedo junto a la existencia, sin descuidarla, pero sin alentarla *a nada más*.

Es precisamente ese “*ser-fundamento de una nihilidad*” el que caracteriza al *Dasein* como resentimiento. Afirma Heidegger que “el *Dasein* queda constantemente a la zaga de sus posibilidades”. En cierto sentido, “esto implica que, pudiendo ser, el *Dasein* está cada vez en una u otra posibilidad, que constantemente *no* es alguna otra y que ha renunciado a ella en el proyectarse existensivo” (§58, 303 [284-5]). La *pena* nace de la *nihilidad* de la renuncia a estas o aquellas posibilidades existenciales¹².

Hay que decir, para hacer justicia a Heidegger, que el resentimiento que se podría leer en esta afirmación —tal y como yo la he leído— es solo bosquejado y además contrasta fuertemente con el texto que remata esta sección (§58)¹³: “Este ente no necesita cargar sobre sí una “culpa” por medio de faltas y omisiones; sólo debe *ser propiamente* ese “culpable” que él ya es” (§58, 306 [287]). La consecuencia de este *ser propiamente “culpable”* tiene un tono homilético que choca con la densa analítica fenomenológica que Heidegger ha desarrollado hasta aquí, y cuanto menos sorprende en textos como el que sigue —que me permito citar por extenso—:

En la llamada el uno-mismo es llamado a despertar al más propio ser-culpable del sí-mismo. Comprender la llamada es elegir —no la conciencia, que, como

11 Es de toda justicia remitir aquí al apartado con el que Ricoeur cierra su *Sí mismo como otro*, donde discute precisamente la cuestión de la conciencia y la resolución en términos cercanos a los que aquí utilizo y en diálogo fecundo con Levinas. Cf. Paul Ricoeur, *Sí mismo como otro*, traducido por Agustín Neira Calvo y María Cristina Alas de Tolivar (Madrid: Siglo XXI, 1996), 379-97.

12 En este sentido, la *pena* mayor sería la renuncia a todas las posibilidades existenciales por mor de la preocupación (*Sorge*), no del ser sí-mismo, sino de esas renunciaciones hechas, actuadas o resueltas. Esa *pena* absoluta la encarna y ejemplifica a la perfección el *Bartleby* de Melville y, de forma mucho más explícita y por eso mismo, menos poderosa, la narrativa de Maurice Blanchot, especialmente *Thomas l'obscur*. No resolver nada, en mayor medida que el cuidado por el ser (el pastoreo del ser), parece ser aquí el núcleo de posibilidades que ofrece Heidegger. Se me objetará que la historicidad y la temporalidad con que rematará su obra dan respuesta a estas cuestiones, pero me da la sensación de que en Heidegger se logra cierto ideal contemplativo que conduciría, irónicamente, a un resolver no resolver nada para conservar el ser *a pesar de*—o precisamente *por*— su fragilidad.

13 No obstante, según el traductor y editor, Juan Eduardo Rivera, hay que tener en cuenta que “muy probablemente hay aquí una influencia de la teología luterana en la problemática de la conciencia tal y como es tratada en *Ser y tiempo*”. Cf. Heidegger, *Ser y tiempo*..., 490. Por eso a continuación nos referimos al tono homilético de este texto, porque, y es nuestra opinión, puede ser leído como un sermón de carácter marcadamente moral.

tal, no puede ser elegida. Lo que se elige es *tener*-conciencia, en cuanto ser-libre para el más propio ser-culpable. *Comprender la llamada* quiere decir: *querer-tener-conciencia*.

Esta expresión no significa: querer tener una “buena conciencia”, ni tampoco prestar voluntariamente especial atención a la llamada, sino únicamente disponibilidad para poder ser-interpelado. El querer-tener-conciencia está igualmente lejos tanto de andar buscando culpabilidades fácticas, como de la tendencia a una *liberación* de la culpa, en el sentido del esencial “culpable”.

Querer-tener-conciencia es, más bien, el supuesto existensivo más originario para la posibilidad de llegar a ser fácticamente culpable. Comprendiendo la llamada, el *Dasein* deja que el sí-mismo más propio *actúe en él* desde el poder-ser que él ha escogido para sí. Tan sólo de esta manera puede el *Dasein* ser responsable. Pero, de hecho, todo actuar es necesariamente “falta de conciencia” [“*gewissenlos*”], no sólo porque no evita cometer de hecho culpas morales, sino porque, en virtud del fundamento negativo de su proyectar negativo, ya se ha hecho siempre culpable frente a los otros en su coestar con ellos. De este modo, el querer-tener-conciencia asume la esencial “falta de conciencia”, en la que se da la única posibilidad existensiva de *ser* “bueno”. (§58, 306 [288])

Lo que parece afirmar aquí Heidegger es que el mal, en tanto culpa, conforma el *Dasein*, lo que somos más propiamente. Ni querer librarnos de la culpa ni cometer culpas morales —ni evitarlas— nos hace menos “culpables”. Solo asumir la “culpa” que nos es dada —¿por quién? ¿de dónde?¹⁴— nos libera del mero *estar-ahí* —que parece ser el verdadero mal para Heidegger— y abre el *Dasein* a la situación existensiva que nos permita descubrir lo “encubierto” (§59, 308 [290]) y superar la imagen del tribunal de Kant, para poder escuchar la “pre-vocante llamada hacia atrás” (§59, 312 [294]) y responder a ella con “*el callado proyectarse en disposición de la angustia hacia el más propio ser-culpable*” y resolver (*Entschlossen*), precisamente, la apertura del *Dasein* (§60, 314 [297]). El círculo vicioso en el que parece caer Heidegger en el fondo re-cubre de nuevo la raíz del mal, de la culpa. Al limitar el origen de esa llamada al propio *Dasein*, pues no podría escuchar la llamada del otro, oculta, desde nuestro punto de vista, el núcleo central de la cuestión del mal, como vamos sospechando ya. Ese núcleo central, que Heidegger se preocupa de escamotear, coincide precisamente con aquello que va a caracterizar a buena parte de la filosofía del siglo XX: el

14 No es este el lugar de extendernos con una respuesta en este sentido, pero sin duda la respuesta de Heidegger sería “por uno mismo y del fondo de nuestro ser”. En este sentido es a-tea la analítica del *Dasein* y en este sentido ha de interpretarse la famoso afirmación sobre el dios que debe salvarnos.

otro, lo relacional, lo sistémico, o lo *interdividual*. La situación en la que desemboca la resolución del *Dasein* —que viene de la respuesta, callada, a la llamada, callada, de la conciencia que brota de la angustia del ser-arrojado, modo más propio del *Dasein*— es una resolución [*Entschlossenheit*] que surge y se revela tras ese *algo* que desencadena *todo*: un estar vuelto hacia la muerte.

III. ¡AQUÍ ESTOY!

Este modo de ser —el estar vuelto hacia la muerte— parece coincidir con la contemplación del muerto amado/odiado de la que habla Freud en un texto en el que oímos los ecos de un tiempo convulso, el que siguió a la Gran Guerra, preludio *encubierto* de un horror inconcebiblemente mayor:

Frente al cadáver del enemigo aniquilado, el hombre primordial habrá triunfado, sin hallar motivo alguno para devanarse los sesos con el enigma de la vida y de la muerte. No fue el enigma intelectual ni cualquier caso de muerte, sino el conflicto afectivo a raíz de la muerte de personas amadas, pero al mismo tiempo también ajenas y odiadas, lo que puso en marcha la investigación de los seres humanos¹⁵.

La obra de Heidegger, por el contrario, se alza como el último monumento levantado, en la tradición de la metafísica occidental, a la comprensión última de lo que *es* el hombre y el papel que tiene en su *ser* el mal. En un gesto de gran mago, un último gesto, diríamos, Heidegger ha colocado un dispositivo, un registro, un muelle, para poner en sordina, como velado, el sufrimiento del otro. Parece interesado solo en el sufrimiento y en el sacrificio de uno mismo, pero lejos de tratarse de un genuino sacrificio expiatorio, se trata de un sacrificio crepuscularmente pagano: el del héroe que asume sin atisbo de duda el destino que el dios le ha impuesto. El modelo, más que Cristo, será Aquiles o Heracles. Lejos de tratarse de un develamiento de lo oculto del ser, de su origen, se trata de taparlo de una manera mucho más sutil: un recamado velo damasquino que

15 Sigmund Freud, “De guerra y muerte. Temas de actualidad (1915)”, en *Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico; Trabajos sobre metapsicología; y otras obras (1914-1916)*, vol. XIV, Obras completas (Buenos Aires: Amorrortu, 1998), 295. W. Johnsen analiza el conocido poema de Wilfred Owen, *Strange Meeting*, que tematiza este encuentro frente a frente con el enemigo al que hemos matado, para descubrir en él al amigo: “I am the enemy you killed, my friend. / I knew you in this dark: for so you frowned / Yesterday through me as you jabbed and killed. / I parried; but my hands were loath and cold. / Let us sleep now....”. Cf. William A. Johnsen, “‘Extraño encuentro’ de Wilfred Owen y el apocalipsis clausewitziano de René Girard”, en *La construcción de la identidad en tiempos de crisis: el papel de la violencia y la religión*, editado por David García-Ramos Gallego y David Atienza de Frutos (Barcelona: Anthropos-Siglo XXI, 2017), 309-28.

parece revelar en sus formas lo que oculta, pero que en realidad solo habla de sí mismo, de su tejido, de su *texto*.

Este trabajo no pretende ser otro ataque *à la mode* contra Heidegger. Hay que reconocer que a partir de Heidegger todo intento de comprensión del mal tendrá que adentrarse en los terrenos inexplorados de lo que está más allá del ser y esperar, atentos, a que se produzca la revelación de la verdad en lo real. Fue Heidegger quien vislumbró primero el camino, el vigía de una nueva tierra. Sin embargo, pensó como Colón que regresaba al Este, a Jonia. Sin duda, introdujo de nuevo el acontecer del ser en el horizonte del pensamiento, pero los horizontes que abrió no eran los que él creía y su obra se perdió en bosques cercanos y muy poco exóticos. Las obras de Levinas y de Girard son avanzadillas por estos nuevos territorios sin explorar. Con ellos, más que con Heidegger, conviene agudizar el oído para escuchar *la voix méconnue du réel*, para prestar atención al testimonio que del Infinito da “el sujeto que dice ‘¡Aquí estoy!’”¹⁶. En definitiva, para *prestar* oídos al prójimo, para escucharle a él y enseñarle a él a escuchar. La pregunta “¿dónde está tu hermano?” recibiría por fin respuesta: basta quitar la sordina que hemos puesto a la voz del otro y comenzar a escuchar.

IV. QUITAR LA SORDINA: A MODO DE CONCLUSIÓN

Y esta es precisamente la cuestión: *quitar* la sordina. Para ello basta recordar que se puso, que en otro tiempo —anárquico, diría Levinas, es decir, un tiempo sin principio, sin fundamento— la voz del otro se oyó y se puede oír todavía en su autenticidad o, más bien, en su verdadero tono, intensidad, timbre y color. Heidegger hace necesario el egoísmo metafísico para poder *salir* al otro, para poder *abrirse* al otro¹⁷. Julio Quesada señala que la única apertura al otro, que la única voz del otro que va a permitirse oír el *Dasein*, es la de la patria, la de suelo y la sangre¹⁸. Sin embargo, es la muerte propia la que completa —y la que Heidegger exige para completar— al *Dasein*. No es el encuentro con el otro —ni en el *Mitsein*— ni la muerte *por* el otro, es decir, en sustitución del otro. A pesar de que Levinas parecería caer, en la descripción del *yo-rehén* de *De otro*

16 René Girard, *La voix méconnue du réel: une théorie des mythes archaïques et modernes* (Paris: Le Livre de poche, 2004); Emmanuel Levinas, *Ética e infinito...*, 89.

17 Cf. José Andrés Primiciero Matamoros. “Una posible respuesta de Heidegger a la crítica de Lévinas. La egoidad y la libertad ontológica son trascendentales a la ética”, *Studia Heideggeriana* 10 (2021): 263-81. No compartimos, no obstante, la *reductio ad Heideggerem* que de Levinas hace aquí Primiciero.

18 Lo repite una y otra vez en *Cultura y barbarie...*

modo que ser o más allá de la esencia, en la *illeidad* egoísta de la que acusa a Heidegger, no se trata más que de otro malentendido, otra sordina. Porque Levinas no puede ser más claro:

La subjetividad de la sensibilidad en tanto que encarnación es un abandono sin retorno, maternidad, cuerpo sufriente para el otro, cuerpo como pasividad y renuncia, puro sufrir. Ciertamente ahí hay una ambigüedad insuperable: el yo encarnado, el yo de carne y sangre puede perder su significación [...]. Pero esta ambigüedad es la condición de la misma vulnerabilidad, es decir, de la sensibilidad en tanto que significación; en la medida en que la sensibilidad [...] es yo, en esa misma medida dentro de su benevolencia para con el otro permanece siendo *para el otro*, a su pesar, no-acto, significación para el otro y no para sí misma.¹⁹

Compárese la cuidadosa descripción del sí mismo que ofrece Levinas —espigada casi al azar— con la que hemos venido comentando hasta aquí de Heidegger. Las notas son otras: maternidad, pasividad y vulnerabilidad. Quitar la sordina, esto es, escuchar al otro, requiere, primero y también, abrir el oído al tiempo. Porque se puede ser sordo al tiempo y vivir así encerrado en el mito que repite sin cesar la misma cantinela —ser-para-la-muerte— sin dejar que suenen las alarmas. La sordina es el mito, que modifica el relato del asesinato del otro, de nuestro hermano. Girard habla, en este sentido, de *méconnaissance*, un desconocer que no es mera ignorancia ni tampoco inconsciencia, es una falta de reconocimiento, o un conocer mal, más que un desconocer. Es la percepción alterada que del otro y de nuestra responsabilidad hacia él tenemos. Para poder matar impunemente al otro hay que *méconnaitre*. Esta es la sordina girardiana. Lo explica muy bien con el ejemplo del comportamiento de Pedro durante la Pasión. Pedro, en el patio, junto al fuego, quiere poner sordina a su acento de galileo (Mt 26, 73), que lo delata. Niega conocer siquiera a su Maestro. Pero pone la sordina —y este es el engaño o malentendido— al tiempo que ingresa en el círculo en torno al fuego, en “la collectivité du côte-à-côte”, la del *Miteinandersein*, la de aquellos que están esperando a que salga Jesús, la horda asesina, la masa [*ὄχλος*] que gritará un “¡crucifícalo!” ensordecedor. Es el clamor de la unanimidad del mecanismo del chivo expiatorio la sordina que Girard descubre, a la que llama *méconnaissance*. Una *méconnaissance* que, como señala el propio Girard, es el mismo mecanismo por el que matamos al inocente

19 Emmanuel Levinas, *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, traducido por Antonio Pintor Ramos, 4a. ed. (Salamanca: Sígueme, 2003), 139.

para salvarnos todos²⁰.

El primer paso para quitar la sordina ya está dado: si Heidegger parece sordo al sufrimiento del otro es porque, en cierto sentido, es sordo también a la sordina con la que modifica la voz del otro. Tanto Girard como Levinas ponen al descubierto la sordina. La clave, y esto es algo que sabía muy bien Heidegger, está en el tiempo. Para que la voz del otro pueda ser escuchada hemos de quitar la sordina al reloj y dejar que suenen las alarmas. Salir de la estructura del mito y abrírnos a la posibilidad de la fecundidad —en Levinas— y de la conversión —en Girard—. El otro como acontecimiento —o el acontecimiento del otro— aparece en Levinas en la estructura de la relación erótica, pero no como encuentro erótico, sino como fecundidad: apertura del presente al futuro, al advenimiento del otro²¹. La paternidad, y aun la maternidad —como hemos visto— son metáforas o formas de esta nueva temporalidad libre de las cadenas del mito —que nos atan a la tierra y a la sangre—. La conversión [*μετά-voia*] es una forma nueva de conocimiento que deja atrás lo *méconnue*. Pedro se conoce asesino y conoce así el verdadero rostro de la víctima —pues Jesús, en ese momento, le mira (Lc 22, 61)—. Conversión y fecundidad son la irrupción de un tiempo nuevo en la estructura metafísica del tiempo mítico²².

La sordina que ponemos a la voz del otro, nuestra víctima, es también sordina que ponemos a los relojes que nos previenen del advenimiento del otro. Ante la muerte del otro al que amamos, desearíamos que no hubiera llegado nunca, que todo quedara en silencio, acallado, como dicen los hermosos versos de Auden. Pero él es un poeta, no un filósofo, y su silencio es de aquellos silencios elocuentes de los que hablábamos al comienzo: *da que pensar*. Y entonces, ¿cómo no escuchar?

Stop all the clocks, cut off the telephone,
Prevent the dog from barking with a juicy bone,

20 Para una descripción de este mecanismo y del propio concepto de *méconnaissance*, cf. Girard, *Cosas ocultas...*, 33-56. Para el análisis de la negación de Pedro, cf. René Girard, *El chivo expiatorio*, traducido por Joaquín Jordá (Barcelona: Anagrama, 1986 [1982]), 197-215.

21 Levinas desarrolla estas cuestiones, por primera vez, en *Le temps et l'autre* (Paris: Presses Universitaires de France, 2004 [1947]).

22 La profesora Tania Checchi ha desarrollado con gran claridad la diferencia entre el tiempo mítico del *il y a* (Levinas) y de la crisis de indiferenciación previa al sacrificio (Girard), y el tiempo nuevo y fecundo de la irrupción del otro que permite la aparición del sujeto como tal. Cf. Tania Checchi, "El tiempo, los cainitas y Babel: una lectura a partir de René Girard y Emmanuel Lévinas", *Revista interdisciplinaria de Teoría Mimética* 1 (2018): 33-41. <https://doi.org/10.32466/eufv-xg.2018.1.509.33-41> y "Myth and Il y a: A Convergent Reading of René Girard and Emmanuel Levinas", *Forum Philosophicum* 24, n.º 1 (2019): 127-44. <https://doi.org/10.35765/forphil.2019.2401.05>.

Silence the pianos and with muffled drum
 Bring out the coffin, let the mourners come.
 (W.H. Auden, *Funeral Blues*)²³

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Checchi, Tania. “El tiempo, los cainitas y Babel: una lectura a partir de René Girard y Emmanuel Lévinas”. *Xiphias Gladius: Revista interdisciplinar de Teoría Mimética* 1 (2018): 33-41.
- Checchi, Tania. “Myth and Il y a: A Convergent Reading of René Girard and Emmanuel Levinas”. *Forum Philosophicum* 24 n.º 1 (2019): 127-44.
- Choza, Jacinto. “Heidegger y el Holocausto. Heidegger y el nazismo. Observaciones a Julio Quesada”. *THÉMATA. Revista de Filosofía* 43 (2010): 555-573.
- Farías, Víctor. *Heidegger y el nazismo*. Ed. corr. y aum. Mallorca: Lleonard Muntaner, 2009.
- Freud, Sigmund. “De guerra y muerte. Temas de actualidad (1915)”. En *Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico; Trabajos sobre metapsicología; y otras obras (1914-1916)*, XIV:273-303. Obras completas. Buenos Aires: Amorrortu, 1998.
- García-Baró, Miguel. *La compasión y la catástrofe: ensayos de pensamiento judío*. Salamanca: Sígueme, 2007.
- Girard, René. *Cosas ocultas desde la fundación del mundo*. Traducido por Tania Checchi. Salamanca; Ciudad de México: Sígueme; Epidermis, 2021.
- Girard, René. *El chivo expiatorio*. Traducido por Joaquín Jordá. Barcelona: Anagrama, 1986.
- Girard, René. *La voix méconnue du réel: une théorie des mythes archaïques et modernes*. Paris: Le Livre de poche, 2004.
- Girard, René. *Mentira romántica y verdad novelesca*. Traducido por Joaquín Jordá. Barcelona: Anagrama, 1985.

23 Merece la pena destacar aquí que el poema se compuso como parte de una obra de teatro escrita por Auden e Isherwood en 1936, *The Ascent of F6*, en palabras de Perry “a play about the ways in which individual acts of human behaviour, motivated by the most intensely private obsessions, can be co-opted by political power for its own ends” (Seamus Perry, “An Introduction to ‘Stop All the Clocks’”, The British Library, 25 de mayo de 2016. <https://www.bl.uk/20th-century-literature/articles/an-introduction-to-stop-all-the-clocks>). Al reescribirla poco después (1937), el poeta británico cambia completamente el tono satírico e irónico —se cantaba en el cabaret del que formaba parte a la muerte del tirano— y le da el tono elegíaco con el que se lee hoy: el amor al otro que se manifiesta cuando solo nos queda su ausencia y silencio.

- Heidegger, Martin. *¿Qué es metafísica?* Traducido por Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza Editorial, 2006.
- Heidegger, Martin. *Ser y tiempo*. Traducido por Jorge Eduardo Rivera C. Madrid: Trotta, 2003.
- Johnsen, William A. “‘Extraño encuentro’ de Wilfred Owen y el apocalipsis clausewitziano de René Girard”. En *La construcción de la identidad en tiempos de crisis: el papel de la violencia y la religión*, editado por David García-Ramos Gallego y David Atienza de Frutos, traducido por David García-Ramos, 309-28. Barcelona: Anthropos-Siglo XXI, 2017.
- Levinas, Emmanuel. “De l’évasion”. *Recherches Philosophiques* V (36 de 1935): 373-92.
- Levinas, Emmanuel. *De l’évasion*. Editado por Jacques Rolland. Paris: Fata Morgana, 1982.
- Levinas, Emmanuel. *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*. Traducido por Antonio Pintor Ramos. 4ª. Salamanca: Sígueme, 2003.
- Levinas, Emmanuel. *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*. Traducido por Manuel E Vázquez García. Madrid: Síntesis, 2005.
- Levinas, Emmanuel. *Ética e infinito*. Traducido por Jesús María Ayuso Díez. Madrid: Antonio Machado Libros, 2000.
- Levinas, Emmanuel. *Le temps et l’autre*. Paris: Presses Universitaires de France, 2004.
- Löwith, Karl. *Heidegger, pensador de un tiempo indigente: sobre la posición de la filosofía en el siglo XX*. Traducido por Román Setton. Filosofía. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006.
- Perry, Seamus. “An introduction to ‘Stop all the clocks’”. *The British Library*, 25 de mayo de 2016. <https://www.bl.uk/20th-century-literature/articles/an-introduction-to-stop-all-the-clocks>.
- Platón, y Miguel García-Baró. *La defensa de Sócrates: comentario filosófico y traducción española del texto de Platón*. Salamanca: Sígueme, 2005.
- Primiciero Matamoros, José Andrés. “Una posible respuesta de Heidegger a la crítica de Lévinas. La egoidad y la libertad ontológica son trascendentales a la ética”. *Studia Heideggeriana* 10 (2021): 263-81.
- Quesada Martín, Julio. *Cultura y barbarie: racismo y antisemitismo*. Razón y sociedad. Madrid: Biblioteca Nueva, 2015.
- Quesada Martín, Julio. *Heidegger de camino al Holocausto*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2008.
- Ricoeur, Paul. *Sí mismo como otro*. Traducido por Agustín Neira Calvo y María Cristina Alas de Tolivar. Madrid: Siglo XXI, 1996.
- Rosenzweig, Franz. *La estrella de la redención*. Traducido por Miguel García-Baró. Salamanca: Sígueme, 2006.

Vinolo, Stéphane. “Critique de la raison mimétique : Girard lecteur de Sartre”. En *René Girard: la théorie mimétique: de l'apprentissage à l'apocalypse*, editado por Charles Ramond, 59-104. Débats philosophiques. Paris: Presses Universitaires de France, 2010.

David García-Ramos
Facultad Magisterio y Ciencias de la Educación
Facultad de Filosofía, Letras y Humanidades
Universidad Católica de Valencia
Calle Guillem de Castro 94
46001 Valencia (España)
.https://orcid.org/0000-0002-7179-7075
09-0008-1346-2534



Doi: <https://doi.org/10.17398/2340-4256.18.599>

**THÁUMA: PAIN OR WONDER? CONSIDERATIONS STARTING
FROM EMANUELE SEVERINO AND MARTIN HEIDEGGER**

***THÁUMA: ¿DOLOR O ASOMBRO? CONSIDERACIONES A PARTIR DE
EMANUELE SEVERINO Y MARTIN HEIDEGGER***

NICOLÒ TARQUINI
Università Lateranense

Recibido: 04/03/2022

Aceptado: 22/06/2022

ABSTRACT

The topic of evil, variously understood, constitutes a fundamental object of questioning and problematicity, so much so that the Italian philosopher Emanuele Severino believes that the *tháuma* from which philosophical research traditionally begins means precisely “anguished pain”, caused, in the last resort, from the becoming of entities. This article intends, first of all, to evaluate the argumentative cogency of the Severinian interpretation in reference to this question and then, move on to analyze some of the writings in which Martin Heidegger deals with the same subject: even the German philosopher has in fact provided interesting considerations that can be profitably used to grasp the most appropriate way of understanding this concept. The question that arises, in fact, is not purely terminological, but involves the same tone that characterizes the philosophical question and the starting point from which it originates. From the

comparison between the two philosophers, in addition to some interpretative limits that seem to be found in both, some significant convergences will emerge, at least in relation to the role that emotions play within the philosophical investigation.

Keywords: Emanuele Severino, Martin Heidegger, *tháuma*, becoming.

RESUMEN

El tema del mal, entendido de diversas formas, constituye un objeto fundamental de cuestionamiento y problematización, tanto que el filósofo italiano Emanuele Severino cree que el *tháuma* del que tradicionalmente parte la investigación filosófica significa precisamente “dolor angustioso”, provocado, en última instancia, por el devenir de las entidades. Este artículo pretende, en primer lugar, evaluar la fuerza argumentativa de la interpretación severiniana en referencia a esta cuestión y luego pasar a analizar la forma en que Martin Heidegger aborda el mismo tema: incluso el filósofo alemán ha aportado, de hecho, interesantes consideraciones que pueden utilizarse provechosamente para captar la forma más adecuada de entender este concepto. La pregunta que surge no es en realidad puramente terminológica, sino que involucra la entonación misma que caracteriza la pregunta filosófica y el punto de partida. De la comparación entre los dos filósofos, además de algunos límites interpretativos que parecen encontrarse en ambos, surgirán algunas convergencias significativas, al menos en relación con el papel que juegan las emociones dentro de la investigación filosófica.

Palabras clave: Emanuele Severino, Martin Heidegger, *tháuma*, devenir.

I. THE NEW SENSE OF *THÁUMA* ACCORDING TO SEVERINO

In the course of human history there has been an attempt in various ways to provide a sense, a justification for the problem of evil, whether it was understood in the moral sense or even as physical and spiritual evil.

The latter theme has been addressed several times by the Italian philosopher Emanuele Severino (1929-2020). It should be noted that this author has not put the theme of evil or pain at the center of his research. The main works of the philosopher are focused on the theme of being, and therefore, more widely, refer to the classical themes of ontology and metaphysics. Trained at the school of the philosopher Gustavo Bontadini (1903-1990), Severino took the first steps of his

theoretical path in the field of classical metaphysics: this early philosophical commitment culminates with the publication of the volume *La struttura originaria*¹ (1958), in which he elaborates a complex and detailed analysis of the sense of being that leads to the affirmation of the creator transcendent Being. From the mid-sixties, and in particular with the publication of *Ritornare a Parmenide*² (1964), Severino began a progressive detachment from the philosophical context of origin, as he came to affirm the thesis of the eternity of every entity as such, and therefore the negation of the metaphysical perspective in the classical sense.

Alongside this primary interest of research, but closely related to it, Severino developed an original interpretation of Western culture and philosophy, which he defined as nihilistic. Indeed, for Severino Western culture forgot the true sense of being, that is, its not being able not to be, because this culture considers natural that the things of the world are generated and corrupted – passing from not being to being (and vice versa). Along this line of research, the author has analyzed some thinkers considered decisive for the history of nihilism (Aeschylus³, Giacomo Leopardi⁴, Friedrich Nietzsche⁵), to whom he dedicated specific studies. Moreover, he proceeded to elaborate a History of Western philosophy⁶, which he interpreted as a progressive fall of the immutables of tradition, namely those religious, metaphysical and moral structures, commonly considered as unchangeable, and that instead are necessarily destined to collapse, because of the faith in becoming, i.e. in the aforementioned persuasion (by Severino considered erroneous) that things become. It is in this context that the Italian philosopher has elaborated his own personal interpretation of the origin of philosophy, arriving at hypothesizing a new meaning of that *tháuma* that already Plato and Aristotle identified as the origin of the philosophizing.

Severino has elaborated a thesis according to which, from pain, from suffering, and therefore more generically, from evil, philosophy arose as an attempt to provide a definitive solution that could “save” from the pain originated by the becoming of things, that is, by their oscillation between being and nothingness. Please note that the pain referred to by the Author in this

1 Emanuele Severino, *La struttura originaria*. 2ª ed. (Milano: Adelphi, 1981).

2 Emanuele Severino, *Ritornare a Parmenide*, in Id., *Essenza del nichilismo*, 2ª ed. (Milano: Adelphi, 1982); *The Essence of Nihilism*, translated by Giacomo Donis, edited by Alessandro Carrera and Ines Testoni (New York-London: Verso Books, 2016).

3 Emanuele Severino, *Il gioco. Alle origini della ragione: Eschilo* (Milano: Adelphi, 1989).

4 Emanuele Severino, *Il nulla e la poesia. Alla fine dell'età della tecnica: Leopardi* (Milano: Rizzoli, 1990); Id., *Cosa arcana e stupenda. L'Occidente e Leopardi* (Milano: Rizzoli, 1997).

5 Emanuele Severino, *L'anello del ritorno* (Milano: Adelphi, 1999).

6 Emanuele Severino, *La filosofia dai Greci al nostro tempo*, 3 voll. (Milano: Rizzoli, 1996).

context is not of a physical or moral nature, but rather of a psychological nature, in the sense that the precariousness of the things of the world and life triggers a process of uncertainty and psychological anguish and pain. It should not even be linked to the complex issue of theological evil, i.e. to theodicy, that the Italian philosopher does not link to the kind of evil here in question.

Epistemic knowledge, understood as incontrovertible, stable and definitive knowledge, in which the process of philosophical investigation culminates, would thus provide a remedy capable of removing any form of spiritual anguish, resulting from the uncertainty caused by the emergence of entities or by the annihilation of what is (corruption). The incontrovertible knowledge which philosophy seeks (in the sense that philosophy tends to the identification of the definitive truth), which is achieved by detecting the Law or Principle to which reality obeys, is the remedy that allows to control becoming by predicting it. This is due to the fact that, although changing and heterogeneous, the generation of entities, and therefore the emergence of the new, as well as their annulment, will still have to obey the rules imposed by the principle of reality, without any possibility for them to cross its borders⁷.

The originality and interest raised by Severino's thesis is further accentuated by the fact that, for him, the pain from which philosophy was born is expressed by the Greek word *tháuma*⁸, used by both Plato and Aristotle, and which instead is traditionally rendered with "marvel" or "wonder"⁹.

Referring to the Platonic passage of *Theaetetus*, Severino identifies in the reference to Tháumas, father of Iris/Philosophy, a useful indication to support this interpretation. However, some contemporary commentators of Plato tend to favor a different translation. Christopher Rowe in his commentary on *Theaetetus* writes that "Tháumas is the personification of wonder or amazement"¹⁰, and Francis Macdonald Cornford translates "Tháumas" as "wonder"¹¹.

Moreover, some passages found in Plato's *Sophist* suggest an interpretation

7 See Emanuele Severino, *La filosofia dai Greci al nostro tempo*, vol. III, *La filosofia contemporanea* (Milano: Rizzoli, 1996), 9-14.

8 I have dealt more extensively with this specific theme in Nicolò Tarquini, "Intorno al senso del *tháuma*", *Intersezioni. Rivista di storia delle idee* 1 (2022): 125-140.

9 For a study on the characteristics of philosophy in Plato and Aristotle (and others philosophers) see: Ignacio Verdù Berganza, "Amor y metafísica. Una reflexión acerca de la filosofía primera", *Cauriensia* XIV (2019): 117-130.

10 Christopher Rowe, *Plato, Theaetetus and Sophist*, edited by Christopher Rowe, (Cambridge: Cambridge University Press, 2015), 19, n. 25.

11 Cfr. Francis MacDonal Cornford, *Plato's Theory of Knowledge: The Theaetetus and the Sophist of Plato Translated with a Running Commentary* (London: Kegan Paul, Trench, Trübner & Co., 1935), 43, note 1.

of the term *tháuma* more similar to the traditional version, namely as wonder: in *Sophist* 233a he speaks, for example, of the “miraculous capacity of the sophists” (τῆς σοφιστικῆς δυνάμεως θαῦμα), according to which the alleged omniscience of the sophists is a kind of prodigy whose inconsistency is underlined. In *Sophist* 236d he speaks, always in reference to the sophist, of “θαυμαστὸς ἀνὴρ” that can be rendered with conjurer, a term that is linked to the previous “θαυματοποιῶν” (235b5), in which reference is made to the thesis that the sophist is a kind of magician.

More articulated, but not without difficulties, is instead the Severinian argument that starts from the conjunction of the arguments of two Aristotelian passages, the first of which is the classic passage of *Metaphysics* A, which is combined with a passage of the *Nicomachean Ethics*. In the first text, the Stagirite affirms that philosophy leads man into a state contrary to that possessed at the beginning of the research¹²; in the passage taken from *Ethics* it is instead evident how it is in the exercise of philosophy that happiness is achieved¹³. Therefore, concludes Severino, if the final state is that of happiness, and this is contrary to the initial one, the latter will be “*lo stato dell’infelicità, dell’angoscia, del terrore, del dolore e [...] dunque queste forme terribili dell’esistenza appartengono al significato essenziale [del] tháuma*”¹⁴. He also writes: “Non si tratta dell’angoscia di chi ancora non sa vivere nel mondo, ma della meraviglia angosciosa, del terrore, di chi non sa comprendere il mondo in cui vive”¹⁵.

Again, referring to Aristotle, Severino argues that the *apora* are not simply problems in the intellectual sense, but rather “le sventure e i dolori della vita,

12 Aristotle, *Metaphysics* 983a “δεῖ δὲ εἰς τοῦναντίον καὶ τὸ ἄμεινον κατὰ τὴν παροιμίαν ἀποτελεωτῆσαι” (“but we must arrive at the opposite mood, which is also the best”).

13 Aristotle, *Nicomachean Ethics*, X, 7, 1177a 10-15 “Εἰ δ' ἐστὶν ἡ εὐδαιμονία κατ' ἀρετὴν ἐνέργεια, εὐλογον κατὰ τὴν κρατίστην· αὕτη δ' ἂν εἴη τοῦ ἀρίστου. Εἴτε δὴ νοῦς τοῦτο εἴτε ἄλλο τι, ὃ δὴ κατὰ φύσιν δοκεῖ ἄρχειν καὶ ἡγεῖσθαι καὶ ἐννοῖαν ἔχειν περὶ καλῶν καὶ θείων, εἴτε θεῖον ὄν καὶ αὐτὸ εἴτε τῶν ἐν ἡμῖν τῷ θεϊότατον, ἢ τοῦτου ἐνέργεια κατὰ τὴν οἰκείαν ἀρετὴν εἴη ἂν ἡ τελεία εὐδαιμονία. Ὅτι δ' ἐστὶ θεωρητικὴ, εἴρηται. Ὁμολογούμενον δὲ τοῦτ' ἂν δόξαιεν εἶναι καὶ τοῖς πρότερον καὶ τῷ ὀληθεῖ” (If happiness is activity in accordance with virtue, it is reasonable that it should be in accordance with the highest virtue; and this will be that of the best thing in us. Whether it be reason or something else that is this element which is thought to be our natural ruler and guide and to take thought of things noble and divine, whether it be itself also divine or only the most divine element in us, the activity of this in accordance with its proper virtue will be perfect happiness. That this activity is contemplative we have already said. Now this would seem to be in agreement both with what we said before and with the truth”, translated by W.D. Ross, London: Penguin, 2004).

14 Emanuele Severino, *Pensieri sul Cristianesimo* (Milano: Rizzoli, 1995), 252. Italics mine. See also Emanuele Severino, *Il muro di pietra. Sul tramonto della tradizione filosofica* (Milano: Rizzoli, 2006), 116; Id., *Volontà, destino, linguaggio*, (Torino: Rosenberg & Sellier, 2010), 22-28; Id., *Dispute sulla verità e la morte* (Milano: Rizzoli, 2018), 148-152.

15 Severino, *Il gioco*, 350.

dei quali si ignora il rimedio”¹⁶. And yet, in contrast to this stringent Severinian argument, it should be pointed out that in the Aristotelian passage of *Metaphysics* A subsequent to that taken as a reference, the Stagirite evokes the wonder generated by realities such as the incommensurability of the diagonal and the side of the triangle, that could hardly be understood as anything frightening and distressing.

Despite this interesting Severinian proposal, it does not seem, therefore, that there are, at least at the textual level, sufficient reasons to legitimize this interpretation, which however retains its relevance even beyond what can be found in the classical *loci* taken as a reference.

As previously mentioned, it is good to reiterate the following concept: when Severino states that philosophy originated from pain, and that such pain is connected to the observation of the becoming of the entities, i.e. their birth and death, he is not saying that he shares this perspective, which he considers to be merely a persuasion, an erroneous interpretation of what is happening in reality.

The original truth of being, says Severino, prohibits that bodies can be produced and annihilated, as argued in *Returning to Parmenides*¹⁷ (1964) and as further supported by the description of the true phenomenology of becoming contained in the 1965 *Postscript*¹⁸ to *Returning to Parmenides*, in which it is shown that not even on an experiential level, the corruption of disappearing bodies can be detected.

Contrary to the interpretation that the West has offered of becoming, Severino opposes a conception according to which becoming is to be understood as the appearing and disappearing of eternal entities. What instead makes the nihilistic conception of becoming possible is the fact that the totality of being manifests itself processually - and not in its totality -, and it is precisely this inequality that opens the way to the persuasion that what appears, before appearing was not, and it is no longer, when it disappears.

We will now consider Heidegger's analysis of the concept of *tháuma*, to evaluate its cogency, as well as to compare it with Severino's thesis.

16 Ivi, 349-350.

17 Emanuele Severino, *Ritornare a Parmenide*, cit.

18 Emanuele Severino, *Poscritto a Ritornare a Parmenide*, in Severino *Essenza del nichilismo*, cit.

II. THE ROLE OF WONDER IN HEIDEGGER

It should be emphasized, first of all, that Heidegger's considerations do not distance themselves, at least at first glance, from the more usual conception of the term *tháuma*; and yet, a more in-depth reading reveals interesting ideas, that can act as a stimulus for further consideration.

I will take my cue from what Heidegger said in a lecture entitled *What is philosophy?*¹⁹ (1956), which takes up some reflections already present in a course held in Marburg in the Twenties, and then published as *The fundamental concepts of ancient philosophy*²⁰ (1926); the two texts share some aspects, both in terms of the specificity attributed to philosophical knowledge and in reference to the role of wonder, even though in *What is philosophy?* the theme is developed with greater breadth. For this reason, while taking into account the lessons of 1926, we will mainly refer to the 1956 writing.

In this paper, it can be noted at first that Heidegger argues that wonder is the principle of philosophy, in the sense that it constitutes the *arché*. We shall now try to assess the reasons for this approach to the question, in order to weigh up the justification for it and, if necessary, to highlight its limitations. For now, let's take a closer look at Heidegger's argument. The principle, the *arché*, is not something that is to be found at the beginning of a process and that can then be abandoned. Instead, it remains, and supports the entire path that originates from it, governing its development: "Astonishment carries and pervades philosophy"²¹. On the basis of these considerations, Heidegger concludes that marvel, or wonder, is philosophy itself. That is, philosophy is immediately identified with wonder. It is precisely this equation between wonder and philosophy that we will examine now: in fact, the passage of the Platonic *Theaetetus* in which Plato speaks of the birth of philosophy uses the term *arché*: a term that seems to be fully in line with Heidegger's proposal. In the Platonic text quoted, Socrates states: "It is typical of the true philosopher to feel this state of mind (τοῦτο τὸ πάθος), the wonder (τὸ θαυμάζειν). In fact there is no other principle of philosophy than this (οὐ γὰρ ἄλλη ἀρχὴ φιλοσοφίας ἢ αὕτη)"²².

19 Martin Heidegger, *What is Philosophy?* translated by Jean T. Wilde and William Kluback (Lanham, Boulder, New York, Oxford: Rowman & Littlefield, 2003), [*Was ist das – die Philosophie?* GA 11, (Pfullingen: Neske, 1956)].

20 Martin Heidegger, *Basic Concepts of Ancient Philosophy*, translated by Richard Rojcewicz, (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2007), [*Die Grundbegriffe der antiken Philosophie* GA 22 (Frankfurt am Main: Klostermann, 1993)].

21 Martin Heidegger, *What is Philosophy?*, 81.

22 Plato *Theaet.*, 155d; translation of mine.

Wonder would then be the principle of philosophy, the *arché*, certainly not in the sense that it is the “physical” element, but rather the firm point that governs the development of philosophical activity: in this sense, it can in some ways be compared to the *ápeiron* of Anaximander, which guides and regulates the alternation of worldly entities in their appearance and disappearance. It does not seem out of place to state that, in advancing this interpretation, the German philosopher takes into account not only the Platonic passage cited, but also the characterization of the *arché* offered by Anaximander²³. However, if from what we can derive from the text of the Athenian philosopher a valid basis for the Heideggerian thesis is to be found, it does not seem that this conclusion can be extended to the analogous passage of Aristotle’s *Metaphysics*, as Heidegger wants to do. In fact, the Aristotelian text of Book A of *Metaphysics* is quite different from the Platonic one, in terms of both terminology and arguments: in it, with regard to the birth of philosophy, the term *arché* is not used. In the passage referred to by Heidegger (*Metaph.*, 982b 12 ff.), the expression “*nún kái prôton*” is used instead, “now as originally”, in the chronological sense that the first philosophers found in wonder the thrust from which to start, and that even at the time of Aristotle – and at all times – provides the springboard for philosophical investigation. There is, in that expression, a temporal reference, for which the Stagirite intends to affirm that, in their research, the Ionics have been moved by wonder (or, according to Heidegger, “amazement”). Anyone, in any time, who will start a philosophical investigation will do so, because she will be motivated by something “amazing”, “wonderful”, that triggers investigation.

At first sight, it does not seem then that there are sufficient reasons to endorse Heidegger’s proposal. Let us now turn our attention to the Heideggerian translation of the Aristotelian passage in its entirety, and then we will formulate some critical remarks. The text in question of *Metaphysics* A (*Metaph.* A 2, 982 b 12 ff.) is translated by Heidegger in the following way: “Through astonishment men have reached now, as well as at first, *the determining path* of philosophizing (that from which philosophizing emanates and that which altogether *determinates the course* of philosophizing)”²⁴. We can detect here the presence of at least two additions, which seem to be “problematic”: what the author presents as his own (wonder as that which “determines the entire path”

23 “Ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστὶ τοῖς οὖσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ το χρᾶν, διδόναι γὰρ αὐτά δικην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν” (fr. 12 B1). Although the text of Anaximander does not contain the term *arché*, the principle from which entities originate and to which they return is traditionally expressed with this word, that indicates not only whence things come, but also what governs and guides a certain reality.

24 Martin Heidegger, *What is philosophy?*..., 81. Italics mine.

of philosophy) raises doubts as to its legitimacy. But, even more, the statement that the source of philosophy is also what dominates it “from one end to the other”, seems to be an undue interpretation on the part of Heidegger²⁵, added to the original text and heterogeneous with respect to the Aristotelian expression²⁶.

This interpretation would be less problematic on the basis of Plato’s *Theaetetus*, while it seems discordant in reference to that passage of Aristotle’s major work to which Heidegger would like to extend it. Moreover, Emanuele Severino had already pointed out the poor adherence of Heidegger’s interpretation to the Aristotelian text: the objections raised by the Italian philosopher are based on the fact that it cannot be argued that marvel is philosophy itself, since the Aristotelian passage goes on to state that the possession of philosophy leads “to a contrary state” with respect to the initial one. If this is correct, it is not possible to argue that wonder guides philosophy “from one end to the other”: it can perform this function at its beginning, but not in its conclusion, since such a state is, as the Stagirite writes, contrary to the initial one²⁷.

If it is true that both Plato and Aristotle identify in the *tháuma* the very origin of philosophy, in any case the context, the role attributed to it, and their arguments are different. Therefore, the overall sense that must be attributed to the term must be different as well.

As to the difficulty related to the Heideggerian attempt at overlapping the Platonic and Aristotelian modes of understanding *tháuma*, it seems appropriate to recall the distinction advanced by Guido Cusinato that differentiates, in my opinion opportunely, “epistemological wonder” from “dizzying”, attributing the former to the Aristotelian conception and the latter to Plato²⁸. This clarification is important, because more loyal to what seem to be the inevitable differences between the two Greek philosophers on the role they attribute to the *tháuma*.

Despite our critical notes to Heidegger’s proposal, the choice to translate the Greek word in question with “astonishment” [*Erstaunen*] seems noteworthy. So far, we have used this word as a synonym for wonder, and as substantially interchangeable with it. In reality, although in the intentions of Aristotle the meaning attributable to it is the same, the term “wonder” is in fact open to misunderstandings. Indeed, one may be induced to consider the “wonder” from

25 Few lines after, Heidegger adds: “Astonishment is *arché* – it pervades every step of philosophy”, 83.

26 “Διὰ γὰρ τὸ θαυμάζειν οἱ ἄνθρωποι καὶ νῦν καὶ τὸ πρῶτον ἤρξαντο φιλοσοφεῖν”.

27 Emanuele Severino, *Il muro di pietra...*, 115-117.

28 Guido Cusinato, Periaogoe. *Teoria della singolarità e filosofia come cura del desiderio* (Verona: QuiEdit, 2014), 329-331.

which philosophy is born as what one feels when faced with something that is made the object of aesthetic contemplation, and that thus generates joyful admiration. In reality, the Aristotelian use of the term alludes to what we feel when we are dealing with an unexpected problem, a difficulty. This interpretation is also emphasized by Enrico Berti, who states that “the wonder of which Plato and Aristotle speak has nothing aesthetic, it is a purely theoretical attitude, it is cognitive, it is a simple desire to know”²⁹. Being faced with something unexpected that does not fit into a well-established scheme of understanding is at the origin of that peculiar condition – *tháuma* – from which the philosophical investigation is born. In light of what has been said, therefore, the term “astonishment” [*Erstaunen*] seems to be more appropriate, as Heidegger suggests, because less apt to be misunderstood than the more common “wonder” [*Wunder*], which in fact generates misconceptions.

If instead, in addition to the wonder understood in an epistemological sense, we also want to enhance the aesthetic dimension of the term, a valid solution could be found, in my opinion, in the distinction suggested by Linda M. Napolitano, namely, that between questioning wonder and contemplating wonder. The former, indicated by the verbs *thaumázein* and *aporéin*, is at the beginning of philosophy, whereas the latter is at the end of the research, and is denoted by verbs related to seeing – *théasthai* and *katidéin* – that can be found in other passages of Plato³⁰.

It seems appropriate to report a passage of particular effectiveness: “a confermare la differenza fra i due stati, sta il fatto che [...] essi *si legano a situazioni cognitive ed emozionali diverse* e persino opposte: la meraviglia contemplante possiede, sperimentandolo direttamente, il proprio oggetto ed implica perciò uno stato emozionale positivo ed infinitamente gradevole, di espansione del sé nella devozione o nella gratitudine; la meraviglia interrogante, invece, segnala un distacco integrale dall’oggetto di conoscenza ed implica perciò uno stato emozionale perturbato e *perfino doloroso d’incertezza e confusione*, sul quale dovrà, se vi riesce, aver la meglio l’amor di sapienza”³¹.

Tháuma as the beginning of philosophizing, which Heidegger suggests to translate as “astonishment”, is the variant of the term on which we will focus in the concluding observations.

29 Enrico Berti, *In principio era la meraviglia* (Roma-Bari: Laterza, 2007), viii. Italics mine.

30 See *Resp.* 516b 4-7.

31 Linda Napolitano Valditara, “Meraviglia, perplessità, aporia: cognizioni ed emozioni alle radici della ricerca filosofica”, *Thaumázein* 2 (2014): 137. Italics mine.

III. CONCLUDING REMARKS

Our research has reasoned over the most appropriate way of understanding the Greek word *tháuma*. This problem, however, is not to be understood as a simple linguistic or lexical consideration: it rather involves a deeper and theoretically relevant issue, namely that relating to the most appropriate way of understanding philosophical investigation as such. If, in fact, *tháuma* is understood as intellectual astonishment, as the Aristotelian texts seem to indicate, the resulting mode of making philosophy will privilege the purely theoretical-contemplative dimension. On the contrary, if we follow Severino's proposal to understand *tháuma* – from which philosophy is born – as anguished pain, deriving from the discovery of something negative or threatening, the existential interpretation will be privileged.

Heidegger's position is more oscillating. If, on the one hand, the German philosopher fits, albeit in an original way, in the tradition of thought inaugurated by Aristotle, on the other he insists particularly on the role played by emotions, and specifically of wonder, as a push that leads to research and philosophical activity, which in a sense brings him closer to the Severinian approach.

Beyond the undeniable differences highlighted here, what seems to unite Heidegger and Severino is precisely the insistence on the emotional sense of *tháuma*. Although each of them privileges one aspect over the other, both underline the role played by emotions in the cognitive process. In Heidegger, this aspect is more emphasized and developed, while in Severino there is no equal explanation, although one could be derived from his considerations in this regard. What has been noted by Chiara Pasqualin seems thus to remain valid (although she refers specifically to Heidegger): "Contrary to the traditional conception that connotes the moods as blind, or at most producers of confused and indistinct knowledge, Heidegger claims to the sphere of *páschein* its specific light, a privileged evidence of a pre-theoretical type. In the passions we are not closed and folded in a subjectivity separated from the real, but we are delivered to the world, exposed to its occurrence, before any explicit reflection and our voluntary initiative"³².

In fact in Heidegger, as anticipated, we find interesting indications in this regard, as in the following passage: "For precisely when, and because,

32 Chiara Pasqualin, "Per una fenomenologia dello stupore. Heidegger e l'origine emotiva del pensare", in *La passione del pensare. In dialogo con Umberto Curi*, edd. Bruna Giacomini, Fabio Grigenti and Laura Sanò, (Milano: Mimesis, 2011), 547-556, in particular 549-550.

philosophy is the most rigorous thinking in the purest dispassion, it originates from and remains within a very high disposition [*Stimmung*]"³³. These Heideggerian observations seem to align with Severino's or, at least, they can also be interpreted as referring to the role that the Italian philosopher attributes to the discovery of evil, and the anguish that follows as an emotional source of philosophy. Indeed, also Severino seems to assign to the emotional component an important role in the process of philosophical investigation, although this must be referred to philosophy as it has developed within the nihilism that permeates Western culture.

A further point of contact concerns the fact that even in Heidegger, as in Severino, space is given to the feeling of pain and anguish, although with a significant difference. In Heidegger the emotional tone is the original mode of our dealing with the world; moods are the "coloring" that each of us provides to the world in its relationship to it. As Elisa Zocchi notes, "they [the emotional shades] must be understood in the totality of existence, not as a passive response to a "bump" of the world, but as revealing themselves the world"³⁴.

In Severino, on the contrary, it seems that it is precisely the impact generated by becoming (or rather by its misinterpretation) that triggers the emotional state of anguish and pain, which in turn finds an answer in the intellectual elaboration of the remedy. Therefore, the role of the emotional dimension does not seem so characteristic of man's being in the world, but is first of all at the origin of philosophical thought. Rather, according to the Italian philosopher, the basis of the emotional dimension is a theoretical error, that is, an erroneous "reading" of the processuality of the appearance of entities: the anguish generated by the unpredictable irruption of the new, and the pain caused by the corruption of what was already, which, as mentioned earlier, are nothing more than the result of an ontological lack, are to be scaled down in their

33 Martin Heidegger, *Basic Questions of Philosophy: Selected "Problems" of "Logic"*, translated by Richard Rojcewicz and André Schuwer, (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1994), 3, [*Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte "Probleme" der "Logik"* GA 45, (Frankfurt: Klostermann, 1984)].

34 Elisa Zocchi, "*Stimmung* e trascendenza. Il ruolo del *pathos* in Martin Heidegger", *Rivista internazionale di filosofia e psicologia* 8 n. 1 (2017): 47-60, in particular 55-56. On the role of emotions in Heidegger see also: Quentin Smith, "On Heidegger's Theory of Moods", *The Modern Schoolman* 58 (1981): 211-235; Byung-Chul Han, *Heideggers Herz. Zum Begriff der Stimmung bei Martin Heidegger* (München: Fink, 1996); Annalisa Caputo, *Pensiero e affettività: Heidegger e le 'Stimmungen' (1889-1928)* (Milano: Franco Angeli, 2001); Paola Ludovika Coriando, *Affektenlehre und Phänomenologie der Stimmungen: Wege einer Ontologie und Ethik des Emotionalen* (Frankfurt a.M: Klostermann, 2002); Chiara Pasqualin, *Il fondamento "patico" dell'ermeneutico: affettività, pensiero e linguaggio nell'opera di Heidegger* (Roma: Inschibboleth, 2015).

effective ontological consistency³⁵.

We can thus conclude that emotions – especially wonder, but also anguish and pain – constitute an unavoidable “ingredient” that characterizes philosophical activity. However, even if we conceive this emotional component as necessary for developing a theoretical path (as in Heidegger), it cannot be denied that rational reflection is then elevated to the consideration of being in its totality, and in this sense the observations of Severino seem better defined. Indeed, Severino’s reflection highlights effectively the inescapable epistemic scope of philosophical knowledge³⁶: ever since its origins, philosophy has intended to be the search – and identification – of the unchangeable truth.

Ultimately, the outcome could be defined as a “circular symbiosis”, in which the affective and the intellectual elements influence each other, and interact profitably along the process of philosophical investigation.

REFERENCES

- Aristotle, *Nicomachean Ethics* (translated by W.D. Ross). London: Penguin, 2004.
- Berti, E. *In principio era la meraviglia*. Roma-Bari: Laterza, 2007.
- Cornford, Francis MacDonald. *Plato's Theory of Knowledge: The Theatetus and the Sophist of Plato Translated with a Running Commentary*. London: Kegan Paul, Trench, Trübner & Co., 1935.
- Byung-Chul Han. *Heideggers Herz. Zum Begriff der Stimmung bei Martin Heidegger*. München: Fink, 1996.
- Caputo, Annalisa. *Pensiero e affettività: Heidegger e le 'Stimmungen' (1889-1928)*. Milano: Franco Angeli, 2001.
- Coriando, Paola Ludovika. *Affektenlehre und Phänomenologie der Stimmungen: Wege einer Ontologie und Ethik des Emotionalen*. Frankfurt a.M: Klostermann, 2002.
- Cusinato, Guido. *Periagoge. Teoria della singolarità e filosofia come cura del desiderio*. Verona: QuiEdit, 2014.
- Heidegger, Martin. *Basic Questions of Philosophy: Selected "Problems" of "Logic"*, (translated by Richard Rojcewicz and André Schuwer). Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1994.
- Heidegger, Martin. *What is Philosophy?* (translated by Jean T. Wilde and William Kluback). Lanham, Boulder, New York, Oxford: Rowman & Littlefield, 2003.

35 At least in reference to the role played by such emotions in the development of philosophical thought. There is no reference here to the broader problem of the physical and moral evil with which one has to deal in daily life, and which Severino certainly does not deny.

36 This is the case, even if, within the forgetfulness of the sense of being that unites the West, metaphysical systematization has, for the Italian philosopher, an undoubted practical-utilitarian significance.

- Heidegger, Martin. *Basic Concepts of Ancient Philosophy* (translated by Richard Rojcewicz) Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2007.
- Napolitano Valditara, Linda. “Meraviglia, perplessità, aporia: cognizioni ed emozioni alle radici della ricerca filosofica”. *Thaumazein* 2 (2014): 127-178.
- Pasqualin, Chiara. “Per una fenomenologia dello stupore. Heidegger e l’origine emotiva del pensare”. En *La passione del pensare. In dialogo con Umberto Curi*, edd. Bruna Giacomini, Fabio Grigenti and Laura Sanò, 547-556. Milano: Mimesis, 2011.
- Pasqualin, Chiara. *Il fondamento “patico” dell’ermeneutico: affettività, pensiero e linguaggio nell’opera di Heidegger*. Roma: Inschibboleth, 2015.
- Plato, *Theaetetus and Sophist* (edited by Christopher Rowe). Cambridge: Cambridge University Press, 2015.
- Smith, Quentin. “On Heidegger’s Theory of Moods”. *The Modern Schoolman* 58 (1981): 211-235.
- Severino, Emanuele. *La struttura originaria*. Milano: Adelphi, 1981².
- Severino, Emanuele. *Essenza del nichilismo*. Milano: Adelphi, 1982².
- Severino, Emanuele. *Il gioco. Alle origini della ragione: Eschilo*. Milano: Adelphi, 1989.
- Severino, Emanuele. *Il nulla e la poesia. Alla fine dell’età della tecnica: Leopardi*. Milano: Rizzoli, 1990.
- Severino, Emanuele. *Pensieri sul Cristianesimo*. Milano: Rizzoli, 1995.
- Severino, Emanuele. *La filosofia dai Greci al nostro tempo*, (3 vol). Milano: Rizzoli, 1996.
- Severino, Emanuele. *Cosa arcana e stupenda. L’Occidente e Leopardi*. Milano: Rizzoli, 1997.
- Severino, Emanuele. *L’anello del ritorno*. Milano: Adelphi, 1999.
- Severino, Emanuele. *Il muro di pietra. Sul tramonto della tradizione filosofica*. Milano: Rizzoli, 2006.
- Severino, Emanuele. *Volontà, destino, linguaggio*. Torino: Rosenberg & Sellier, 2010.
- Severino, Emanuele. *Dispute sulla verità e la morte*. Milano: Rizzoli, 2018.
- Tarquini, Nicolò. “Intorno al senso del thauma”. *Intersezioni. Rivista di storia delle idee* 1 (2022): 125-140.
- Verdù Berganza, Ignacio. “Amor y metafísica. Una reflexion acerca de la filosofía primera”. *Cauriensia* XIV (2019): 117-130.
- Zocchi, Elisa. “Stimmung e trascendenza. Il ruolo del pathos in Martin Heidegger”. *Rivista internazionale di filosofia e psicologia* 8 n. 1 (2017): 47-60.

Nicolò Tarquini

Pontificia Università Lateranense, Roma

Profesor de filosofía e historia en la escuela secundaria

Via delle Mura, 16, 61044

Cantiano, PU (Italia)

<https://orcid.org/0000-0002-8410-6149>



Doi: <https://doi.org/10.17398/2340-4256.18.613>

PAREYSON Y “EL MAL (LA NADA) EN DIOS”. NOTAS PARA UNA COMPARACIÓN CON LA METAFÍSICA CLÁSICA

PAREYSON AND “EVIL (NOTHING) IN GOD”: NOTES FOR A COMPARISON WITH CLASSICAL METAPHYSICS

FRANCESCO SACCARDI

Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano

Recibido: 04/03/2022

Aceptado: 22/06/2022

RESUMEN

En su obra póstuma *Ontologia della libertà*, Luigi Pareyson cuestiona el problema del mal no tanto a partir de la libertad humana, sino en relación con ese “abismo de libertad” que sería la realidad divina. Desarrollando un pensamiento que presenta evidentes analogías con el del último Schelling, Pareyson concibe la “nada” como un momento del Absoluto, que se determina según una dialéctica de lo positivo y lo negativo dentro de la cual encuentran su lugar el origen del ser y la posibilidad de la existencia del mal. En este trabajo se exponen las razones por las que esta crítica a cualquier teodicea posible es insostenible – incluso antes de su concepción de la naturaleza del mal – en sus mismos “fundamentos” lógico-metafísicos, o en su intento de liberarse del discurso metafísico sobre Dios.

Palabras clave: Dios, mal, libertad, ser, nada.

ABSTRACT

In his posthumous work *Ontologia della libertà*, Luigi Pareyson questions the problem of evil not so much from the point of view of human freedom, but rather in relation to that “abyss of freedom” that would be divine reality. Developing a thought that presents clear analogies with that of the last Schelling, Pareyson conceives of “nothing” as a moment of the Absolute, which is determined according to a dialectic of positive and negative within which the origin of being and the possibility of the existence of evil find their place. In this paper, reasons are given why this critique of any possible theodicy is untenable – even before its conception of the nature of evil – in its very logical-metaphysical “foundations,” or in its attempt to free itself from metaphysical discourse on God.

Keywords: God, evil, freedom, being, nothing.

I. INTRODUCCIÓN

La última fase de la reflexión de Luigi Pareyson se distinguió, tras una adhesión inicial del autor a las tesis típicas del existencialismo, por su investigación peculiar sobre el tema de la libertad divina y de su relación con el mal. A partir de algunas sugerencias de la filosofía de la libertad de Schelling, pero yendo más allá de ellas, Pareyson desarrolla una ontología de la libertad¹ por la que en el seno del Absoluto (o Dios) se encuentra la “nada”, entendida como “mal” y como origen del ser. En estas notas recordaré primero, muy brevemente, algunos rasgos de esta perspectiva de pensamiento y luego señalaré sus aspectos más problemáticos.

Al proceder del existencialismo, el autor fue llevado a concebir al hombre como una relación situada, histórica, con el ser². Esta relación, más precisamente, debería concebirse como una relación entre dos términos, uno de los cuales (el ser) está en la relación sólo en la medida en que, como irrelativo, coloca la relación; mientras que el otro término (hombre) *es* esta relación misma (no *tiene* relación con el ser). El ser, en efecto, retirándose de la relación es inobjetable y por lo tanto inagotable en las formas infinitas en que puede darse al

1 Luigi Pareyson, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza* (Torino: Einaudi, 1995).

2 Luigi Pareyson, *Esistenza e persona*. 4.a ed. (Genova: Il Melangolo, 1985).

hombre³. La existencia del hombre, pues, estaría determinada como una coincidencia de autorrelación y de heterorelación, por lo cual, por un lado, se da o está siempre en relación con algo, pero, por otro, no comienza sino por una libre iniciativa del hombre, en su trascendencia. Según Pareyson, esta síntesis de receptividad y actividad expresa el carácter propio de la libertad humana – al menos, en este caso, la libertad entendida como *espontaneidad*, no como libre albedrío. Pero si la relación ontológica en que consiste el hombre se explica recurriendo a la libertad a la que se refiere aquella síntesis, entonces es necesario analizar la conexión “ser-libertad”, porque es precisamente en el espacio de la inobjetividad del ser donde se encuentra el problema de la libertad.

II. LIBERTAD DEL HOMBRE, LIBERTAD DE DIOS

La suposición de Pareyson es que la libertad, como tal, independientemente de su distinción entre libertad humana y divina, es ilimitada o no es libertad. Donde la ilimitación de la libertad no concierne a su pura actividad, abandonada a sí misma y privada de todo referente, sino a su trascendencia respecto a todo límite y a todo ser “dado”, que ella puede (libremente) contestar. La libertad no acepta límites excepto los que ella misma se impone, aunque incluso el acto de negarse a sí misma es un acto de libertad y, por lo tanto, un acto de afirmación con el que la libertad da testimonio de su absolutidad (o su libertad de negarse a sí misma). En este sentido, la libertad está expuesta de manera constante a la posibilidad de (auto)anulación. Sin embargo, si la libertad puede negarse con el mismo acto con el que se afirma, esto se debe a que la extensión de la libertad ajusta la del ser como tal. La inseparabilidad del ser y la libertad es, por tanto, también la convertibilidad del ser y la libertad⁴. No puede haber demostración o deducción de la libertad. La libertad, en todos los niveles, es un hecho histórico (o un acontecimiento indeducible): un acto, que no está precedido por nada más que por sí mismo. (Decir que la libertad comienza por sí misma, para Pareyson, no significa otra cosa que decir que “comienza de la nada”⁵). Por esta razón, la libertad puede pensarse como un postulado de la libertad misma, o sea un acto de libertad que afirma su existencia. Pero si no supone nada, entonces es una

3 El desarrollo de una “ontología de lo inagotable” se basa en esta idea de un término que es una producción infinita de relaciones ontológicas y cuya inagotabilidad está enraizada en su propia inobjetividad. Luigi Pareyson, *Verità e interpretazione* (Torino: Mursia, 1971).

4 Luigi Pareyson, “In cammino verso la libertà”, en *Ontologia della libertà*, 18-21.

5 Luigi Pareyson, “Un «discorso temerario»: il male in Dio”, en *Ontologia della libertà*, II. *La libertà originaria*, 255.

autoposición absoluta, el primero y puro comienzo⁶.

Como creación de sí misma por sí misma, la libertad es un tránsito del no ser al ser, pero de tal manera que también puede plantearse como no ser; es decir, puede revocar su decisión negándose a sí misma, o permanecer en la nada de la que emergió. En este sentido el comienzo se convierte en elección: el acto de libertad es el acto de la elección que es la elección de un acto. El comienzo ya es una elección: la libertad podría no comenzar (y podría no haber comenzado), es decir, podría o podría haber quedado nula y podría cesar o volver a entrar en la nada. La alternativa no es preexistente a la elección ni se ve derivada de ella, sino que es simultánea. Por este motivo, la relación con la negatividad es fundamental para la libertad. Sin embargo, la “nada de la libertad” – como la llama Pareyson – no corresponde al ser como simple negación o privación del ser, sino más bien a la nada como aniquilación o destructividad⁷. Queda entendido que la dimensión ancipital de la libertad, como elección entre libertad positiva y libertad negativa, se presenta siempre en el contexto de la primacía de lo positivo. En efecto, por un lado, con respecto a la elección positiva, la elección negativa sigue siendo una simple posibilidad (no realizada), mientras que, por el otro, con referencia a la elección negativa hay que decir que la libertad, en el acto mismo de negarse, se afirma (como libertad); por lo tanto, se determina, de manera libremente, a través de un acto positivo de negación⁸.

III. LA ABSOLUTA TRASCENDENCIA DE DIOS

El advenimiento de Dios, su autoorigen, es un acto de libertad y, por tanto, un hecho histórico; *el* hecho primero en absoluto⁹. Aunque no pertenezca a la historia temporal, sino a la historia de la eternidad, que en todo caso debe de ser

6 Pareyson, “In cammino verso la libertà”, 31-32.

7 Pareyson, “In cammino verso la libertà”, 45-47.

8 Pareyson, “In cammino verso la libertà”, 48-50. Sobre este concepto peculiar de “nada” Pareyson recoge la reflexión de Karl Barth. Este último, en su *Kirchliche Dogmatik*, distingue la “nada” (*das Nichtige*) de “nada” (*das Nichts*). En efecto, si el primero no tiene ninguna consistencia y no encaja en ninguna forma de realidad en la que sea posible dividir lo existente (Dios y las criaturas), sin embargo, es de alguna manera una cierta realidad. Asimismo, es simplemente “sí mismo”, por lo tanto, es irreducible a cualquier otra forma de negatividad, que se constituye en relación con lo que es, como término opuesto de la relación con el ser. La “nada” es sólo lo que Dios ha excluido, o no ha elegido, afirmándose e imponiendo su propia voluntad positiva. Existe en la medida en que, y hasta que Dios se le opone, como su “no querer”. Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik* (Zürich: Evangelische Verlag Zollikon, 1950), III/3, § 50. Por las afinidades con la concepción pareysoniana del mal: *infra*.

9 Pareyson, “In cammino verso la libertà”, 35 e 37; Pareyson, Un “discurso temerario”: il male in Dio, 279.

concebida como una sucesión de momentos, si no queremos que el originación de Dios caiga en una identidad inmóvil y abstracta¹⁰. Pareyson considera que este hecho precede a la creación misma de lo que es distinto de Dios. La creación del mundo, en este sentido, continúa de manera libremente un comienzo que ya ha comenzado¹¹. De ahí su interpretación del *Ego sum qui sum* de Éxodo 3:14, que no debería de entenderse en su traducción habitual: “Yo soy el que es”, o: “Yo soy el que soy”, expresiones de la metafísica óptica y del antropomorfismo teológico, respectivamente. Al contrario y de forma más correcta, la oración debe de entenderse como: “Soy quien soy”, según la cual Dios sería quien es *quien* quiere ser. Esta arbitrariedad es el signo más seguro de la trascendencia infinita de Dios¹². En la libertad originaria, es decir, en la libertad divina, no hay distinción entre la libertad como naturaleza o propiedad y su ejercicio o acto. Por tanto, Dios no sólo es libre con respecto al ser creado, sino sobre todo con respecto a su propio ser. No Dios como un ser dotado de libertad, sino como la misma libertad absoluta¹³.

La existencia de Dios sólo puede depender de Dios mismo, de ese acto que irrumpe en la realidad como victoria sobre “la nada” y mediante el cual Dios, con la libertad que es su esencia, establece su existencia. El conocimiento mismo, por parte de Dios, de la nada se constituye sólo en el acto de su exclusión. “Victoria sobre la nada” significa, finalmente, “comienzo absoluto”¹⁴. Por otra parte – Pareyson lo recuerda de manera explícita – el ser como tal no es concebible excepto como una superación de la negatividad¹⁵. Aunque esto no debe de entenderse, ópticamente, como el tránsito de las entidades del no ser al ser ni, de forma idealista, como una derivación del ser del no ser, en el sentido en que lo determinable (o el pensamiento) precede a sus determinaciones. Lo positivo que es inconcebible sin lo negativo es lo que podría o habría podido no ser (ser nada)¹⁶. Por esta razón, Dios, que ejemplifica lo positivo como tal, es un “comienzo absoluto”. En definitiva, según Pareyson, Dios no puede ser un “fundamento” o dado a sí mismo, sino que debe ser concebido como un “acto originario”, como un “resultar” que niega cualquier intento de fijarlo como

10 Pareyson, “Un “discurso temerario”: il male in Dio”, 282.

11 Luigi Pareyson, “L’esperienza religiosa e la filosofia”, en *Ontologia della libertà*, II. *La libertà originaria*, 129.

12 *ivi*, 119-122.

13 Pareyson, “In cammino verso la libertà”, 35-36; Pareyson, “Un “discurso temerario”: il male in Dio”, 255.

14 Pareyson, “In cammino verso la libertà”, 37-38; Pareyson, “L’esperienza religiosa e la filosofia”, 133-134.

15 Luigi Pareyson, “La filosofia e il problema del male”, en *Ontologia della libertà*, II. *La libertà originaria*, 173.

16 Pareyson, “La filosofia e il problema del male”, 259-260.

fundamento¹⁷. Si no fuera ese “comienzo eterno” que él es, no sería un comienzo a partir de la nada, sino que sería simplemente la nada absoluta¹⁸.

IV. EL PROBLEMA DEL MAL Y LA FILOSOFÍA COMO INTERPRETACIÓN DEL CRISTIANISMO

La filosofía, en el discurso pareysoniano, no puede pretender determinar el fundamento metafísicamente (“ónticamente”, se dice). Más bien, la tarea de la filosofía es convertirse en una hermenéutica del mito religioso – donde “mito” es sinónimo aquí de un relato revelador de cosas que no pueden captarse excepto en esta forma de discurso¹⁹. En la narración bíblica de la *Génesis*, si la primera elección del hombre fue el mal, la primera elección de Dios fue una elección positiva. El primer “hecho” de la historia eterna es precisamente que Dios, como victoria sobre la nada y el mal, existe. Con las expresiones “Dios” y “existencia de Dios” entendemos precisamente el ser y el bien – lo positivo – pero *en tanto que* deseado y elegido. Si la elección de Dios hubiera sido una elección negativa, no habría habido un Dios malvado; simplemente no habría habido nada²⁰. Por tanto, resulta contradictoria la hipótesis misma: “si Dios hubiera escogido el mal”. En efecto, Dios no elige el bien o el mal como si el dilema le preexistiera o, por el contrario, como si se constituyera posteriormente a su existencia: la alternativa está incluida en el acto divino, idéntica a la libertad como elección. De este modo, no se determina la elección *de* Dios, sino que la elección *es* Dios mismo, ese acto de auto-originación en que resulta la existencia de Dios como exclusión del mal (y de la nada)²¹.

Decir: “Dios existe”, significa finalmente decir: “se ha elegido el bien”, y se ha sido elegido *ab aeterno*. Sin embargo, esto no significa que sea Dios quien elige el bien porque es bueno. La imposibilidad de elegir el mal, para Dios, no es de hecho una necesidad de su naturaleza. Dios no es otro que la elección del bien: no *quia bonus*, por tanto, sino *quia voluit*²². Por esta misma razón, según Pareyson no es apropiado predicar la bondad de Dios. Decir que Dios “es bueno” sería como someter a Dios a un juicio inferior a él, eliminando su trascendencia²³.

17 Pareyson, “L’esperienza religiosa e la filosofia”, 137; Pareyson, *La filosofia e il problema del male*, 175.

18 Pareyson, “In cammino verso la libertà”, 65.

19 Pareyson, “La filosofia e il problema del male”, 158-162.

20 Pareyson, “In cammino verso la libertà”, 52-53.

21 Pareyson, “Un “discorso temerario”: il male in Dio”, 277-281.

22 Pareyson, “In cammino verso la libertà”, 55.

23 Pareyson, “La filosofia e il problema del male”, 177-178; Pareyson, “Un “discorso temerario”: il

Por tanto, elegir el bien es posible sólo haciendo esta elección con la posibilidad de la elección opuesta. Si se elige el bien, este se quiso ante la presencia de la posibilidad del mal; tal y como sucede en todo acto libre, en el que la posibilidad de la elección negativa acompaña a la elección positiva²⁴.

En este sentido, por tanto, “el mal está en Dios” (como posibilidad). Si bien esto no significa que el mal forma parte de la realidad de Dios, o que es un componente de la esencia divina. O, de lo contrario, como si la existencia de Dios fuera un proceso teogónico al final del que Dios logra expulsar de sí el mal presente desde el principio en su esencia²⁵. Seguro que para Pareyson el problema del mal debe de abordarse no tanto desde una perspectiva moral sino en su dimensión ontológica: el mal, en su origen, preexiste al hombre, que está implicado universalmente en él. El hombre puede realizar el mal precisamente porque el mal *ya* existe en Dios como posibilidad, como abismo abierto por la libertad originaria. Y lo realiza, de hecho, mediante un acto de rebelión y de desafío a Dios, en el pecado original²⁶. Sin embargo, es necesario subrayar que la perspectiva pareysoniana no encaja en el marco del gnosticismo. Si, por un lado, es correcta la exigencia maniquea de la imposibilidad de permanecer en el plano físico y moral para dar cuenta del mal y de la necesidad consiguiente de volver a un plano metafísico, por el otro, no es necesario recurrir a un principio del mal. El mal ya está *en* Dios, lo negativo está *en* lo positivo (es decir, es vencido por lo positivo); por este motivo existe un solo principio, no dos. La misma realidad del mal como fuerza negadora supone la prioridad de lo positivo²⁷.

V. ¿LIBERTAD DEL SER O LIBERARSE DEL SER?

A esta altura es posible plantear algunas consideraciones críticas sobre los fundamentos de esta “ontología de la libertad”, especialmente con respecto a tres líneas de pensamiento: la relación con la nada de la libertad divina, lo positivo como negación de lo negativo y la dualidad en Dios en términos de esencia y de existencia.

En primer lugar, el “comenzar de la nada” o el posible “volver a la nada” que se predica de la libertad de Dios, es algo que no es posible apoyar, porque es

male in Dio”, 276.

24 Pareyson, “In cammino verso la libertà”, 54-55; Pareyson, “Un “discorso temerario”: il male in Dio”, 268-269.

25 Pareyson, “Un “discorso temerario”: il male in Dio”, 243.

26 Pareyson, “La filosofia e il problema del male”, 217.

27 Pareyson, “La filosofia e il problema del male”, 184-185 (ver también: 170).

contradictorio incluso respecto a lo positivo o al ser como tal, si es verdad que en esta perspectiva el nombre de positivo pertenece sólo a lo que podría o podría haber sido negativo²⁸. Incluso más allá de esta consideración, sigue siendo cierto, según Pareyson, que la posibilidad de elegir el mal, para Dios, es la posibilidad de “caer en la nada” por parte de la libertad, es decir, la elección de la auto-supresión. ¿Pero cómo puede la libertad de Dios asumir que quiere “la nada” – o, más precisamente, la identificación de lo positivo de la libertad con “la nada”? Si la libertad divina es realmente *ab-soluta* con respecto a cualquier determinación (dada), por otro lado, esta “caída en la nada” no puede considerarse un límite posible a la libertad de Dios. De hecho, si bien la posibilidad de querer la nada no se contradice de inmediato a sí misma, sin embargo, lo es de manera mediada. Esto en virtud de la nada de la contradicción y de la intencionalidad estructural de la voluntad: no querer nada es nada querer. Si luego se afirmara que estas consideraciones, basadas en la eliminación de la contradicción, no son válidas²⁹, entonces deberíamos preguntarnos en qué sentido el mal – que es una posibilidad de lo absoluto – no debería ser elegido, o es bueno que no sea elegido por la libertad divina. O, dado que para Pareyson la elección del bien es un *hecho* y como tal no se puede deducir, deberíamos preguntarnos cuál es el significado del “bien” que se ha elegido, más allá de cualquier banalización de la elección.

En segundo lugar, en cuanto a la necesidad de comprender el ser – y el ser mismo de Dios, lo absoluto – en relación con la nada, seguro que es posible aceptar la petición que quiere resaltar la presencia de alguna relación con lo negativo en Dios, lo cual es válido como la exclusión de una indiferencia o una relación extrínseca de lo positivo con lo negativo (incluso más allá de lo que se halla explícitamente en el pensamiento metafísico clásico). Sin embargo, la implicación, por parte del ser, de la negación de la nada no puede confundirse con su identificación. En cambio, parece que la propuesta pareysoniana acaba avallando una concepción dialéctica del ser, en la que lo positivo como tal se *resuelve* en la negación de lo negativo³⁰. Incluso si esto no sucede – esta es la diferencia con Hegel – a través de una dialéctica necesaria, que identifica el proceso lógico-eterno con el proceso histórico-temporal, sino a través de un acto (absoluto) de libertad³¹.

28 Pareyson, “Un “discurso temerario”: il male in Dio”, 260. Esta afirmación supone el desarrollo de un discurso metafísico, de teología racional, que no se puede tomar en consideración aquí.

29 Porque el mismo principio de no contradicción no sería válido.

30 Visto más de cerca, en algunos fragmentos la oscilación conceptual es tal que permite, en un espacio breve, pensar en el ser como en lo que *implica* la negación de la nada y, juntos pero no de manera equivalente, como lo que *se identifica* con ella (Pareyson, “La filosofía e il problema del male”, 176).

31 Pareyson, “In cammino verso la libertà”, 66-69.

En tercer lugar, finalmente, la existencia de Dios entendida como un acto que nace de su libertad originaria, requiere algunas reflexiones detalladas. Primero, parece que no se puede argumentar que la libertad divina es absoluta – en el sentido de arbitrarismo – como libertad *de lo* absoluto. De hecho, precisamente en este discurso el *Dios-libertad* no es, en sí mismo, lo absoluto. El mismo Pareyson admite una especie de “duplicación” en Dios, con la que la nada de la libertad sitúa como principio la existencia³². Sin embargo, esta no es una simple paradoja, para la cual Dios está tanto antes como después de sí mismo (bajo diferentes aspectos)³³. Si la hipotética auto-cancelación de la libertad originaria debe ser revocable (igual que la elección de la positividad), al menos en su origen, el *Dios-libertad* debe sobrevivir de alguna manera de forma contradictoria a sí mismo para volver a sí mismo. Tal y como en la figura de la *causa sui* – que Pareyson considera inadecuada para expresar la auto-origenación divina³⁴ – Dios debe preexistir a sí mismo para hacerse existir.

Aunque en varios fragmentos de la *Ontologia della libertà* se afirma que en Dios acto (de existencia) y esencia son una sola misma realidad porque de la voluntad divina dependerían tanto su existencia como su esencia, este equilibrio precario se ve interrumpido de manera continua por la convicción de que Dios, como libertad absoluta (esa libertad que sería precisamente su esencia), es el comienzo abismal que precede a su propia existencia y positividad³⁵. Según Pareyson, Dios no se relaciona con nada, ni siquiera con su propio ser (que en todo caso queda puesto), porque si su esencia estuviera en relación con algún ser, incluso el suyo, sería un límite para sí mismo³⁶.

32 Pareyson, “In cammino verso la libertà”, 37.

33 Pareyson, “L’esperienza religiosa e la filosofia”, 135. El “Dios antes de Dios” se refiere a un pasado *ab aeterno*, es decir, a un pasado que existe como tal sólo como superado dentro de aquel presente eterno que es Dios mismo.

34 Pareyson, “L’esperienza religiosa e la filosofia”, 137.

35 En efecto, se pasa de afirmar que “en Dios existencia y esencia son uno y un sólo mismo acto” (Pareyson, “In cammino verso la libertà”, 35), a la afirmación de que “Dios, con la libertad que es su esencia, establece su existencia” (37). De la misma manera se pasa de concebir la esencia y la existencia de Dios como coincidentes en la voluntad divina, entendida como su libertad arbitraria (Pareyson, “L’esperienza religiosa e la filosofia”, 130 y 138), a considerar su existencia como precedida, y por lo tanto resultante, del abismo de la libertad (Pareyson, “Un “discorso temerario”: il male in Dio”, 274).

36 Pareyson, “L’esperienza religiosa e la filosofia”, 139. Como bien lo ha descrito Schelling, el ser en su absolutidad – o *puro existente* – no tiene en sí ninguna esencia de la cual sería la existencia, o alguna posibilidad de la cual sería la realización. Si no se puede decir que la existencia consiga de su concepto, porque su concepto es precisamente el de ser *puro* existente, ese no se puede poner como “algo”. Al no estar precedido de nada, antecede a toda esencia o posibilidad, y por lo tanto antecede al pensamiento. En su independencia del pensamiento, de hecho, como lo que existe no como consecuencia de un concepto anterior, sino de sí mismo, finalmente se revela como sin fundamento. Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Sämtliche Werke* (Stuttgart: Cotta, 1856-1861), vol. XI, 162-164.

VI. CONCLUSIÓN

Para concluir, el objetivo polémico real de Pareyson debe de identificarse en la *Teodicea* leibniziana, o al menos en una interpretación posible de la misma, según la cual el bien preexiste o subsiste fuera de la libertad divina, como si el bien como tal se ofreciera a la elección de Dios³⁷. Sin embargo, la superación del dilema entre esta perspectiva y la del arbitrarismo divino encarnado por Pareyson (y por el último Schelling), reside en una interpretación relevante de la concepción de Dios que se halla en la metafísica clásica. Sin pretender una explicación exhaustiva, es posible adelantar la hipótesis de que si las esencias fueran entendidas de manera correcta como *participaciones* – cuantificaciones, limitaciones y no “partes” – de la Esencia divina, que es idéntica al ser, Dios sería “soberano” en tanto que soberano de sí mismo y no con respecto a otro (de sí mismo). Por lo tanto, no “árbitro” en el sentido de arbitrarismo. Dios podría pues querer algo sin que este querer sea distinto de su razón, o sin identificarse con ella para tener que necesitarlo.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Barth, Karl. *Kirchliche Dogmatik*. Zürich: Evangelische Verlag Zollikon, 1950.
 Pareyson, Luigi. *Verità e interpretazione*. Torino: Mursia, 1971.
 Pareyson, Luigi. *Esistenza e persona*. 4.^a ed. Genova: Il Melangolo, 1985.
 Pareyson, Luigi. *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*. Torino: Einaudi, 1995.
 Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph. *Sämmtliche Werke*. Stuttgart: Cotta, 1856-1861.

Francesco Saccardi

Facultad de Filosofía y Letras

Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano

Largo A. Gemelli 1

20123 Milan (Italia)

<https://orcid.org/0000-0001-5265-4071>

37 Pareyson, “La filosofía e il problema del male”, 177. Aunque nunca se nombra a Leibniz al respecto.



Doi: <https://doi.org/10.17398/2340-4256.18.623>

GIRARD Y NIETZSCHE: EL ASESINATO COLECTIVO DE DIOS

GIRARD AND NIETZSCHE: THE COLLECTIVE MURDER OF GOD

ÁNGEL BARAHONA PLAZA
Universidad Francisco de Vitoria

Recibido: 04/03/2022

Aceptado: 22/06/2022

RESUMEN

Girard llega a decir que Nietzsche es un gran teólogo. Piensa que el descubrimiento de la muerte de Dios, producto de un asesinato colectivo de la masa humana, es algo más que una genial intuición. Desvela el mecanismo fundador de la cultura humana, y, a la vez, el papel que juega el cristianismo, que consuma esa primera intuición en la Pasión de Cristo. La diferencia es que Nietzsche identifica la muerte de Dionisos con la muerte de Cristo, mientras que Girard dirá que existe una gran diferencia respecto al significado. La primera perpetúa el eterno retorno de lo mismo que aportaban las religiones arcaicas, mientras que la de Cristo inaugura una novedad inédita en la historia: desdiviniza a las víctimas.

Palabras clave: asesinato colectivo, mal, Girard, Dios, mimesis, Nietzsche.

ABSTRACT

Girard says that Nietzsche is a great theologian. He thinks that the discovery of the death of God, product of a collective murder of the human mass, is something more than a

brilliant intuition. It reveals the founding mechanism of human culture and, at the same time, the role played by Christianity, that consummates that first intuition in the Passion of Christ. But if on the one hand Nietzsche identifies the death of Dionysus with the death of Christ, on the other Girard will say that there is a great difference in their respective meaning. The first perpetuates the eternal return of the same, typical of archaic religions, while the death of Christ inaugurates an unprecedented novelty in history: it de-divinizes the victims.

Keywords: collective murder, evil, Girard, God, mimesis, Nietzsche.

INTRODUCCIÓN¹

Este trabajo se enmarca en un itinerario de investigación colectiva que llevamos desarrollando desde hace una década en torno a la figura de Girard. Hemos traducido y publicado parte de su obra en lengua española, así como libros temáticos dedicados al debate con sus ideas. En esta ocasión se trata de poner en relación un tema central en la obra de Nietzsche, el asesinato colectivo de Dios, que coincide con uno de los descubrimientos más emblemáticos de Girard: la mimesis como origen del mal y el sacrificio del chivo expiatorio como solución arcaica al desorden social derivado de la rivalidad mimética.

I. SEGÚN GIRARD LA CULTURA HUMANA CONSISTE EN LA SACRALIZACIÓN DE SUS VÍCTIMAS

El sacrificio de las víctimas está en el origen del orden cultural: las normas, los tabúes, los ritos, las prohibiciones, hasta las fiestas folclóricas parecen ordenadas en torno a una muerte ritual que tiene visos de universalidad. La voluntad caprichosa de los dioses parece ser lo que mueve a una comunidad a ofrecer sacrificios expiatorios agradables a estos, que controlen su arbitraria violencia manifestada en los fenómenos naturales que los hombres no pueden someter a su control. Girard nos desvela la secreta voluntad de la comunidad que se escuda tras los dioses para justificar sus sádicos métodos catárticos. En el análisis del “*pharmakoi*” griego (víctima sacrificada, veneno y remedio, que tras su sacrificio

¹ Para más detalle cf. mi libro: Ángel Barahona, *René Girard, de la ciencia a la fe* (Madrid: Encuentro 2014).

cruento era reivindicada como portadora de un nuevo orden) en *La violencia y lo sagrado* (2ª ed. 2006) nos desvela uno de los escollos de la fenomenología de las religiones que no hemos podido entender ni desde la dicotomía sagrado/profano de Eliade, ni desde la farmacología derridiana, ni desde los binomios heracliteanos de Lévi-Strauss, ni desde la ambivalencia de lo sagrado de Rudolf Otto, ni desde el dualismo nietzscheano Apolo-Dionisos. El Dios neotestamentario frente a los dioses páganos e, incluso, frente la imagen que a veces el hagiógrafo hebreo de la comunidad israelita da de su Dios YHWH, no es un Dios sádico². Ese sadismo es el fruto de la proyección de la propia violencia de la comunidad que hace suyo el dicho de que “vox populi, vox dei”, donde se deja claro que lo que se pone en boca de Dios es la voz de la comunidad³.

Esta “comunidad calma su rabia contra esa víctima arbitraria con la convicción absoluta de que allí estaba la causa única de sus males” (la culpa del desorden)⁴, y que esta era un regalo de los dioses, que su deseo de sangre quedaba saciado mediante esa acción expiatoria. En la crisis mimética, “un gesto acusatorio es todo lo que se requiere para unir (y por lo tanto para reconciliar) las partes en conflicto alrededor de un enemigo común”⁵. El sacrificio de aquella víctima a la que culpamos del desorden nos trae la anhelada paz. Convertimos en dioses a aquellas víctimas que produjeron tal beneficio para la vida comunitaria. Les hacemos retornar, en el ciclo natural, cada primavera, cada solsticio, para garantizar ritualmente los efectos purificadores de la violencia intestina que nos amenaza, las divinizamos. Con el paso del tiempo, el mito, que trata de narrar el “evento maravilloso”, hace que se consolide y fije su divinidad.

Girard, a diferencia del estructuralismo, muestra cómo los mitos camuflan o semi velan a duras penas el linchamiento o asesinato fundador, el sacrificio que da paso al orden totémico que se refleja en cientos de mitos a lo largo del planeta. “La narración mítica es la sacralización de la víctima del linchamiento, es la perspectiva transfigurada de los sobrevivientes y sus herederos, que otorgándole características divinas a la víctima como resultado del efecto reconciliador – el hombre que se vuelve ‘dios’ después de ser asesinado –, plasma dicha perspectiva en

2 Cf. François Varone, *El Dios sádico* (Santander: Sal Terrae 1988).

3 Cf. Josué, capítulo 7. En este pasaje se observa con precisión cómo la *vox populi* de la comunidad israelita a través de Josué trata de suplantar la *vox Dei*. El echar a suertes y la unanimidad de la comunidad que avala el sacrificio expiatorio, que también encontramos en el *Libro de Jonás*, es aquí un mecanismo explícito.

4 René Girard, *El misterio de nuestro mundo: claves para una interpretación antropológica* (Salamanca: Sígueme, 1982), 38.

5 Chris Fleming (et al), *Violence, Desire, and the Sacred. Volume 2: René Girard and Sacrifice in Life, Love, and Literature* (New York: Bloomsbury Publishing, 2015) 4.

el plano textual y la reproduce en el ámbito ritual”⁶. La religión como sistema de creencias compartidas queda consolidada en torno al sacrificio.

1. EL MECANISMO VICTIMAL ES UNIVERSAL

El mecanismo por el cual reproducimos una y otra vez la *escena original*⁷ es observable en los ritos como una especie de fósil cultural: el asesinato colectivo de una víctima que es divinizada con el paso del tiempo. Si Dionisos trajo el caos, su *diasparagmos* (*descuartizamiento*), su sacrificio trajo la comunión comunitaria. El mal metafísico es equivalente a lo que en el ámbito social llamamos desorden. Luego, si en la irrupción de ese dios, en la festividad primaveral dedicada a él, en el seno de la comunidad supuso el mal/desorden, su muerte provocada por el sacrificio/descuartizamiento devolverá a la comunidad al orden/bien, el final de la violencia interna.

“En su velada oscuridad, no podemos acceder a él de modo directo como a un objeto de observación o experimentación, es el uso de la violencia para poner fin a la violencia. En las culturas primitivas, “el sacrificio (...) es la palabra final de la violencia”⁸.

Los mitos narran como pueden esa escena histórica originaria, los ritos lo celebran, el folklore trata de repetir lo que no entiende, el paso de los siglos ha ensombrecido su significado o su sentido. La isomorfia entre historia (crimen fundacional), mito, rito y folclore, es un hecho incontrovertible.

Pero hay una historia verdadera que hace transparentes los velos del mito. Toda la obra girardiana es la investigación para operar ese desvelamiento llevado a cabo por el cristianismo de una vez para siempre. “El cristianismo es un asesinato fundacional al revés, que ilumina lo que debería quedar oculto para poder producir las religiones rituales, sacrificiales. Es lo que Pablo compara con un alimento para adultos, en contraposición al alimento para niños de pecho que constituyen todavía las religiones arcaicas. El propio Nietzsche tiene a veces intuiciones de este tipo a propósito del ‘carácter infantil’ de los griegos”⁹. El diálogo que trata de establecer Girard con Nietzsche se centra en esta perspectiva compartida. Girard no trata de demostrar la mentira del mito, más bien todo lo contrario: sacar

6 Girard, *El misterio de nuestro mundo*, 119.

7 Eric Gans, *Ciencia y Fe: La Antropología de la Revelación*, segunda edición (Aurora Colo: Noesis Prensa, 2015).

8 Girard, *El misterio de nuestro mundo*, 8.

9 René Girard y G. Vattino, *¿Verdad o fe débil? Diálogo sobre cristianismo y relativismo* (Barcelona: Paidós, 2011), 14.

a la luz la verdad que esconde. Sacar a la luz una discontinuidad y una continuidad fundamentales entre la Pasión y lo religioso arcaico. La divinidad de Cristo, que precede a la Crucifixión, introduce una ruptura radical en relación con la religión arcaica que divinizaba a las víctimas a posteriori; la resurrección de Cristo, por el contrario, se halla en completa continuidad con todas las formas de lo religioso que la han precedido. La salida de lo religioso cultural se realiza a este precio. Para Girard no se puede hacer una buena antropología más que a partir de una buena teoría de Dios. Para esta tarea Nietzsche es imprescindible.

Para Girard la legítima operación atribuible a Nietzsche consiste en dar un paso más en el proceso secularizante que lleva a cabo la Revelación de limpiar toda asociación del cristianismo con las religiones paganas. "La armonía de relaciones entre los hombres no exigiría ya esos sacrificios sangrientos, esas fábulas absurdas de la divinidad violenta y todas esas formaciones culturales mitológicas de las que los hombres hasta entonces no habían logrado prescindir"¹⁰.

2. DESACRALIZACIÓN DE LOS DIOSES PAGANOS EN GIRARD

La intuición nietzscheana del asesinato de Dios reaparece en Girard bajo una nueva luz con tintes científicos. Por debajo de las sacralizaciones que hacen de las víctimas dioses y que se encuentran en los mitos y en los ritos, siempre hay una preparación sacrificial donde surge la acusación de que es objeto la víctima, y que la convierten en la responsable de los desastres y catástrofes que afligen a la comunidad, es decir, en la responsable de la crisis. Los ritos así lo denuncian cuando prolijamente escenifican los malos tratos a la víctima antes de inmolarla.

"Tanto en los mitos como en los rituales, la víctima -el héroe- es matada en cuanto responsable de unos crímenes que forman una sola cosa con la desintegración de la comunidad. Lo mismo que la acción central de los rituales es la muerte, muchas veces colectiva, de la víctima, la escena central de los mitos es el asesinato, muchas veces colectivo, del héroe divinizado"¹¹.

Se recurre de forma no racionalizada a un "transfer" por el que las envidias, rivalidades miméticas, enfrentamientos y acusaciones mutuas, recíprocas, simétricas se polarizan, focalizándose sobre uno solo de los miembros de la comunidad. Se da por supuesto que bajo las configuraciones de los mitos subyace una comunidad en crisis, y esa crisis es mimética. Se ha llegado a la confusión, a la catástrofe, a la indiferenciación colectiva de forma espontánea. Esa *mala mezcla*, lévi-

10 Girard, *El misterio de nuestro mundo*, 182.

11 Girard, *El misterio de nuestro mundo*, 46.

straussiana, prefigurada en algunos mitos bajo la forma de monstruos, de dobles, de gemelos indiferenciados, situaciones de desorganización, de trastocamiento social, de catástrofe, preceden inmediatamente al desencadenamiento de la mimesis conflictiva que culmina, según la lectura girardiana, en un asesinato colectivo, o en una estructura parecida: todos contra uno, que acaban en el asesinato; uno tiene que morir, los dobles (los gemelos mitológicos que se dan en casi todas las culturas) tienen que desaparecer para que "vuelva a aparecer la diferencia y sea fundada la ciudad"¹². El orden anhelado sale de la diferencia, de la jerarquía, es la constitución de la ciudad. A un lector atento no se le escapa el que la teología de principios de siglo, siguiendo la estela de Frazer y Nietzsche, caiga en la tentación de considerar la pasión de Cristo como un mito pagano entre otros, como el de Dionisos.

La tesis girardiana de que las víctimas son divinizadas después de su sacrificio y que este no sería más que el resultado absolutamente arbitrario de una violencia colectiva, de una catarsis social, queda plasmada en el martirio de Dionisos del mismo modo que en la pasión de Jesús para Nietzsche. Girard denomina *chivo expiatorio*, a lo que Platón y Derrida llamaban *pharmakon*. Se trata de un fenómeno universal que la etnología descubre en los mitos, la fenomenología en las religiones, la literatura en casi todos sus dramas, y, por supuesto, la filosofía en sus subproductos ideológicos.

Por encima de los discursos filosóficos oscuros y difusos, basados en expulsiones y críticas sucesivas, detrás del logos ético y metafísico, del discurso religioso institucional, o del sub-logos trágico literario, se yergue una vez más la revelación original, que los hombres no se atreven a confesarse (*méconnaissance*¹³). La polarización de las tensiones, casi sin advertirlo, en una gran cantidad de ritos sacrificiales aboca a la focalización de todas las rencillas sobre una sola víctima propiciatoria¹⁴. La muerte de uno suscita una especie de sabiduría latente, que está en el aire, de carácter espontáneo: todos contra uno es la solución más fácil, y, ese uno tiene que ser, casi inadvertidamente, algún sujeto incapaz de venganza y de re-suscitar la crisis indiferenciada de todos contra todos; en casi todas las culturas ese uno, convertido en víctima, es el ser más débil de la comunidad – según el estereotipo – o el que destaca por las cualidades extremas (la excesiva belleza de la mujer, la fealdad, el éxito, el fracaso, el vicio, la virtud, el tullido, el extranjero, el indefenso, etc.).

12 Girard, *El misterio de nuestro mundo*, 50.

13 Término acuñado por Girard que podría traducirse mediante una perífrasis diciendo que la comunidad "sabe" que la víctima objeto de su enajenamiento es inocente, pero no puede "reconocerlo" so pena de tener que dirigir su mirada culpabilizante sobre ella misma.

14 Jean-Pierre Dupuy, *Ordres et désordres* (Paris: Seuil, 1982-1990), 237.

"Esta hipótesis, en efecto, resuelve el enigma fundamental de cualquier mitología: el orden ausente o comprometido por el chivo expiatorio se restablece o se establece por obra de aquel que fue el primero en turbarlo"¹⁵.

Esta doble transferencia de la víctima que trae el mal – desorden – y aporta alternativamente tras su sacrificio colectivo, el bien – orden o paz – es inmortalizada por la eficacia de su causalidad. El mito, para no renunciar a los favores de la víctima en bien de la sociedad, si es preciso, la resucita, "inventa todo aquello que nosotros llamamos transcendente y sobrenatural"¹⁶ manteniendo su ambivalencia. Generatriz del mal por su indistinción primordial estereotipada, restaurador del bien por su propia eliminación. Se hace necesario erradicar la indiferenciación porque esta es siempre sinónimo de peligro, de desorden, de amenazas latentes. Como veremos, tras este formato explicativo de la religión arcaica fundado sobre los descubrimientos de Girard en su incursión en la etnología podemos ratificar la gran intuición nietzscheana del parecido del martirio de Dionisos con la pasión de Cristo, y el fundamento de la crítica que Nietzsche consolida para siempre sobre el cristianismo. La resurrección de Cristo como un fenómeno mítico más.

II. EL PAPEL DE NIETZSCHE¹⁷

Nietzsche es quien primero intuye cómo el drama del cristianismo refleja la inocencia de la víctima: Cristo es inocente. En su etapa tardía, aunque es consciente de la pasión victimaria del cristianismo, rechaza esta revelación en favor de la violencia: la vuelta o el retorno a Heráclito, a la tragedia, a la mitología le obsesiona. La dialéctica heracliteana que subyace a toda la obra nietzscheana es un reconocimiento a la mimesis como motor del devenir de la historia sin mencionarla, rozándola sin descubrir su enorme poder epistemológico. Dionisos es la voluntad de poder, la expresión libérrima de la moral de los señores. La voluntad de los débiles, por el contrario, es el cristianismo o la llamada "moral de los esclavos", es un acto mimético de resentimiento contra la voluntad de los fuertes. Presenta al cristianismo como la negación de la vida natural, que es dolor y sufrimiento, ciclo repetitivo. Por el contrario, la nueva religión dionisiaca es presentada como total antítesis de esta. Es la inversión total de todos los valores. Llamar bien a lo que el cristianismo denominaba el mal. Llamar mal a lo que este consideraba el

15 Girard, *El misterio de nuestro mundo*, 60.

16 Girard, *El misterio de nuestro mundo*, 63.

17 Este capítulo es el comentario de un artículo de Girard publicado bajo el título "Dionisus versus the Crucified", *Modern Language Notes* 99 (1984): 816-835, traducido por Ángel Barahona en *Religión y cultura* XLV (1999):13-34. Mantengo en la cita la paginación del original.

bien. Nietzsche pretende en su *Genealogía de la moral*, y en su *Así habló Zaratustra* la disolución de toda Teodicea, de toda pretensión metafísica, de toda fundación de la moral a partir de un principio transcendental¹⁸. Su error, para Girard, consistiría en la inclusión del cristianismo en su crítica radical de la religión, porque solo ve la parte en que este coincide con lo religioso psico-social humano originario. Hasta este momento la teoría girardiana coincidiría con la crítica nietzscheana: los dioses son *humanos, demasiado humanos*, y el mal no sería más que el correlato del poder ascético sacerdotal impuesto que trata de domesticar paternalistamente a la comunidad-rebaño de los hombres que no se atreven a vivir la vida con autenticidad desde su condición animal, puramente biológica.

1. LA RELIGIÓN CONTRA LA VIOLENCIA NATURAL

No obstante, a pesar de sus invectivas, Nietzsche, para Girard, colabora en revelar al cristianismo como la “religión” que va contra la violencia de todas las demás religiones. Para Girard, la herencia de Nietzsche permite ver al cristianismo como la “religión” que trasciende los presupuestos “cientificistas” modernos de la equivalencia o la igualdad entre todas las religiones. Nietzsche, lúcido en su locura se da cuenta de la singularidad del cristianismo, de la *dicotomía irresoluble entre Dionisos y el Crucificado*. “Nada es menos evangélico que el sacrificio reparador y aún más el sacrificio del inocente por los pecados de los culpables”¹⁹. El problema es que Nietzsche no puede superar su aversión, anclada en su biografía, hacia el cristianismo ejemplificado por su familia, por Wagner, y por la hipócrita religiosidad de la Alemania burguesa de la época. Su opción es cerrar el paréntesis de la religión de los débiles e inaugurar el advenimiento de un nuevo culto: los hombres adorándose a sí mismos narcisistamente como dioses que están por encima del bien y del mal. Para Girard, el binomio dialéctico víctima/verdugo deja entrever una cadena de tesis y antítesis en las que sitúa torticeramente al cristianismo como parte antagonista sin hacer distinción entre el cristianismo de Cristo y el cristianismo hecho por los hombres. Girard reconoce que Nietzsche

18 Tal vez sea, como dice J-L. Marion, «el momento de preguntarse si Nietzsche, en lugar de haber predicado un ateísmo militante cualquiera, como algunos ideólogos necios tienden a sostener para recuperarlo, no sería, junto con el insensato, aquel «que busca a Dios clamando por Dios», o más singularmente, «el último filósofo alemán que ha buscado a Dios con pasión y dolor» [IX] (Heidegger). «No en haber derribado al ídolo, sino en haber roto al ídola en ti, en eso consistió tu coraje» (Ditirambos..., 202). Romper al ídola en uno mismo es habitar el espacio no idolátrico, para afrontar en él de modo insolente, de cara, lo divino que frecuenta misteriosamente esos campos». Jean-Luc Marion, *El ídolo y la distancia. Cinco estudios* (Salamanca: Sígueme, 1999), 39-88.

19 Friedrich Nietzsche, *Fragmentos póstumos*, Vol. IV (1885-1889) (Madrid: Tecnos, 2008), 11 [378], 480.

fue el primero en percibir el significado histórico completo de la empatía hacia las víctimas que el evangelio invoca. “Escribió obsesivamente al respecto (...). Nietzsche incluso va tan lejos como para enmarcar de forma explícita sus últimos trabajos en términos de una declarada “antítesis fundamental”²⁰. Sólo que este ponerse a favor de las víctimas es el principal rasgo de debilidad del cristianismo. En la aversión a las masas aborregadas que son objeto de permanente fustigamiento por parte de Nietzsche²¹, este no advierte que las comunidades unánimes de individuos miedosos que crean a sus dioses son las mismas que los expulsan o exterminan. Su conocimiento del evangelio, exhaustivo, como buen hijo de Pastor luterano y de su generación, no llega hasta el punto de darse cuenta de que son los evangelistas los primeros que denuncian a la multitud, a la muchedumbre, como masa mimética aborregada, que un día aclama y al otro ejecuta a todo aquel que les propone aceptar el riesgo de la libertad, de ir contracorriente. No obstante, hay que reconocer honestamente, con Girard, que aunque Nietzsche escoge el camino de la violencia, del retorno de lo mitológico sagrado bajo las figuras del “superhombre”, el “eterno retorno” (versión mitológica de la irrelevancia de la moral en el devenir cíclico de la historia) y la “voluntad de poder”, “Girard cree que Nietzsche es, sin duda, el pensador de la religión más profundo de la modernidad, al menos en un aspecto importante – fue él, dice, quién nos dio ‘la clave antropológica’ del cristianismo”²². Nietzsche es considerado incluso, por Girard, como “el mayor teólogo de nuestros tiempos (algo que muchos desconocen)”²³.

2. NIETZSCHE COMO GIRARD ES “CRISTOCÉNTRICO”

Las similitudes entre las tesis de Nietzsche y Girard son más que notables. El punto de confluencia de ambos es “el crucificado” como el centro de la historia. Para Nietzsche, el crucificado es el centro de la historia pasada, pero su pretendido Reino basado, según él, en la moralina y el buenismo debe terminar con el asesinato de Dios y el inicio de un nuevo eón. Para Girard, el crucificado es la víctima inocente que revela el mecanismo del chivo expiatorio que es el entramado originario de la cultura humana y el que propone la solución: el amor que rompe con

20 Fleming (et al), *Violence, Desire, and the Sacred*, 8.

21 “Todos los enfermizos tienden instintivamente, por un deseo de sacudirse encima del sordo desplacer y el sentimiento de debilidad hacia una organización gregaria: el sacerdote ascético adivina este instinto y lo fomenta; donde existen rebaños, es el instinto de debilidad el que ha querido el rebaño, y la inteligencia del sacerdote la que lo ha organizado” Friedrich Nietzsche, *La genealogía de la moral* (Buenos Aires: Alianza editorial, 1998), 157, 158.

22 Fleming (et al), *Violence, Desire, and the Sacred*, 124.

23 René Girard y G. Vattino, *¿Verdad o fe débil? Diálogo sobre cristianismo y relativismo* (Barcelona: Paidós, 2011) 94.

ese paradigma poniéndolo en evidencia²⁴.

“Nietzsche cree fijamente en la especificidad única de la perspectiva bíblica y cristiana”²⁵. No incurre en el error de la equivalencia entre las distintas religiones, tal como sucedió en el siglo XIX por influencia de teólogos y antropólogos escépticos. “Nietzsche fue un pensador que estuvo al menos tan convencido como Girard de que el Dios de los judíos y los cristianos es el Dios de las víctimas”²⁶. Pero, como para todos los conocedores de la historia y la mitología, hay tantas víctimas a lo largo de la historia que se parecen al relato bíblico de la Pasión que creyeron que se trataba de un mito más.

“Nietzsche claramente ve que la mitología pagana (...) se centra en el asesinato de las víctimas o en su expulsión (...). Él nota que ese tipo de homicidio, que se refleja en muchos rituales, tal como es representado en los mitos, es con frecuencia ejecutado por un gran número de asesinos; es una *hazaña colectiva en la cual un grupo humano entero* está implicado”²⁷.

Nietzsche expresa esta importante diferencia –entre la mitología y el cristianismo– en uno de los fragmentos póstumos (publicado como el aforismo 1052 en *La voluntad de poder*), bajo el título:

“Los dos tipos. ‘Dionisos’ contra ‘El Crucificado’: he aquí la antítesis. No es una diferencia en cuanto al martirio, – éste tiene tan sólo otro sentido. La vida misma, su eterna fecundidad y su eterno retorno determinan el tormento, la destrucción, la voluntad de aniquilación... en el otro caso el sufrimiento, ‘el Crucificado en cuanto inocente’, sirve como objeción contra esta vida, como fórmula de su condena. Se adivina: el problema es el del sentido del sufrimiento: si un sentido cristiano o bien un sentido trágico (...) En el primer caso el sufrimiento debe ser la vía que lleve a un bienaventurado ser, en el último, el ser es considerado como suficientemente bienaventurado para justificar incluso una enormidad de dolor. El ser humano trágico afirma incluso el sufrimiento más áspero (...) el Dionisos cortado a trozos es una promesa de vida: esta renacerá eternamente y eternamente retornará de la destrucción”²⁸.

El descuartizamiento, *diasparagmos*, es un término técnico para este tipo de

24 James Williams (ed.), *The Girard Reader* (New York: The Crossroad Publishing Company, 2000), 243.

25 René Girard, “Dionysus versus the Crucified”, *MLN* 99 4 (1984a): 818.

26 Fleming (et al), *Violence, Desire, and the Sacred*, 124.

27 Girard, “Dionysus versus the Crucified”, 819.

28 Friedrich Nietzsche, *Fragmentos póstumos*. Vol. IV (1885-1889), (Madrid: Tecnos, 2008) 14 [89], 538: Aforismo 1052.

mitos: Purusha en las religiones brahmánicas es descuartizado, dividido en cuartos y repartido en manducación caníbal, como el cordero sacrificado en el *Yom Kippur* es descuartizado, y repartido entre los sacerdotes. Todas las mitologías esconden tras este ritual el secreto del asesinato fundador.

Girard formula cómo éste muestra de forma clara la actitud de Nietzsche.

“Nietzsche siente obviamente que el asesinato colectivo de Dionisos, en el episodio de los Titanes, es suficientemente análogo a la pasión de Jesús como para ser considerado como equivalente. Hay una diferencia entre los dos, pero ‘no es una diferencia en lo que se refiere a su martirio’”²⁹.

La diferencia irreconciliable es más profunda. Frente a los positivistas – y su generalización a través de datos –, se establece la irreconciliable oposición entre la Biblia y la mitología. Un antropólogo positivista no ve diferencia real entre la historia de Rómulo y la de Caín. Pero, sin embargo, no es lo mismo en absoluto interpretar el asesinato como una hazaña honrosa en los romanos, que interpretarlo como un crimen en la Biblia³⁰.

Si el anticristianismo, había afirmado a su favor, que el proceso producido en los mitos también tiene lugar en la Pasión de Jesús, lejos de confirmarse la concepción mítica del cristianismo, este elemento en común permitió todo lo contrario: sacar a flote la decisiva divergencia nunca observada (excepto, de forma parcial, por Nietzsche), entre los mitos y el cristianismo.

3. ASESINATO COLECTIVO DE DIOS

Este asesinato literario-filosófico es “una revelación de la verdadera fecundidad de la obra de Nietzsche”³¹, es una contribución crítica a todo planteamiento moderno, que en el fondo afirma que el Dios bíblico está quedándose obsoleto, muriendo de viejo. En Nietzsche el asesinato de Dios es un argumento contra la muerte natural de Dios. Contribución, que se refleja en el texto más famoso (*aforismo 125*) de *La Ciencia jovial* (1985): el anuncio de la muerte de Dios por asesinato, por parte del frenópata.

“¿No habéis oído hablar de aquel hombre frenópata que en la claridad del medio día prendió una lámpara, corrió al mercado y gritaba sin cesar: ‘¡Busco a Dios, busco a Dios!’? Puesto que allí estaban reunidos muchos que precisamente no

29 Girard, “Dionysus versus the Crucified”, 820.

30 Girard, “Dionysus versus the Crucified”, 823.

31 Girard, “Dionysus versus the Crucified”, 829.

creían en Dios, provocó una gran carcajada. ‘¿Es que se ha perdido?’, dijo uno. ‘¿Se ha extraviado como un niño?’, dijo otro. ‘¿O es que se mantiene escondido? ¿Tiene temor de nosotros? ¿Se ha embarcado en un navío? ¿Ha emigrado?’ - así gritaban y reían confusamente. El hombre frenético saltó en medio de ellos y los traspasó con su mirada. ‘¿A dónde ha ido Dios?, gritó, ¡yo os lo voy a decir! ¡Nosotros lo hemos matado – vosotros y yo! ¡*Todos nosotros somos sus asesinos!*’ (...)”³².

Esta especie de parodia del anuncio evangélico muestra dos aspectos importantes:

1º La *multitud*, en un “sentido moderno”, ya era atea práctica, pero no reconoce el ateísmo radical propuesto en el mensaje del hombre frenético. Se burlan de él porque dan por hecho que Dios no existe.

2º El *orador*, el hombre frenético o insensato – también llamado el hombre loco – solamente está loco desde el punto de vista de la multitud, pero para Nietzsche es el más cuerdo de los hombres³³.

Para Girard se trata de un error hermenéutico: “en un lado existe el ateísmo de la multitud, el ateísmo vulgar, y en el otro el presunto ateísmo del Loco”³⁴, pero nada más. Olvidando lo más importante: “el asesinato colectivo”³⁵, una singularidad en la que nadie repara. La mayor parte de los analistas sólo enfatizan el “Dios ha muerto”, sin tener en cuenta en las citas el tema del asesinato colectivo. Táctica, que, para Girard, ha generado extraordinarios resultados, como, por ejemplo, la muerte de la metafísica.

Pero no es así, Nietzsche quiere dejar claro a los lectores que “*¡ha sido asesinado!*”. La referencia al mecanismo del chivo expiatorio está presente, si hemos matado a Dios, este mecanismo nos llevará a una nueva refundación religiosa, se crearán nuevos dioses sagrados. “Nietzsche reclama la vuelta de nuevos dioses, el Dios de la violencia sagrada, Dionisos, o su equivalente, el hombre de la voluntad de poder. (...) Nos será imprescindible hacernos dioses (...). El nuevo Dios es el hombre, [puede ser] Nietzsche mismo”³⁶. El que llegará después de los “últimos hombres” con el advenimiento del superhombre.

32 Friedrich Nietzsche, *La ciencia jovial* (Caracas: Monte Ávila Editores, 1985), III. 125, 114-115.

33 René Girard, “The Founding Murder in the Philosophy of Nietzsche”, en *Violence and Truth: On the Work of René Girard*, ed. por Paul Dumouche (Palo Alto: Stanford University Press, 1988), 227-247.

34 René Girard, “The Founding Murder in the Philosophy of Nietzsche”, 230.

35 René Girard, “The Founding Murder in the Philosophy of Nietzsche”, 231.

36 Pablo Ruiz, “Friedrich Nietzsche en el pensamiento de René Girard”, *Pensamiento* 70 (2014): 253.

“¡Mirad! Yo os muestro el último hombre. ‘¿Qué es amor? ¿Qué es creación? ¿Qué es anhelo? ¿Qué es estrella?’ - así pregunta el último hombre, y parpadea. La tierra se ha vuelto pequeña entonces, y sobre ella da saltos el último hombre, que todo lo empequeñece. Su estirpe es indestructible, como el pulgón; el último hombre es el que más tiempo vive. ‘Nosotros hemos inventado la felicidad’ - dicen los últimos hombres, y parpadean”³⁷.

Estos “últimos hombres” no soportan el sufrimiento, son la mediocridad andante, la síntesis del letargo que les trajo el cristianismo, ahora ateos aborregados que ni siquiera lo saben, incapaces de algo tan grandioso como colaborar o entender que Dios ha sido asesinado, creen que ha muerto por ancianidad. Este adoceamiento es un término técnico: remite al concepto tan neotestamentario como muchedumbre o multitud. Benedicto XVI dedica varios capítulos de su *Jesús de Nazaret* al término *ὄχλος* -*multitud*- haciéndose eco del carácter mimético de las masas que un día alaban y encumbran a Jesús y otro día gritan que sea crucificado. Nietzsche repara incluso en el dato de la unanimidad mimética: “*Todos nosotros somos sus asesinos*”.

Girard plantea como “la tradición modernista favorece solamente aquellos enfoques destinados a disimular el asesinato detrás de su inofensiva ‘muerte de Dios’”³⁸. Así, “para exorcizar el horrible asesinato, el velo de las filosofías de moda es lanzado sobre él”³⁹ en forma de indiferencia religiosa o de categoría obsoleta.

Desde la perspectiva girardiana, la forma en que la multitud recibe el mensaje del “hombre loco” puede ser entendida como un doble proceso: de persecución y de santificación. La sacralización póstuma es un claro ejemplo de que se trata de una víctima expiatoria. Para Girard, “el aforismo termina con la expulsión colectiva del hombre loco, lo que reproduce, una vez más, la matriz original de toda religión”⁴⁰: “se cuenta que aquel mismo día el hombre frenético irrumpió en diferentes iglesias y entonó su *Requiem aeternam deo*. Sacado de ellas e impelido a hablar, sólo respondió una y otra vez: ‘¿Qué son aún estas iglesias, si no son las criptas y mausoleos de Dios?’”⁴¹.

He aquí la clave pasada por alto por Heidegger y todos los intérpretes de Nietzsche según Girard:

37 Friedrich Nietzsche, *Así hablo Zarathustra* (Madrid: Alianza Editorial, 1981), 39.

38 René Girard, “The Founding Murder in the Philosophy of Nietzsche”, 238.

39 René Girard, “The Founding Murder in the Philosophy of Nietzsche”, 239.

40 René Girard, “The Founding Murder in the Philosophy of Nietzsche”, 240.

41 Nietzsche, *La ciencia jovial*, III. 125, 115.

“cambiar la muerte de Dios por un asesinato, el paralelismo y la oposición entre Dionisos y el Crucificado ya era una preocupación en Nietzsche. El martirio de Dionisos y el martirio de Cristo, que se reconocen como análogos, conforman una intuición dual que es idéntica – y no contradice – a la intuición de la desaparición de Dios en el mundo a causa de un asesinato colectivo, que sería un ejemplo más de ese martirio”⁴².

“Y esta intuición nunca es más prominente en la mente de Nietzsche que en el preciso instante anterior al colapso final, cuando la fórmula: Dionisos versus el Crucificado, es cambiada por Dionisos y el Crucificado”⁴³.

Según Girard, con la muerte de Dios, “Nietzsche no apunta sólo, ni, en primer lugar, al Dios cristiano”⁴⁴, sino a la disolución de toda esperanza o anhelo que escape a la vida biológica, es el final de lo sagrado pagano y cristiano. Solo que genera un paganismo secularizado (pretendidamente excluyente de lo sagrado) que revertirá en una sacralización de segunda generación en lo socio-político décadas después.

Girard señala una falta de comprensión de lo sagrado en la filosofía. Obnubilados por el marxismo, el psicoanálisis o el estructuralismo la filosofía no ha comprendido la singularidad del cristianismo. Girard dirige una crítica a la fenomenología de las religiones clara. Ni Mircea Eliade con su dicotomía sagrado/profano, ni Lévi-Strauss con su batería de binomios, ni Rudolf Otto con su “ambivalencia de lo sagrado” son capaces de dar cuenta de este doble juego por el que una víctima considerada culpable de traer el desorden dionisiaco al seno de la comunidad, tras su occisión restaura la paz y es sacralizada. El mal absoluto (el caos y el desorden dionisiaco) convertido en bien (tras el crimen colectivo perpetrado por la masa mimética en delirio), siempre desde el prisma de la *méconnaissance*, de una comunidad que no quiere reconocerse criminal pero que funda sobre el crimen sacrificial sus espurios órdenes sociales (lo apolíneo).

No obstante, a pesar de las intuiciones geniales de Nietzsche, este es incapaz de ir más allá. “El que lo sagrado brote de un asesinato colectivo es tan ignorado en Nietzsche como en Freud – *Tótem y tabú* –, al no ver que todos los rituales

42 Girard, “Dionysus versus the Crucified”, 834.

43 Girard, “Dionysus versus the Crucified”, 834. Según Hans Küng, el cambio es debido a que se siente como un dios inmolado, indistintamente Dionisos o *El crucificado*: “Nietzsche, sintiéndose enteramente como «un inmolado», no solo se identifica con Dionisos, el despedazado y a la par el generador de vida sino también con «El crucificado», con Dios mismo. Firmando como «El crucificado» había escrito también cartas al rey de Italia, al cardenal secretario de Estado Mariano Rampolla y a varios amigos”. H. Küng, *¿Existe Dios?*, 4ª ed. (Madrid: Cristiandad, 1979), 542.

44 Guido Vanheeswijck; Frederik Verbeke (trad.) “Lugar de René Girard en la filosofía contemporánea”, *Revista anthropos*, 213 (2007): 47.

religiosos de la humanidad están enraizados con el linchamiento de alguna víctima real que los hombres llaman Dios, producto de la sacralización que conlleva la vuelta al orden después de su muerte”⁴⁵.

Para Girard, una vez el mecanismo victimal ha sido revelado con la Pasión, “la muerte de Dios”, es en realidad, la muerte de lo sagrado, del paganismo. “La muerte de Dios”, con la Pasión de Cristo y la revelación de la inocencia de la víctima, es el final del eterno retorno de lo sagrado. El bien no va a depender del mal, el orden del desorden. Es la voluntad amorosa de Dios la que por su voluntad nos hace partícipes del bien, que es el amor. El mal se reproduce a sí mismo indefinidamente, no produce el bien. El bien es difusivo de sí mismo y mana de sí mismo sin contaminación ni lógica ni cronológica con el mal.

4. NIETZSCHE RESENTIDO CON EL DIOS QUE SE LE ADELANTÓ

En el esquema mimético no confesado que Nietzsche quiere ver en el devenir, como el escenario de una lucha titánica entre amos y esclavos, nobles y siervos, siervos y señores... sin solución, entiende que los vencidos, los humillados, que anhelarían en lo secreto pertenecer a la esfera de los poderosos, necesariamente *re-sentirán* el no poder realizarlo. Se “masificarán” socializándose para contrape-sar la voluntad de poder de los fuertes.

“Nietzsche entiende a la religión del crucificado y a Cristo como la culminación histórica de la ‘moral de los esclavos’ que tiene sus raíces en el resentimiento. Resentimiento es el deseo sublimado de venganza en contra de los amos de la historia por parte de aquellos que se ven a sí mismos como sus víctimas”⁴⁶.

Nietzsche no repara en esfuerzos para consolidar esta percepción:

“Los judíos, ese pueblo sacerdotal, que no ha sabido resarcirse de sus enemigos y dominadores más que con una radical transvaloración de los valores propios de éstos, es decir, por un acto de la más espiritual venganza (...). Han sido los judíos los que, con una consecuencia lógica aterradora, se han atrevido a invertir la identificación aristocrática de los valores (bueno = noble = poderoso = bello = feliz = amado de Dios) y han mantenido con los dientes del odio más abismal (el odio de la impotencia) esa inversión, a saber, “¡los miserables son los buenos; los pobres (...) los que sufren, los indigentes, los enfermos (...), – en cambio vosotros, vosotros los nobles y violentos, vosotros sois, por toda la eternidad, los malvados,

45 Girard, “Dionysus versus the Crucified”, 835.

46 James Williams (ed.), *The Girard Reader* (New York: The Crossroad Publishing Company, 2000) 243.

los crueles, (...) con los judíos comienza en la moral la rebelión de los esclavos: esa rebelión que tiene tras sí una historia bimilenaria y que hoy nosotros hemos perdido de vista tan sólo porque ha resultado vencedora...”⁴⁷.

Se percibe el eco que tuvo Nietzsche en el nazismo como penúltimo estertor del resentimiento contra el Dios judeocristiano. La idea del resentimiento, central en la obra nietzscheana, siempre imputada al débil, al cristiano, se vuelve contra él y sus herederos. Nietzsche no puede eximirse a sí mismo de ser un resentido contra el cristianismo. Lo mismo podría decirse de Heidegger. Sus propias biografías, en las que ahora no podemos detenernos, lo atestiguarían. Por eso dirá Girard:

“Heidegger interpretaba el monoteísmo como una pretensión monopolizadora de lo divino que constituía, ante sus ojos, el colmo del resentimiento. Yo seré el último en estar en desacuerdo con Heidegger sobre la importancia del resentimiento en la obra de Nietzsche. No creo, sin embargo, que Heidegger o cualquier otro puedan desenredar los hilos de la maraña que atañe al resentimiento, y por consiguiente al no-pensamiento religioso de lo que, extraño al resentimiento, atañe al pensamiento filosófico digno de ese nombre. Para Heidegger la fórmula ‘Dionisos contra el crucificado’ no era más que la inversión nietzscheana de una fórmula cristiana previa: ‘El crucificado contra Dionisos’, y, por tanto, la misma lucha absurda por el poder entre dos religiones rivales. A medida que el cristianismo institucional se debilitaba, la hostilidad filosófica hacia él se hacía más discreta pero no por eso decrecía”⁴⁸.

Nietzsche rechaza la revelación cristiana, porque se le ha anticipado. Creo incluso que intuye lo grandioso del cristianismo: un Dios amoroso, pero que, con él, en su biografía concreta, se ha ensañado sin haberle consolado en la desgracia de su prematura orfandad, de sus frustraciones y fracasos, de sus enfermedades⁴⁹.

47 Nietzsche, *La genealogía de la moral*, I, 7, 52.

48 Girard, “Dionysus versus the Crucified”, 834.

49 Cf. Al respecto la obra de Jean-Luc Marion. Citada en la nt. 5. Cristo sería admirado por Nietzsche como un “espíritu libre”, pero también frustrado en la demanda de amor recíproco por parte del Dios que vino a anunciar. Marion incide en la importancia de la biografía, en el caso concreto de Nietzsche y Heidegger, su mejor intérprete, en la configuración de su filosofía. Ambos frustrados con un Dios que perciben a través de la Iglesia. Cf. J-L. Marion, *A decir verdad* (Madrid: Encuentro, 2022). Dice así en la página 68 de este libro a propósito de ambos: “En la mayoría de los otros filósofos, su biografía es indiferente a su pensamiento, del mismo modo que no tienen ninguna necesidad de cambiar de lengua para expresarlo. Se contentan con ser y con tener lo que son y lo que tienen. No así Heidegger”. En un párrafo anterior comenta: “Hay un antiguo seminarista que había bebido en un neotomismo, que acabó por no poder ya digerirlo y que, cuando le negaron un puesto de profesor de filosofía en la facultad de filosofía de Friburgo, se enfadó y se casó con una protestante, alejándose de lo que de una manera indebida le habían presentado como el pensamiento de la Iglesia”. No hace falta comentar el paralelismo tan parecido con la biografía de Nietzsche, desde el lado luterano.

En el pasaje de *Así habló Zaratustra* sobre el encuentro con el hombre más feo del mundo lo deja entrever. Nietzsche está escandalizado de ese Dios que dice ser amor y del que él solo ha experimentado arbitrariedad y dolor. Por eso se le hace urgente invertir los valores. No vale el moralismo frente a la inhóspita y cruel naturaleza. La creencia se vuelve un artificio hipócrita cuando está en el éxtasis del dolor, indefenso. En el horizonte aparece la necesidad de sobrepasar por la increencia, o por inaugurar una nueva creencia sustitutiva. Esa divinidad, Nietzsche, “la elimina para convertirse él mismo, cualquier superhombre, en su sustituto (...). Nietzsche es la violencia esencial y opta por ella. Su filosofía conduce al hombre hacia una situación máxima de violencia. Por eso elige entre Dionisos o el crucificado, o lo que es lo mismo, entre él como dios o el cristianismo”⁵⁰. Al justificar el precio que una cultura tiene que pagar para producir un tipo de hombres superiores, se tiene que asumir incluso la violencia, “Nietzsche nos dice que Dionisos posee todas las pasiones humanas, incluida el ansia de aniquilar, el más feroz apetito de destrucción. Dionisos dice sí al sacrificio de muchas vidas humanas”⁵¹.

En *El origen de la tragedia*⁵² se nombraba ya la violencia que va de la mano con Dionisos, después de la “epifanía del dios” todo era *manía*, furia homicida. Nietzsche no transforma lo dionisiaco en algo idílico. Sabe que es destrucción, que su llegada es el caos, pero lo contempla como higiene social o principio de restauración de todas las cosas en el ciclo infernal del eterno retorno. La historia nos ha mostrado que ese delirio dionisiaco no solamente se llevó la cordura de Nietzsche por delante sino la de toda una nación.

III. LOS DOS LOGOS

La humanidad debe ser consciente de la revelación cristiana que sigue oculta – y perversa para Girard – tras el velo de lo sagrado, ese sagrado violento que Nietzsche denominaba Dionisos. La Revelación ha sido opacada porque el propio cristianismo histórico, se ha visto, a veces, en alguno de sus momentos transmutado en su opuesto mitológico, confundándose con una religión al uso.

Nietzsche fue consciente de la antítesis. Al estudiar “Dionisos versus el Crucificado”, hay que poner también el énfasis sobre el *versus*, la batalla que Nietzsche libró, la feroz resistencia que había contra su propia apuesta de adhesión a la

50 Ruiz, “Friedrich Nietzsche en el pensamiento de René Girard”, 242.

51 Girard, “Dionysus versus the Crucified”, 819.

52 Friedrich Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia* (Madrid: Alianza Editorial, 2004).

violencia mitológica, la batalla que personalmente perdió y que con el paso del tiempo ganó trágicamente en la encarnación posterior del espíritu dionisiaco en la historia de la Alemania posterior. Su espíritu profético se vería satisfecho cuando anunció que “había llegado demasiado pronto” pero que en el futuro sería “dinamita”.

“Aquí guardó silencio el frenópata y miró de nuevo a sus oyentes: también ellos guardaron silencio y dirigieron a él sus miradas, extrañados. Finalmente, él arrojó su linterna al suelo, de modo que la linterna saltó en pedazos y se apagó. ‘*Vengo demasiado pronto*’ - dijo entonces - ‘aún no es mi tiempo’. Este enorme acontecimiento está todavía en camino y viaja - aún no se ha abierto paso hasta los oídos de los hombres. El relámpago y el trueno necesitan tiempo, la luz de las estrellas necesita tiempo, los hechos necesitan tiempo, aun después de que han sido hechos, para ser vistos y oídos”⁵³.

Afirmar que ha llegado la hora de la legítima venganza de Dionisos sobre el Crucificado, es afirmar la hegemonía de lo natural sobre lo cultural, de la deprecación como culto idolátrico, frente a la convivencia pacífica, de la bondad del mal infligido contra el bien, en definitiva. Nietzsche nos deja claro la obligación que se impuso a sí mismo de justificar la violencia a toda costa⁵⁴. “Nietzsche (...) se comprometió totalmente con ese proceso y pagó por su compromiso, literalmente con su vida”⁵⁵.

Como anti-mito, “el papel del cristianismo es oponer una moral no violenta, pero eso va contra lo que Nietzsche considera el ideal de la vida. Por tanto, acusa al cristianismo de ser una religión de resentidos”⁵⁶. “La grandeza de Nietzsche consiste en que fue el único pensador en la llamada modernidad que logró acabar algo que a los pensadores cristianos siempre les faltó: visualizar el rol del cristianismo como fuerza destructora de la cultura humana. Esa fuerza que destruye lo sagrado primitivo al revelar su mecanismo victimal y la naturaleza mimética (violenta) de su fundación, incluso cuando lo hace a través de la caridad”⁵⁷. Habrá que esperar al Concilio Vaticano II⁵⁸ y al libro de Charles Taylor *La era secular* para

53 Nietzsche, *La ciencia jovial*, Aforismo 125.

54 Girard, “Dionysus versus the Crucified”, 828.

55 Girard, “Dionysus versus the Crucified”, 828.

56 Ruiz, “Friedrich Nietzsche en el pensamiento de René Girard”, 251.

57 Girard, “Dionysus versus the Crucified”, 823.

58 Si bien es verdad que la palabra secularización no aparece en *Gaudium et Spes*, su propuesta positiva sobre el compromiso y autonomía del hombre para con su salvación es una apuesta novedosa, con enormes consecuencias futuras en el proceso de secularización posterior al Vaticano II. Charles Taylor (*La era secular*, Barcelona: Gedisa, 2014) será el que dedique a la secularización un análisis más exhaustivo sobre la diferencia con el secularismo y los aspectos positivos de la primera en las relaciones de la Iglesia con la sociedad. Pasar de lo

comprender la parte positiva de la función secularizadora del cristianismo que anticipó Nietzsche.

“Nietzsche advierte lúcidamente la irreconciliable oposición entre la Biblia y la mitología [...], Nietzsche es un maravilloso antídoto contra todos los esfuerzos anti-bíblicos, fundamentalmente para transformar la mitología en una especie de Biblia (...), o disolver la Biblia en la mitología”⁵⁹. Él se auto propondrá como nuevo culto. Y sus ritos y mitos, extraídos de la mitología - lo más cercano a Heráclito y a la naturaleza en estado puro - inaugurarán una nueva religión sin más dios que el hombre mismo, cada hombre. Su resentimiento personal contra el cristianismo de multitudes, hipócrita - era su acusación reiterativa- se encarna en la figura de Dionisos vengador, destructor, que ama la violencia, el odio como fórmula única, natural y propia de lo humano, frente al amor falso, edulcorado y transcendentalizado de un cristianismo cultural. *Humano demasiado humano*, es el lema que sirve de bandera para reducir todo lo sobrenaturalizado a lo humano; es lo que Nietzsche defiende para hacer del cristianismo una simple moral de esclavos. La tarea que le quedaba tras este anticipo era ingente, ser un dios, no un hombre, ser dinamita. Filosofar a martillazos fue la ingente tarea que se propuso y por la que se le reconoce hoy en día.

El efecto de la muerte de Dios, que nos iluminó en el Aforismo 125 de *La Ciencia jovial*, tampoco nos engaña: sumirá al mundo en el frío eterno, en la noche infinita. Con la genial lírica nietzscheana podemos leer:

“¿Dónde está Dios?’ -gritó- ‘¡Os lo diré!- ¡Nosotros lo hemos matado -vosotros y yo! ¡Todos nosotros somos sus asesinos!’ Pero ¿cómo hemos hecho esto? ¿cómo hemos podido bebernos el mar? ¿Quién nos dio la esponja para borrar el horizonte entero? ¿Qué hemos hecho que hemos soltado esta tierra de su sol? ¿Hacia dónde se mueve ahora? ¿Hacia dónde nos movemos? ¿Lejos de todos los soles? ¿No nos precipitamos más y más? ... ¿No erramos como a través de una nada infinita?... ¿No viene siempre la noche y siempre más noche? ¿No hace más frío? ¿Todavía no oímos nada del tumulto de los enterradores que enterraron a Dios? ¡Dios ha muerto y nosotros lo hemos matado! ¿Cómo nos consolaremos, los asesinos de todos los asesinos? ...”⁶⁰.

La muerte de Dios, asesinato primordial para Girard, coincide con la crítica

sagrado arcaico (toda religión necesitada de sacrificios, dirá Girard) a lo santo y su dimensión ética (que no excluye el autosacrificio) es uno de los grandes logros del llamado proceso de secularización, que hace del cristianismo una religión diferente al resto.

59 Girard, “Dionysus versus the Crucified”, 824.

60 Nietzsche, *La ciencia jovial*, Aforismo 125.

de Marion a Nietzsche. Para Marion la aportación de Nietzsche consiste “en que la filosofía ya no puede decir nada de Dios. Dicho de otro modo, el anuncio filosófico de la muerte de Dios consiste ante todo en la muerte del discurso de la filosofía sobre Dios. O también que, en adelante, Dios escapa a la filosofía”⁶¹. Y, más adelante, “no es que no haya Dios, sino que la metafísica ni quiere ni puede hablar de él”⁶². Es otra forma de decir que la acometida de Girard a los filósofos nihilistas, desde una nueva comprensión de la fe desde el Logos joánico (que es algo más que *ratio*, es razón ampliada), como esencia de la revelación que trajeron los evangelios, no solo es legítima sino la única posible.

¿En qué consiste esta nueva racionalidad que trate de juzgar lo religioso desde una perspectiva no metafísica? ¿Cómo piensa Girard la revelación cristiana en un mundo desacralizado? ¿Qué tipo de relación comprende la teoría mimética entre la fe y la razón en un mundo secularizado? Girard postula una relación no excluyente entre la fe y la razón, opta por una apología reflexiva del cristianismo en la concepción del mundo, una “nueva racionalidad que la teoría mimética desea sostener [...], una razón que toma en serio lo divino”⁶³. Una razón purificada de toda mimesis que permita expresar el Logos joánico, para desamortizar el poder omnipresente del Logos heracliteano; podríamos permitirnos la licencia de hablar del antilogos nietzscheano.

Pero “no se puede negar la capacidad de la razón para acceder a la Verdad. Capacidad que percibimos escrutando la propia naturaleza, desde la reflexión de la historia o del propio acontecer. Dicha capacidad choca y anula frontalmente el escepticismo y el relativismo, y posibilita el diálogo con los no creyentes”⁶⁴, sólo que este diálogo no es el fruto especulativo y abstracto de un debate intelectual sino existencial.

El mundo se halla después de Nietzsche y Girard en la encrucijada de un logos bicéfalo. Ambos autores nos sitúan ante un trato sórdido: o la reconciliación o la nada. Heráclito o Juan. La violencia desatada o la santidad. No hay más alternativa.

61 Marion, *A decir verdad*, 45.

62 Marion, *A decir verdad*, 64.

63 René Girard, *Clausewitz en los extremos. Política, guerra y apocalipsis* (Buenos Aires: Katz Editores, 2010b). 181.

64 Fernando Viñado y Ángel Barahona, “La idea de universidad en Newman y Benedicto XVI”, *Cauriensa* XVI (2021): 627.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Assmann, Hugo. Editor. *Sobre ídolos y sacrificios. René Girard con teólogos de la liberación*. San José de Costa Rica: DEI, 1991.
- Auerbach, Erich. *Mimesis*. México: FCE, 1982.
- Barahona, Ángel, René Girard, *de la ciencia a la fe*. Madrid: Encuentro, 2014.
- Cowdell, Scott, Chris Fleming y Joel Hodge. Editores. *Violence, Desire, and the Sacred. Volume 2: René Girard and Sacrifice in Life, Love, and Literature*. New York: Bloomsbury Publishing, 2015.
- Derrida, Jacques. *La diseminación*, Madrid: Fundamentos, 1997.
- Dupuy, Jean-Pierre. *Ordres et désordres*. Paris: Seuil (1982-1990).
- Eliade, Mircea. *Historia de las creencias y las ideas religiosas. De la Edad de Piedra a los Misterios de Eleusis*, volumen I. Barcelona: Paidós, 1999.
- Gans, Eric. *Ciencia y Fe: La Antropología de la Revelación*, segunda edición. Aurora Colo: Noesis Prensa, 2015.
- Girard, René. *El misterio de nuestro mundo: claves para una interpretación antropológica*. Salamanca: Sígueme, 1982. [El título de esta versión ha cambiado a *Cosas ocultas desde la fundación del mundo* en una edición posterior de 2021].
- Girard, René. “Dionysus versus the Crucified”. *MLN* 99 4 (1984a): 816-835. Traducido por Ángel Barahona en *Religión y cultura*, Enero-Marzo, 1999.
- Girard, René. *Mentira romántica y verdad novelesca*. Barcelona: Anagrama, 1985.
- Girard, René. “Nietzsche and Contradiction”. *Stanford Italian Review* 6, n. 2 (1986): 53-65.
- Girard, René. “No sólo interpretaciones, también existen los hechos”. En *¿Verdad o fe débil? Diálogo sobre cristianismo y relativismo*, ed. por R. Girard y Gianni Vattimo, 125-155. Barcelona: Paidós, 2011.
- Girard, René. “The Founding Murder in the Philosophy of Nietzsche”. En *Violence and Truth: On the Work of René Girard*, editado por Paul Dumouche, 227-247. Palo Alto: Stanford University Press, 1988.
- Girard, René. *La violencia y lo sagrado*. 2ª ed. Barcelona: Anagrama, 2006.
- Girard, René. *Veo a Satán caer como el relámpago*. Barcelona: Anagrama, 2012.
- Girard, René. *Achever Clausewitz*, Paris: Champs, 2011.
- Girard, René. *Clausewitz en los extremos. Política, guerra y apocalipsis*. Buenos Aires: Katz Editores, 2010b.
- Hinkelammert, Franz J. “Paradigmas y metamorfosis del sacrificio de vidas humanas”. En *Sobre ídolos y sacrificios. René Girard con teólogos de la liberación*, editado por Hugo Assmann, 157-179. San José de Costa Rica: DEI, 1991.
- Llano, Alejandro. *Deseo, violencia, sacrificio: el secreto del mito según René Girard*, Pamplona: Eunsa, 2004.
- Marion, Jean-Luc. *El ídolo y la distancia. Cinco estudios*, Salamanca: Sígueme, 1999.
- Marion, Jean-Luc, *A decir verdad*, Madrid: Encuentro, 2022.

- Moreno, Agustín. “La ambigüedad de la modernidad según R. Girard. Violencia, religión y sociedad”. *Daímon* 54 (2011): 61-76.
- Nietzsche, Friedrich. *Aurora*. Madrid: M. E. Editores S. L., 1994.
- Nietzsche, Friedrich. *Correspondencia*. Volumen VI (octubre 1887-enero 1889), Madrid: Trotta, 2012.
- Nietzsche, Friedrich. *Ecce Homo. Cómo se llega a ser lo que se es*. Madrid: Alianza Editorial, 2005a.
- Nietzsche, Friedrich. *El caso Wagner y Nietzsche contra Wagner*. Madrid: Ediciones Si-ruela, 2005b.
- Nietzsche, Friedrich. *El nacimiento de la tragedia*. Madrid: Alianza Editorial, 2004.
- Nietzsche, Friedrich. *Fragmentos póstumos*. Vol. IV (1885-1889). Madrid: Tecnos, 2008.
- Nietzsche, Friedrich. *La ciencia jovial*. Caracas: Monte Ávila Editores, 1985.
- Nietzsche, Friedrich. *La genealogía de la moral*. Madrid: Alianza Editorial, 2013.
- Nietzsche, Friedrich. *Así hablo Zarathustra, Prólogo V. Descripción de la cultura futura*. Madrid: Alianza Editorial, 1981.
- Nietzsche, Friedrich. *El anticristo*. Madrid: Alianza, 1997.
- Nietzsche, Friedrich. *Más allá del bien y del mal*, Buenos Aires: Altaya, 1998.
- Nietzsche, Friedrich. *Humano demasiado humano*, Madrid: Akal, 1996.
- Ricoeur, Paul. *Introducción a la simbólica del mal*. Buenos Aires, 1976.
- Ruiz, Pablo. “Friedrich Nietzsche en el pensamiento de René Girard”. *Pensamiento* 70 (2014): 229-257.
- Taylor, Charles. *La era secular*, Barcelona: Gedisa, 2014.
- Vanheeswijck, Guido. “El lugar de René Girard en la filosofía contemporánea”. *Revista anthropos: Huellas del conocimiento* 213 (2007): 41-56.
- Varone, François. *El Dios sádico*, Santander: Sal Terrae, 1988.
- Vattimo, Gianni. “Girard y Heidegger: kénosis y final de la metafísica”. En *¿Verdad o fe débil? Diálogo sobre cristianismo y relativismo*, editado por René Girard y Gianni Vattimo, Barcelona: Paidós, 2011.
- Vattimo, Gianni. *Introducción a Nietzsche*. Barcelona: Ediciones Península, 1990.
- Viñado, Fernando y Ángel Barahona. “La idea de universidad en Newman y Benedicto XVI”. *Cauriensia* XVI (2021): 619-640.
- Williams, James (ed.). *The Girard Reader*, New York: The Crossroad Publishing Company, 2000.

Ángel Barahona Plaza
 Facultad de ciencias experimentales
 Universidad Francisco de Vitoria
 Carretera Pozuelo - Majadahonda, Km. 1800
 28223, Pozuelo de Alarcón, Madrid (España)
<https://orcid.org/0000-0002-8378-4597>



ETHOS DE LA CONVERSIÓN. ENTRE LA ÉTICA Y LA POLÍTICA EN RENÉ GIRARD

ETHOS OF CONVERSION. BETWEEN ETHICS AND POLITICS IN RENÉ GIRARD

RONALD ZULEYMAN RICO SANDOVAL
Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá

Recibido: 04/03/2022

Aceptado: 22/06/2022

RESUMEN

La conversión en la filosofía de René Girard resulta ser un concepto muy importante. En este texto queremos postular que la conversión girardiana no debe ser entendida solamente como una transformación religiosa sino, además, como un acto complejo que reclama un cambio de la conducta humana, o *ethos*, por lo que se encuentra a medio camino entre la ética y la política. Para lo anterior, estudiaremos, primero, la mimesis en la obra de Girard; segundo, la conversión en la obra del filósofo, para lo cual abordaremos los conceptos de *metanoia* y *epistrophē*; y, tercero, concluiremos que la conversión demanda un proceder ético de revisión de la conducta propia y un proceder político de paz y reconciliación.

Palabras clave: *epistrophē*, metanoia, teoría mimética, conversión, ética, Girard.

ABSTRACT

Conversion in the philosophy of René Girard turns out to be a very important concept. In this text we want to postulate that Girardian conversion should not only be understood as a religious transformation, but also as a complex act that calls for a change in human behavior, or *ethos*, and is therefore halfway between ethics and politics. For the above purpose, we will study, first, mimesis in Girard's work; secondly, conversion in the philosopher's work, for which we will address the concepts of *metanoia* and *epistrophē*; and thirdly, we will conclude that conversion demands an ethical procedure of revision of one's own conduct, and a political procedure of peace and reconciliation.

Keywords: *epistrophē*, *metanoia*, mimetic theory, conversion, ethics, Girard.

INTRODUCCIÓN

René Girard, pensador cristiano, fue un autor prolífico que estudió la conducta humana, los deseos y la violencia a partir de la literatura, de textos míticos y bíblicos. En el centro de sus consideraciones está lo que él llama la teoría mimética donde descubre el mecanismo de funcionamiento de la violencia, tanto a nivel individual como colectivo. Pero su exposición no es meramente descriptiva ya que plantea una solución frente a la violencia, que algunas veces denomina renuncia al orgullo y otras propiamente conversión. Es por eso que sus textos se ubican a medio camino entre la antropología y la filosofía.

En este breve texto queremos proponer que la conversión de la que habla Girard no debe ser entendida solamente como un evento religioso, *epistrophē*, sino, además, como una *metanoia*, esto es, como una transformación que implica un cambio de conducta. Este cambio puede ser entendido en sentido ético. Es decir, que, sin negar las consideraciones religiosas en la obra de Girard, la apuesta ética universaliza su solución a la violencia de tal manera que pueda llegar a personas de diferentes religiones.

Stéphane Vinolo nos recuerda que la teoría girardiana reposa sobre la hipótesis mimética¹. Ésta fue construida sobre la base de estudios literarios, en particular sobre la manera en que los personajes de ciertas narraciones construyen su

1 Stéphane Vinolo, "Ipsiedad y alteridad en la teoría del deseo mimético de René Girard: la identidad como diferencia", *Revista Universitas Philosophica* 55 (2010): 17-39.

propia identidad a partir de una relación con un antagonista con el cual compite por la obtención de un objeto deseado. Para ello, como señala Vinolo, debemos comenzar por repasar algunas características de la teoría mimética ya que “la obra de Girard [no] puede ser entendida sin una comprensión precisa de lo que es el deseo mimético”². Por consiguiente, en la primera parte de este texto vamos a destacar esos elementos que están a la base de la antropología girardiana. Seguidamente explicaremos qué entendemos por conversión a partir de dos conceptos propios de la tradición filosófica y de la tradición bíblica como son la *epistrophē* y la *metanoia*. Por último, trataremos de explicar por qué la conversión girardiana puede ser entendida, al menos en parte, como una apuesta ética.

I. EL DESCUBRIMIENTO DE GIRARD: LA MÍMESIS

1. DON QUIJOTE: EL ORIGEN

Comencemos por la primera novela que menciona Girard en su primer libro, *Mentira romántica y verdad novelesca*, nos referimos al *Ingenioso Hidalgo Don Quijote de la Mancha*. Alonso Quijano, un hombre de mediana edad, se pasa los días leyendo novelas de caballería, de aquellas que eran populares en el siglo XVI. Pierde el juicio y decide convertirse él mismo en un caballero andante bajo el nombre de Don Quijote, cuyo modelo sería Amadís de Gaula, personaje de la novela homónima. A partir de aquí emprende una serie de aventuras en las que se ve involucrado un campesino de nombre Sancho Panza a quien Don Quijote le promete una ínsula si se convierte en su escudero.

Dos son las relaciones que aquí subyacen: una la de Don Quijote y Amadís y otra la de Sancho y Don Quijote. Fácil advierte Girard que en esas relaciones hay mucho de admiración y algo de imitación. ¡Una mimesis! En efecto. Es por esto que Girard comienza su libro con una cita del propio Don Quijote donde éste afirma que quien más imitare a Amadís, más cerca estará de la perfección de la caballería.

Pero esta imitación no implica solamente un mero repetir modelos, sino que se experimenta en la búsqueda de lo deseado por el otro, aquello que permitiría la perfecta imitación que señala Don Quijote. En el caso de éste, Don Quijote desea el honor y la gloria de los caballeros y en el de Sancho el título de gobernador de una ínsula. “Don Quijote y Sancho sacan del *Otro* sus deseos, en un movimiento tan fundamental y tan original que lo confunden perfectamente con la voluntad de

2 Vinolo, “Ipsiedad...”, 20.

ser *Uno Mismo*”³.

De esta narración Girard advierte que en el proceso de identificación del ser humano se aprecia un triángulo conformado por el sujeto deseante o imitador, el modelo o mediador y el objeto deseado. Dicho objeto puede ser real, como lo es querer una cosa o a una persona, pero también puede ser imaginario como se aprecia de los ejemplos dados del deseo de Don Quijote y de Sancho. Lo que evidencia Girard en Don Quijote es una imitación generada por un mediador que el filósofo denomina mediador externo, es decir, alguien que de cierta forma está en una posición – real o imaginada – de lejanía de tal manera que no se genera un conflicto por la consecución del objeto deseado. Es decir, no existe pugna entre Don Quijote y Amadís, como no la existe entre Sancho y Don Quijote.

Empero, no toda imitación es así de pacífica y en esto anida el descubrimiento de Girard: el triángulo del deseo suele darse entre presentes, esto es, cuando el sujeto del deseo y el mediador compiten por la cosa deseada. Aquí la mediación se denomina interna. Dice Girard:

Así pues, las obras novelescas se agrupan en dos categorías fundamentales – dentro de las cuales se puede multiplicar hasta el infinito las distinciones secundarias –. Hablaremos de *mediación externa* cuando la distancia es suficiente para que las dos esferas de *posibilidades*, cuyos respectivos centros ocupen el mediador y el sujeto, no entren en contacto. Hablaremos de *mediación interna* cuando esta misma distancia es suficientemente reducida como para que las dos esferas penetren, más o menos profundamente, la una en la otra⁴.

La proximidad del mediador, en la mediación interna, genera un conflicto, es decir, una rivalidad o competencia por el objeto deseado. Lo que el sujeto del deseo no se da cuenta es que ese deseo no es espontáneo, no surge de sí mismo, si no del rival, es fruto de la rivalidad, y esta situación enmascara el surgimiento de un odio hacia el otro a quien se ve como un enemigo. ¿Cómo opera ese odio? Según Girard, de manera especular:

Digamos también una palabra, sobre lo que yo llamo la mediación del doble, para comprender mejor el desbocamiento de la crisis. Ese deseo que es el suyo y que yo voy a imitar, puede ser que fuera insignificante en el punto de partida, puede ser que no tuviera una intensidad muy fuerte. Pero, cuando me dirijo hacia el mismo objeto que usted, la intensidad de su deseo aumenta. Se va a convertir en mi imitador, como soy el suyo. Lo esencial, es el proceso de *feed-back* que hace

3 René Girard, *Mentira romántica y verdad novelesca* (Barcelona: Editorial Anagrama, 1985), 11.

4 Girard, *Mentira romántica y verdad novelesca*..., 15.

que toda pareja de deseos pueda convertirse en una máquina infernal. Produce siempre más deseo, siempre más reciprocidad y, por tanto, siempre más violencia⁵.

Lo que aquí expone el filósofo francés es el inicio de lo que él llama el mecanismo mimético. En efecto, tal mecanismo consiste en una amplia serie de fenómenos que comienzan por el “deseo mimético”, el de la persona que postula su deseo con relación a un mediador, pero que luego se transforma en una “rivalidad mimética”. La tesis de Girard va más allá del simple estudio de los deseos y de la violencia individual ya que ese mecanismo mimético que hemos mencionado se contagia fácilmente y pronto se crea una “crisis mimética”, esto es, la imitación de la violencia del otro, pero a gran escala, es decir, a nivel social. El mecanismo girardiano culmina en la resolución de la violencia a través de un chivo expiatorio⁶.

Dicho con otras palabras, el mecanismo mimético se compone de cuatro fases: (i) el deseo mimético; (ii) la rivalidad mimética; (iii) la crisis mimética y, por último, (iv) la resolución de la violencia a través del chivo expiatorio. ¿Cómo llega Girard a la crisis mimética desde la mera rivalidad individual? Para contestar a esta pregunta debemos concentrarnos en la crisis mimética que enseguida explicaremos.

2. EDIPO: LA PESTE

Uno de los grandes temas literarios al que Girard retorna en varios ensayos, así como en su obra fundamental, *La violencia y lo sagrado*, es la figura de Edipo. Por todos es conocida la historia del mito, pero destaquemos algunos datos según la versión de Sófocles: Edipo, hijo adoptivo de Pólipo, rey de Corinto, se entera de la profecía según la cual mataría a su padre y yacería con su madre. Horrorizado con el futuro que le deparaba el destino, decide huir y en el camino asesina a Layo, rey de Tebas, quien es su verdadero padre. Sin saberlo habría consumado parte del oráculo el cual es completado cuando se convierte en el nuevo rey de Tebas, en remplazo del gobernante muerto, y toma como esposa a Yocasta, la reina, quien era su verdadera madre. Un dato importante de la narración de Sófocles es que prácticamente comienza por el final pues el oráculo ya se había consumado: en efecto, la tragedia comienza con Edipo en su calidad de rey de Tebas y expone, casi al estilo de una novela policiaca, la investigación que él debe realizar hasta

5 René Girard, *Cuando empiecen a suceder estas cosas.... Conversaciones con Michel Treguer* (Madrid: Ediciones Encuentro, 1996), 25.

6 René Girard, *Los orígenes de la cultura. Conversaciones con Pierpaolo Antonello y João Cezar de Castro Rocha* (Madrid: Editorial Trotta, 2006), 51.

hallar al culpable, ¿de qué?, de la peste que azota a la ciudad.

Edipo Rey comienza con el reclamo del pueblo al rey, por la peste que flagela al reino y que demanda una solución. La peste es un fenómeno que universaliza y que iguala por una razón: afecta a todos por igual. Esto quedó evidenciado con la pandemia del Covid-19 que afectó (al menos antes del desarrollo de las vacunas) tanto a ricos como pobres. En términos girardianos lo que ocurre es un fenómeno de indiferenciación. Pero, la peste médica, la enfermedad, Girard la interpreta más allá, como una metáfora de la peste social:

La peste mítica de Grecia no sólo mata hombres, sino que provoca una total interrupción de todas las actividades culturales y naturales; determina la esterilidad de las mujeres y del ganado e impide que los campos den sus cosechas. En muchas partes del mundo, las palabras que nosotros traducimos como ‘peste’ o ‘plaga’ pueden entenderse como una designación genérica de una serie de males que afectan a la comunidad en general y amenazan o parecen amenazar la existencia misma de la vida social⁷.

¿Qué peste social amenaza la vida en sociedad? Girard se refirió a ella en toda su obra: la violencia. Esa pugna que inicialmente se desarrolla entre dos sujetos, el que desea y el mediador, se contagia, cual si fuera una peste o plaga de tal manera que se convierte en una “crisis mimética” en donde cada uno imita la violencia de los otros. En *Edipo Rey*, Layo ejerce violencia sobre el bebé Edipo cuando lo manda a matar; Edipo ejerce violencia contra Layo cuando lo mata. Pero luego la violencia se contagia: primero, Edipo discute con Tiresias, el adivino (vidente ciego), y éste lo imita en lo que se convierte en una disputa y un señalamiento al rey como causante de los males que aquejan la ciudad. En este punto, Edipo cree que se orquesta un plan en su contra o, si se quiere, un “golpe de Estado”, y luego de acusar de ello a Tiresias, discute y acusa a Creonte, su cuñado, quien no se libera de la acusación ni siquiera mediante juramento a los dioses. Finalmente, tenemos la violencia que Yocasta se dirige contra ella misma, lo que la conduce al suicidio. La violencia se ha propagado como una peste.

En este punto vale la pena referirnos a la obra de Dostoievski, otro de los autores estudiados por Girard. Éste recuerda el sueño de Raskolnikov al final de *Crimen y castigo*, donde se describe a la perfección este juego de peste y contagio como crisis social. El autor ruso refiere una enfermedad que se expande por todo el mundo, como una plaga, y que transforma a las personas en locas, pero esta locura es especial: “Todos estaban excitados y no se entendían los unos a los otros;

7 René Girard, *Literatura, mimesis y antropología* (Barcelona: Editorial Gedisa, 2006), 144-145.

todos pensaban que sólo en ellos se cifraba la verdad y miraban a los demás con desdén”⁸. Esa megalomanía, dice el filósofo, implica una contradicción puesto que cada quien se creería único, al ser el poseedor de la verdad, pero en realidad estarían imitando a los demás.

La violencia es, entonces, un fenómeno mimético que principia por la imitación del otro, pero que luego se propaga generando una masa indiferenciada en la que todos imitan a sus rivales. Este escenario de todos contra todos puede ser conjurado cuando la sociedad encuentra un chivo expiatorio, esto es, una persona o grupo de personas contra quien dirigir la violencia. De esta manera, para impedir que la violencia destruya a toda la comunidad, la sociedad se une mediante el encausamiento de la violencia hacia un chivo expiatorio. Por esto, en *Edipo Rey*, la solución que plantea el dios Apolo, según el mensaje que trasmite Creonte, es el de expulsar al causante de la plaga. La tragedia deja entrever que el crimen que se quiere sancionar es el de Layo, pero una lectura atenta a la obra permite concluir que ese no es el único crimen que se comete en Tebas, es decir, que otros crímenes deberían ser sancionados⁹.

Este fenómeno, el de la crisis sacrificial y la víctima propiciatoria, lejos de ser un referente literario constituye más bien una descripción de la conducta humana. Esto se identifica a la perfección cuando se piensa en los linchamientos populares a quien se designa como criminal (el ladrón o el violador). La violencia que hoy en día está a flor de piel en la sociedad se expresa con encarnizamiento contra el criminal callejero. En este escenario “las víctimas son impotentes... porque cualquier cosa que hagan resulta ineficaz”¹⁰.

Hasta aquí hemos descrito el descubrimiento girardiano del funcionamiento social de la violencia; sin embargo, parecería que la solución a ésta sería un acto más de violencia, esto es, el linchamiento del chivo expiatorio. Por el contrario, creemos que otra alternativa se encuentra en la obra de René Girard. Para desenmarañar esta opción debemos volcarnos hacia el sujeto del deseo ya que es mediante el control de su deseo mimético que la violencia puede terminar: esta solución girardiana se plantea en términos de conversión personal.

8 Girard, *Literatura...*, 145.

9 Layo debe ser también considerado un criminal al ordenar el asesinato de su hijo, por ejemplo.

10 Girard, *Literatura...*, 146.

II. GIRARD Y LA CONVERSIÓN

1. CLASES DE CONVERSIÓN: *METANOIA* Y *EPISTROPHĒ*

Michel Foucault, en *La hermenéutica del sujeto*¹¹, comenta que la expresión “conversión” se presenta bajo dos conceptos aparentemente relacionados: *metanoia* y *epistrophē*. La *epistrophē* habría sido usada por Platón en el sentido de volver sobre sí; una especie de reflexión en busca de la esencia. Según el filósofo francés, en los siglos I y II de nuestra era operó una primera reinterpretación de ese concepto, gracias a los estoicos, en el sentido de liberarse, casi como emanciparse. Sin embargo, en los siglos III y IV, el cristianismo adoptó la conversión como *metanoia*, esto es, ya no como volver sobre sí sino como renuncia de uno mismo. La mixtura entre *epistrophē* y *metanoia* se advierte en la doble interpretación de este último término como arrepentimiento y cambio de opinión (casi como volver sobre sí mismo), o por lo menos ello pareciera derivarse de lo expuesto por Marcin Kazmierczak:

El verbo *metanoéo* significa cambiar de opinión o de propósito y lo encontramos en Platón (*Eutidemo* 279c). Su segundo significado es el de arrepentirse y su testimonio más antiguo es Antífonte (2.4.12 y 5.91). Más adelante lo encontramos con cierta frecuencia en la versión de los Setenta y en el Nuevo Testamento (Eccl. 48, 15; Act. Ap. 8, 22; Apoc. 9, 20; 2 Corintios, 12, 21). El sustantivo *metanoia* significa a su vez cambio de opinión o arrepentimiento (Tucídides 3, 36; Aristeas 188; Plutarco 2, 712c). Al parecer el sentido de “conversión a Dios” procede del cristianismo (Act. Ap. 20,21)¹².

Joseph A. Fitzmyer, por el contrario, no ve en los términos *epistrophē* y *metanoia* dos conceptos de conversión, sino que, por el contrario, les asigna diferentes usos a partir de su lectura al Nuevo Testamento. Fitzmyer rastrea los sustantivos *epistrophē* y *metanoia*, así como los verbos *epistrephēin* y *metanoēin* en los Evangelios y en los Hechos de los Apóstoles y encuentra algunos datos interesantes: por un lado, según el teólogo, aunque el término griego *metanoia* signifique etimológicamente “cambio de mentalidad”, es más que un mero “arrepentimiento”, pues en el sentido religioso neotestamentario “significa romper con una situación de pecado y volver —“con-vertirse”— a un nuevo modo de vida. Se trata de un nuevo comienzo, de un comportamiento moral radicalmente distinto del que se venía practicando”¹³. Por otro lado, *epistrephēin*, “denota una vuelta

11 Michel Foucault, *La hermenéutica del sujeto* (Madrid: Ediciones de la Piqueta, 1994).

12 Marcin Kazmierczak, “El motivo de la *metanoia* dentro del axioanálisis literario”, *Espíritu. Cuadernos del Instituto Filosófico de Balmesiana* Vol. LV, Nro. 133 (2006): 115.

13 Joseph Fitzmyer, *El evangelio según Lucas, Tomo I, Introducción general* (Madrid: Ediciones

del hombre desde la situación de pecado, o desde el paganismo, a Dios o al Señor”¹⁴. Pero, al ubicar en los textos bíblicos ambos verbos de forma conjunta, el teólogo concluye:

En realidad, parecen ser las dos caras de una misma moneda; mientras *metanoein* refleja una cierta negatividad, en cuanto expresa el cambio que se produce con respecto a la situación de pecado y de extravío, *epistrephein* es más bien positivo, al subrayar el aspecto de vuelta, de retorno a Dios o al Señor¹⁵.

Para el teólogo norteamericano el proceso de conversión es más bien un acto complejo que requiere de un *metanoein*, esto es, de un arrepentimiento, pero, además, reclama un acto de *epistrephein* o retorno a Dios. La conversión cristiana, entonces, no es solo un acto de reflexión o interioridad, ni menos una renuncia de uno mismo como lo plantea Foucault, sino un grupo de actos sucesivos.

Ambos aspectos, *metanoia* y *epistrophē* son importantes en el acto de conversión en sentido cristiano. Ahora bien, esto no nos impide detenernos en ambas aristas por separado. Pensemos por un instante que *metanoein* (el verbo) es asociado a diversas acciones que significan un cambio: cambio de mentalidad, regreso a sí mismo, cambio respecto al pecado o arrepentimiento. Este cambio afecta la conducta de los sujetos y por tal motivo *metanoein* debe ser entendido como el transformar el *ethos*.

Esta transformación del *ethos* implica todos los actos ya descritos: volver sobre sí mismo, analizar la propia conducta, ejecutar un acto reflexivo; pero, también, cambiar la conducta, cambiar la mentalidad. En términos cristianos la transformación del *ethos* es un arrepentimiento, es decir, una renuncia de una conducta que se ejecutaba antes, pero que ahora se estima como errada desde un horizonte ético o moral, y en palabras cristianas se trataría del pecado.

Pero, tal y como lo señala Mariano Ruiz Espejo en su reseña al libro de Jacques Philippe, *La Felicidad donde No Se Espera. Meditación sobre las Bienaventuranzas*, el camino teológico abierto por Jesús es mucho más exigente: la conversión cristiana “no se contenta con un comportamiento exterior correcto, sino que pide una verdad, una pureza y una sinceridad que compromete el corazón del hombre, pide una profunda conversión interior hasta lo más íntimo y secreto del corazón”¹⁶. Es decir, la transformación del *ethos* requiere el giro de la *epistrephein*.

Cristiandad, 1986), 400.

14 Fitzmyer, *El evangelio según Lucas...*, 400.

15 Fitzmyer, *El evangelio según Lucas...*, 401.

16 Mariano Ruiz Espejo, “Recensión al libro de Jacques Philippe, *La Felicidad donde no se espera. Meditación sobre las Bienaventuranzas*”, *Cauriensia. Revista anual de ciencias eclesiológicas* XIV (2019): 615-616.

En efecto, una vez opera ese cambio de mentalidad o cambio conductual, es posible abrir el horizonte de acción del sujeto hacia un más allá, hacia Dios. Y ese retornar o virar o volver hacia Dios es lo que Fitzmyer denomina el aspecto positivo de la conversión o *epistrephein*.

La conversión, entonces, implica un proceso complejo de interiorización (*ethos*) y de retorno o volcamiento hacia Dios. Pero este cambio personal no deja de influir en la sociedad. En efecto, los seres humanos somos sociales y cualquier cambio en un sujeto puede afectar a los demás en su entorno. En este sentido, la conversión también puede contagiarse, esto es, volverse una conducta de la sociedad. Aquí resulta conveniente traer a colación lo expuesto por el teólogo Juan Alonso¹⁷ para quien ese retornar hacia Dios implica un doble acto de reciprocidad puesto que no sólo la humanidad retorna hacia Dios, sino que éste se vuelca hacia la humanidad y por eso en la tradición judeocristiana el concepto de “alianza” resulta de vital importancia: convertirse significa “volver hacia atrás”, invertir el propio rumbo, retornar a la alianza”¹⁸.

Como vemos, la conversión pasa de una *metanoia* a una *epistrophē* y este proceder personal puede conducir a una “alianza”. Este concepto teológico también hace eco en lo político pues dicha alianza reclama un pacto social. No se trata, sin embargo, de un simple contractualismo pues éste solo apunta a la convivencia de unos asociados dentro de un Estado, convivencia que se garantiza mediante mecanismos violentos (métodos policivos según Walter Benjamin o derecho penal según Michel Foucault); se trata de algo más, de un proceder de los asociados que conscientemente deciden modificar su *ethos* y mantienen la unión de la comunidad sin recurrir a métodos violentos ya que la espiritualidad sería la garantía de la comunidad. Este tema de lo teológico político resulta ser demasiado complejo, por lo que lo dejaremos hasta aquí para concentrarnos en el tema de este ensayo.

Con esta clarificación conceptual pretendemos retomar la noción de conversión en la obra del filósofo católico René Girard.

2. LA CONVERSIÓN GIRARDIANA

Girard comienza a construir una teoría de la conversión desde su primer libro, *Mentira romántica y verdad novelesca*, puesto que allí, a partir de la obra de Cervantes o de Dostoievski plantea la posibilidad de un cambio en la vida humana

17 Juan Alonso, “La metanoia como lógica de la fe”, *Scripta Theologica* 42 (2010): 585-610.

18 Alonso, “La metanoia...”, 594-595.

que implica la renuncia del deseo violento. No obstante, creemos que en esa primera aproximación no se agota la conversión girardiana, sino que en ella podemos encontrar el fenómeno complejo que hemos estructurado como la conjunción de *metanoia* y *epistrophē*.

Antes de arribar a esta consideración queremos plantear dos formas incipientes de transformación de la conducta humana que pueden ser consideradas como una primera aproximación de Girard a la conversión.

En primer lugar, vemos que Girard encuentra en Dostoievski una forma de conversión entendida como renuncia del deseo. Para Yue Zhuo, esa renuncia del deseo o, mejor, del orgullo, se puede apreciar en el escritor ruso cuando extiende “el ámbito temporal de los enfrentamientos entre los mediadores, agotando todas las relaciones posibles entre los distintos personajes de la novela”¹⁹. Dostoievski somete a sus personajes a una serie indeterminada de situaciones que por su propio desarrollo terminan agotando el procedimiento mimético y anularía la violencia. Aquí anida una primera posibilidad de cambio en la formulación y estructuración del deseo rivalizador, puesto que la acción humana se dirige a agotar el procedimiento mimético²⁰. Pero este proceder no es una conversión propiamente dicha pues el solo agotamiento de la violencia no implica un acto reflexivo y sin éste no se garantizaría un verdadero fin de la violencia, ya que, si no somos conscientes de nuestro propio actuar, la rivalidad mimética se podría volver a presentar en cualquier momento.

En segundo lugar, al analizar las obras literarias, Girard descubre que al final de ellas opera en los personajes una especie de conversión que se realiza después de un viaje. Dicho con otras palabras, la conversión se produce luego de un periplo, al final de una aventura en donde, por ejemplo, “Don Quijote vuelve a ofrecer el paradigma inaugural, al liberarse finalmente de Amadís”²¹. De esta manera, la conversión iniciaría mediante el reconocimiento de la situación que en un principio motivó esas aventuras, esto es, la estructura mimética de la relación en la que se ve envuelto el personaje. Sin embargo, a pesar del acto reflexivo, esta “conversión” apareja un trasfondo complejo. Vinolo señala el problema de la factibilidad

19 Yue Zhuo, “Dostoyevsky’s Metaphysical Theater. The Underground Man and the Masochist in Deceit, Desire, and the Novel and Resurrection from the Underground”, en *Mimesis, Desire and the Novel: René Girard and Literary criticism*, ed. por Pier Paolo Antonello y Heather Webb (Michigan: Michigan State University Press, 2015), 183.

20 Aquí podríamos sugerir una línea de investigación: las potencialidades del humor o la comedia, entendida como narración infinita, como mecanismo para frenar la violencia. Aquí no analizaremos ese tema porque excede los propósitos de este texto.

21 Alejandro Llano, *Deseo, violencia, sacrificio. El secreto del mito según René Girard* (España: Ediciones Universidad de Navarra-Eunsa, 2004), 41.

de esta solución: “la consecuencia para quienes vayan por este camino suele ser la muerte violenta”²², así como Cristo murió por los pecados de todos. No en vano, Don Quijote, el primer converso que analiza Girard se convierte en su mismo lecho de muerte. Es como si primero tuviera que ocurrir la muerte del personaje (o su descenso a un inframundo, por ejemplo, una prisión como en el caso de Raskólnikov) para que pueda presentarse su resurrección. Así lo explica Alejandro Llano:

El modelo vertical de muerte y resurrección se repite de las más diferentes maneras, analógicamente, en las conclusiones de algunas de las grandes novelas europeas, con la muerte del protagonista al orgullo mimético y su nacimiento a una nueva vida del espíritu²³.

En este orden de ideas, la solución girardiana parecería quedarse en el ámbito de la violencia. Sin embargo, esto no es tan cierto si se asume la conversión desde la perspectiva que hemos planteado de *metanoia* y *epistrophē*.

El concepto de conversión en la obra de Girard puede entenderse, también, como un acto complejo, pues, en primer lugar, operaría una reflexión sobre la conducta propia y, por consiguiente, de renuncia o arrepentimiento que es lo que hemos denominado *metanoia*. Pero luego, en segundo lugar, debe existir una reconstrucción de los lazos sociales o nuevo pacto social, que es hacia donde hemos dirigido el concepto de *epistrephein* cuando lo asociamos al concepto de “alianza”.

Vinolo señala que la solución a la espiral de violencia que se desata en una sociedad implica un acto de renuncia al deseo originador de la rivalidad²⁴. Este proceder lo llamaremos la *metanoiein* girardiana. Veamos en qué consiste este acto de renuncia: Girard acude en este punto a la obra de Dostoievski ya que refleja la actitud que debemos afrontar. Según el filósofo francés, en la obra del escritor ruso encontramos una renuncia al deseo, pero esta acción no consiste en una renuncia al Yo, porque equivaldría a la muerte y volveríamos al punto de la violencia, esta vez autoinfligida. Se trata, más bien del aceptar que el deseo que creemos propio se estructura en relación con un mediador y de esta manera dejar de competir para evitar caer en la “rivalidad mimética”. Girard afirma al respecto: “Tan pronto como el sujeto deseante percibe el papel de la imitación en su propio deseo debe renunciar al deseo o renunciar al orgullo”²⁵. Es lo que se conoce como una renuncia al deseo metafísico.

22 Vinolo, “Ipsiedad...”, 36.

23 Llano, *Deseo...*, 40.

24 Vinolo, “Ipsiedad...”, 35.

25 Girard, *Mentira romántica...*, 245.

En este sentido, la *metanoëin* girardiana consistiría en un procedimiento reflexivo de reconocimiento de nuestra propia conducta: saber cómo se estructura el deseo (en relación con otros) nos permite reconocer que cuando ejercemos violencia en una relación de rivalidad, lo que hacemos es imitar la conducta violenta de otros. Esta reflexión debe conducirnos a la renuncia del orgullo que nos mantiene en esa espiral violenta.

Una vez se produce dicho acto reflexivo y el consecuente cambio de mentalidad y de conducta (*ethos*) debería producirse una *epistrephein* girardiana. Pero si la *epistrephein* implica un retorno a Dios, ¿cómo se expresaría ello en la obra de Girard? Creemos que la respuesta está en la mimesis: en efecto, la mimesis no se elimina cuando se acaba la violencia, puesto que aquella consiste en un acto de imitar lo que es natural en el ser humano. La mimesis no se acaba nunca, solo se puede acabar la mimesis negativa que impulsa a la violencia. Si esto es así, lo que quedaría sería una mimesis positiva, por manera que lo que hay que hacer es buscar un referente positivo. Dicho con otras palabras, la apuesta en este punto es por encontrar un modelo positivo a quien seguir y ese es Jesús según lo afirma el pensador francés al inicio de *Mentira romántica y verdad novelesca*²⁶. Es como si, en el fondo, todos estos personajes novelescos supieran “que su salvación es imposible fuera del cristianismo”²⁷: el mismo Don Quijote, Raskólnikov de *Crimen y castigo* de Dostoievski, o Julien Sorel de *Rojo y negro* de Stendhal. Según Michel Treguer, la solución a ese mecanismo mimético que está a la base de todas las culturas humanas se encuentra en “el mensaje de Cristo, tal y como aparece a través de los Evangelios”, esto es, que debemos dejar de oponernos los unos a los otros y que, por el contrario, debemos apelar por la doctrina del amor²⁸.

Tenemos, entonces, una *metanoëin* girardiana y una *epistrephein* girardiana. Pero, si como lo señalamos anteriormente, este proceder conduce a una “alianza”, deberemos encontrar en la obra de Girard una apuesta política. Si acudimos a la interpretación Slavoj Žižek²⁹, podemos ver en el mensaje cristiano una apuesta política. El filósofo esloveno considera que el gran aporte de San Pablo fue la constitución de una “comunidad de creyentes” y a ésta la llama “Espíritu Santo”. Cuando Žižek fue a *Occupy Wall Street* en el año 2013³⁰ afirmó que el Espíritu Santo es la comunidad unida por el amor a los demás. Si el paradigma girardiano es Jesús como persona a quién imitar y si él envió un mensaje de amor, entonces,

26 Girard, *Mentira romántica...*, 10.

27 Llano, *Deseo...*, 40.

28 Girard, *Cuando empiecen a suceder estas cosas...*, 12.

29 Slavoj Žižek, *El títere y el enano. El núcleo perverso del cristianismo* (Buenos Aires: Paidós, 2005).

30 En Youtube se puede encontrar el video de la intervención de Žižek en Wall Street.

la imitación que ahora se postula sería la de abandonar el odio por el otro y ante la agresión contestar con amor.

En este sentido, la conversión girardiana implica no solo un acto ético de reflexión, sino que contempla un gesto político de constitución de una alianza que permita la construcción de una nueva sociedad de creyentes caracterizada por el amor mutuo. El mensaje cristiano no se reduce, entonces, al perdón, sino que reclama la imitación de Jesús en el acto más humano y a la vez más divino, el amor. Solo así se podrían reconstruir los lazos sociales, realizar un nuevo pacto social, después de una crisis mimética de indiferenciación violenta.

III. EL *ETHOS* DE LA CONVERSIÓN: A MANERA DE CONCLUSIÓN

Volvamos en este punto a Don Quijote. Al final de sus aventuras, Don Quijote es retado por el Caballero de la Blanca Luna, quien, al vencerlo, le exige que se retire a su casa y deje el mundo de la caballería, así sea por un tiempo. Una vez de vuelta a su hogar, con familiares y amigos, Don Quijote anuncia que ha recuperado el juicio y su nombre vuelve a ser Alonso Quijano. Ya no se identifica con las historias de caballerías, sino que se declara enemigo de ellas. Y si bien el personaje muere dentro de la novela, ello, según se puede interpretar de las palabras de Sancho, puede deberse, quizás, a lo que suele llamarse pena moral, por haberse visto derrotado.

La conversión como acto complejo, según lo que hemos descrito, implica el reconocer la conducta propia, mediante un acto de reflexión, y de renunciar al orgullo que ha puesto en marcha la cadena de violencia ejercida. Este proceder significa que la verdadera conversión no se presenta como un cambio súbito, sino que implica un proceso en el cual las personas se readaptan a un nuevo estilo de vida o, lo que es lo mismo, ponen en marcha una transformación del *ethos*, es decir, de su propia manera de ser o comportarse en sociedad.

El cambio fundamental, entonces, es que la conversión le pone fin al deseo triangular, lo que implica una renuncia al discurso apasionado que sustenta la relación mimética. Y dado que tal proceder envuelve un acto de reflexión, es decir, de volver sobre los propios pasos, sobre la historia que se ha experimentado, ello, en sí, consistiría en un proceder ético. Así lo señalan Pierpaolo Antonello y João Cezar de Castro Rocha en la introducción de *Los orígenes de la cultura*:

“Convertirse” significa entonces ser plenamente consciente de que siempre se experimenta el deseo mimético, y de que las elecciones propias no son tan libres como creemos. La teoría mimética posee pues una dimensión ética, gracias a la

cual percibimos los límites de nuestros comportamientos y de nuestro conocimiento³¹.

Ahora bien, lo que consideramos la segunda parte de la conversión consiste, para parafrasear a Girard, en “no tener chivos expiatorios”³² y ello se logra en la imitación del amor de Cristo, lo que implica un ejercicio político de paz y reconciliación.

La obra de René Girard puede ser analizada desde diversos enfoques que van desde la crítica literaria hasta la teología, pasando por la antropología. En esta oportunidad quisimos plantear el concepto de conversión como una apuesta ética y política dentro de la teoría mimética. Esta posición no desecha el paradigma religioso que Girard propone desde su primer libro, sino que se aparta de una concepción, si se quiere, negativa de la conversión como cambio que sólo se presenta al final de la vida, esto es, en la muerte. Por el contrario, la apuesta por la conversión debe ser entendida con un trasfondo teológico de volver a la alianza propuesta por la tradición judeocristiana, esto es, como un aspecto positivo del reencontrarse con Dios y de imitar el amor de Jesús en una sociedad de creyentes.

Dicho con otras palabras, la enseñanza teológica nos permite entender la conversión girardiana como un proceso complejo de ejercicio ético y político que tiende a eliminar la violencia que se presenta en la sociedad, sin acudir al sacrificio de chivos expiatorios, sino mediante la renuncia al orgullo y mediante la construcción de una sociedad en paz.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alonso, Juan. “La *metanoia* como lógica de la fe”. *Scripta Theologica* 42 (2010): 585-610.
- Fitzmyer, Joseph A. *El evangelio según Lucas, Tomo I, Introducción general*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1986.
- Foucault, Michel. *La hermenéutica del sujeto*. Madrid: Ediciones de la Piqueta, 1994.
- Girard, René. *Mentira romántica y verdad novelesca*. Barcelona: Editorial Anagrama, 1985.
- Girard, René. *Cuando empiecen a suceder estas cosas.... Conversaciones con Michel Treguer*. Madrid: Ediciones Encuentro, 1996.

31 Girard, *Los orígenes de la cultura...*, 18.

32 Girard, *Cuando empiecen a suceder estas cosas...*, 12.

- Girard, René. *Los orígenes de la cultura. Conversaciones con Pierpaolo Antonello y João Cezar de Castro Rocha*. Madrid, Editorial Trotta, 2006.
- Girard, René. *Literatura, mimesis y antropología*. Barcelona: Editorial Gedisa, 2006a.
- Kazmierczak, Marcin. “El motivo de la metanoia dentro del axioanálisis literario”. *Es-píritu. Cuadernos del Instituto Filosófico de Balmesiana*, Vol. LV, Nro. 133 (2006): 115-125.
- Llano, Alejandro. *Deseo, violencia, sacrificio. El secreto del mito según René Girard*. España: Ediciones Universidad de Navarra- Euns, 2004.
- Ruiz Espejo, Mariano. Recensión al libro de Jacques Philippe, *La Felicidad donde No Se Espera. Meditación sobre las Bienaventuranzas*. *Cauriensia. Revista anual de ciencias eclesásticas* Vol. XIV (2019): 615-622.
- Vinolo, Stéphane. “Ipsiedad y alteridad en la teoría del deseo mimético de René Girard: la identidad como diferencia”. *Revista Universitas Philosophica*, Nro, 55, año 27 (2010): 17-39.
- Yue Zhuo, “Dostoyevsky’s Metaphysical Theater. The Underground Man and the Masochist in Deceit, Desire, and the Novel and Resurrection from the Underground”. En *Mimesis, Desire and the Novel: René Girard and Literary criticism* editado por Pier Paolo Antonello y Heather Webb. Michigan, 175-188. Michigan State University Press, 2015.
- Žižek, Slavoj. *El títere y el enano. El núcleo perverso del cristianismo*. Argentina: Paidós, 2005.

Ronald Zuleyman Rico Sandoval
 Facultad de Filosofía
 Pontificia Universidad Javeriana
 Cra 7 No 40 – 62
 Bogotá (Colombia)
<https://orcid.org/0000-0003-0747-9846>



MAL Y REPARACIÓN

EVIL AND REPARATION

PAOLO BETTINESCHI
Università di Messina

Recibido: 04/03/2022

Aceptado: 22/06/2022

RESUMEN

El reconocimiento y la aversión que sentimos hacia el mal nos predisponen en la restauración y renovación del bien. Y si la esperanza en nuestra capacidad reparadora no se extinguiera y por el contrario fuera cultivada, la culpa y la desesperación no marcarían el punto final de nuestra relación con las cosas del mundo. Si el concepto del mal indica la pérdida o destrucción del bien, entonces atravesar por el mal significa pasar a través de esa pérdida o destrucción. Para que se comprenda el sentido de la reparación del bien, es pues imprescindible comprender cómo debe ser atravesada la pérdida del bien para que, al final de su travesía, se llegue a un bien nuevo como un bien renovado.

Palabras clave: mal, reparación, culpa, esperanza, injusticia.

ABSTRACT

The recognition and aversion that we feel towards evil predispose us to the restoration and renewal of good. And even if the hope in our reparative capacities is not

extinguished but is instead cultivated, guilt and despair do not mark the end point of our relationship to the things of the world. If the concept of evil indicates the loss or destruction of good, then, going through evil means going through this loss or destruction. In order to be able to understand the meaning of reparation of the good, it is therefore indispensable to understand how the loss of the good must be passed through, so that, at the end of its crossing, it is possible to reach a renewed good.

Keywords: evil, reparation, guilt, hope, injustice.

I

El reconocimiento y la aversión que sentimos hacia el mal nos predisponen en la restauración y renovación del bien. Y si la esperanza en nuestra capacidad reparadora no se extinguiera y por el contrario fuera cultivada, la culpa y la desesperación no marcarían el punto final de nuestra relación con las cosas del mundo.

En términos fundamentales, ejercitar y cultivar la esperanza en nuestras capacidades reparadoras significa no dejar de pensar que el mundo con el cual nos hemos siempre relacionado, sea en su conjunto algo positivo o por lo menos, prevalentemente; y esto significa también no dejar de pensar que nosotros mismos, al fin y al cabo y a pesar de nuestras inevitables carencias, somos algo positivo, capaces de realizar más positividad.

De hecho, si, a pesar de todo, no pensáramos que somos algo positivo con capacidad de realizar más positividad, nos sería imposible creer que somos capaces de poder reparar algo o de renovar algún bien. Y si, a pesar de sus defectos y a pesar de los eventos no deseados a los que esto nos somete, no estuviéramos convencidos de que el mundo en su conjunto, es algo positivo, nuestro deseo de reparar algunas cosas buenas que lo conforman, sería bloqueado inmediatamente por la creencia según la cual no vale la pena y no tiene sentido dedicarse a ninguna obra de reparación, dada la iniquidad generalizada del mundo.

Sin embargo, cuando creemos que el mal o la falta de bien definen nuestra calidad como sujetos de manera global, o por lo menos la calidad del mundo con el que siempre nos hemos relacionado en general, cuando consideramos que el mal o la falta de bien definen de manera global todo esto, lo que falta, no solo sería la esperanza en nuestras capacidades reparadoras. Creyendo que el mal es

imposible de trascender por parte del sujeto en relación, y por parte del objeto con el que se está en relación, lo que moriría sería nuestra confiada expectativa sobre la experiencia histórica o sobre el devenir de la presencia. Uno pensaría, entonces, que el futuro solo podría proponer más mal. Por tanto, no solo no tendría sentido activarse y comprometerse prácticamente con la reparación del bien, sino que tampoco tendría sentido esperar pasivamente a que el mundo mejore por sí solo.

Así como la praxis como praxis en sí, para no extinguirse, necesita fundamentarse en la visión del bien o en el pensamiento del bien¹, como asimismo la esperanza como esperanza en sí, para no morir, necesita también apoyarse en esta misma visión y pensamiento del bien.

Entonces, aquellos que reparan dando prueba de cómo es posible superar el mal para renovar el bien, demuestran con su trabajo, a quien es testigo, que el bien puede volver renovado después de que ha sucedido el mal. Y quienes saben reconocer que se encuentran ante una obra de auténtica reparación, por eso mismo, saben que se encuentran verificando y pensando que el bien, definitivamente, no ha abandonado este mundo. Y quien participa en la reparación, por tanto, encuentra en la visión y pensamiento que ella misma ofrece un motivo y una razón mayor para seguir creyendo. Y quien se compromete con la reparación, contribuye al mismo tiempo a renovar concretamente ese bien fecundo e indispensable que es la esperanza.

II

Nuestra acción tiene siempre la posibilidad de interrumpir su circulación reactiva dentro del mal. Decimos esto porque somos capaces de reconocer en todo momento que: (1) no solo somos el pensamiento de lo finito, somos también y fundamentalmente pensamiento de lo infinito; y que (2) lo infinito que pensamos fundamentalmente no puede ser igual al mal o a la falta del bien.

El mal, en cuanto inexistencia del bien, no puede ser el origen y no puede ser lo infinito ni lo absoluto. Su dependencia del bien, entendido como algo que le falta, lo convierte en algo relativo y subordinado. Y si lo podemos atravesar, es precisamente, porque el mal tiene un principio y un fin. Atravesando y trascendiendo el mal, renovamos el bien, es decir, reparando el mal

1 Ver Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, traducción de Julio Pallí Bonet (Madrid: Gredos, 2014), Lib. I, cap. I, 1094 a, 1-3; Aristóteles, *Política*, traducción de Manuela García Valdés (Madrid: Gredos, 2022), Lib. I, 1252 a, 1-7.

renovamos el bien. Ese bien que existe antes y en un principio de cualquier posible inexistencia, y que, a través de nuestro trabajo y nuestra lucha, finalmente se renueva. No vuelve a ser idéntico, el mismo bien idéntico que precedió a la culpa y, junto con la culpa, también el trabajo y la lucha en que consiste la reparación. Pero, en efecto, el bien se renueva como bien: toma una nueva forma y quizás un nuevo rostro, colocándose en un tiempo diferente al pasado, renovándonos también a nosotros mismos que hemos trabajado y luchado por su renovación.

Cuando el bien se renueva, el mal verdaderamente ha sido superado. La lucha contra el mal finalmente condujo a su superación. Y con la superación del mal, surge un nuevo bien. Reparar el mal, por tanto, significa atravesar el mal de forma real o concreta, sin estabilizar nuestro hogar en él y sin creer que el mal es el cierre definitivo de todas las posibilidades del bien.

Por lo tanto, el trabajo de reparación impulsa la experiencia histórica ya que contribuye al progreso histórico. La experiencia histórica avanza, pero no de forma genérica, según cada variación de presencia. La experiencia histórica avanza, porque las cosas que están presentes cambian, y cambian para mejor. Al reparar de hecho, uno no puede quedarse atascado en lo negativo ni volver al pasado. Pero si ni el estancamiento en la negatividad, ni el salto al pasado son compatibles con una acción de reparación genuina, entonces a lo que conduce una reparación genuina es a un nuevo positivo.

Sin embargo, el nuevo positivo o el así llamado bien renovado, al que conduce la reparación en su autenticidad ciertamente no será un positivo perfecto. Ciertamente no será tampoco un bien cuya bondad no conozca límites ni defectos. Y, por lo tanto, no será ni siquiera un bien inexpugnable, libre del riesgo de ataques destructivos que puedan atacarlo de mil maneras y en mil partes. La realización de un bien perfecto, absoluto y absolutamente garantizado, de hecho, no es algo que pueda dejarse solamente a nuestras fuerzas o voluntad.

III

Todos los intentos pasados que se han puesto en marcha para hacer realidad la utopía, mirando su realización como un esfuerzo colectivo encaminado a la eliminación del mal que precede al advenimiento de la utopía misma, han terminado por demostrar de una manera trágica la fragilidad de nuestros logros, y la locura sobre la que descansa toda pretensión de pensar que lo absoluto es igual a lo relativo y que lo infinito es igual a lo finito.

Sobre todo, porque con trágica evidencia surgió que es una locura el querer considerar perfecto e ilimitado el bien parcial y limitado, al que podemos contribuir a través de nuestro trabajo y de nuestras luchas. Apuntalado por esta locura, el mal regresa de una manera aún más virulenta y violenta de lo que era antes de que comenzase el esfuerzo utópico. A través de esta locura, de hecho, el mal regresa disfrazado de bien. El mal, entonces, vuelve en forma de un bien que se desea absoluto, y por tanto no admite críticas ni oposiciones, y en cambio es sólo un producto humano, limitado en su bondad y muy lejos de la verdadera perfección.

Por lo tanto, trabajando contra el mal en vista de la renovación del bien, es en donde debemos tener cuidado de no intercambiar el bien que podemos hacer, con todo el bien que podría hacerse (y que podría hacerse incluso después de nuestro trabajo de reparación e incluso estando en contradicción con ella o incluso siendo algo diferente respecto a ella misma).

No en vano se dice que el camino al infierno está empedrado de buenas intenciones. Las buenas intenciones corren el riesgo de llevarnos al infierno, más allá de la metáfora, al dominio del mal, según dos caminos concretos de los que es mejor alejarse. Las buenas intenciones, en un primer sentido, son malas o nos devuelven al mal cuando son meras intenciones incumplidas, es decir, meras intenciones de bien que no encuentran nuestro compromiso concreto y por tanto realmente no conducen más allá de lo negativo que debemos atravesar. Pero, en un segundo sentido, las buenas intenciones pueden ser malas o llevarnos al mal incluso cuando, después de haber sido implementadas a través de nuestro compromiso concreto, intercambiamos nuestro propio compromiso concreto y la implementación del bien que nos propusimos lograr, con la más grande y definitiva realización del bien como bien en sí.

Nos parece, entonces, que todo debe ser sacrificado y subordinado a la defensa de nuestro trabajo, sin darnos cuenta de las carencias y defectos propios de nuestro actuar, a lo mejor enormes, y ciertamente presentes.

De esta manera sucede, que, como seres humanos, nos creemos más similares a lo divino de lo que realmente somos. Y al no reconocer ya nuestros límites y nuestras imperfecciones, nos encontramos de nuevo incapaces de distinguir con verdad lo positivo y lo negativo con lo cual nuestro trabajo viene definido.

IV

Cuando el mal se reconoce como mal, no podrá nunca ser algo deseado. Si lo parece, es porque falsamos mediante el lenguaje la descripción del movimiento de nuestro desear. Si ese desear, se orienta positivamente a algo, es decir, si se orienta a algo sin repugnar aquello hacia lo que se orienta, tiene presente la cosa a la que está orientado positivamente como un cierto bien. Si, por el contrario, nuestro deseo se orienta positivamente hacia algo que por equívoco llamamos “mal”, sucede que aquello que llamamos “mal”, en algún modo este se nos aparece como algo bueno. Si en cambio, no se nos apareciera en ningún modo como algo bueno, no podríamos más que manifestar total aversión. Y la misma dinámica sucede cuando manifestamos aversión a algo que apresuradamente llamamos “bien” sin precisar nada más. Si se da esta situación, quiere decir que aquello que llamamos “bien”, del que ya estamos manifestando aversión, por algún aspecto suyo (quizás relevante y quizás no explícito), nos aparece en realidad como algo malo. De lo contrario, si eso nos pareciera bueno en cada aspecto, podríamos más que desearlo totalmente sin sombra de aversión. Cuando el bien se nos aparece y se reconoce como bueno, sólo puede ser deseado. Y cuando el mal se nos aparece y se reconoce como mal, sólo se le puede manifestar aversión².

Es por este motivo que el paso por el mal como mal es algo que, tomado por sí solo, no podemos desear. Ante la inevitabilidad del pasaje, lo que nos salva es la perspectiva de salir del todo del mal y llegar de nuevo al bien. El atravesamiento del mal, entonces, puede ser algo bueno por la superación del mal a la que finalmente nos conduce, como un auténtico atravesamiento (y no como un simple pasaje). Pero si del mal nunca se saliera, o si la superación del mal nunca fuera conquistada (como se conquista una cumbre al final de una escalada difícil), en el mal nos quedaríamos perdidos.

Si el concepto del mal indica la pérdida o destrucción del bien, entonces atravesar por el mal significa pasar a través de esa pérdida o destrucción. Para

2 Ver de nuevo Aristóteles, *Ética a Nicómaco*...; y ver también San Agustín, *De natura boni*, texto latino y traducción castellana de María Delia Paladini (Tucumán: Ediciones Universidad Nacional de Tucumán, 1945), §§ 34, 36; Tomás de Aquino, *Cuestiones disputadas sobre la verdad*, ed. por Ángel Luis González, Juan Fernando Sellés y M^a Idoya Zorroza, (Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 2016), tomo II, cuestión 16, 893-906; Agustín Echavarría, “Tomás de Aquino y el problema del mal: la vigencia de una perspectiva metafísica”, *Anuario Filosófico* 45/3 (2012): 521-544; Martín Susnik, “La permisión del mal en santo Tomás”, *Studium. Filosofía y Teología* 26/46 (2020): 283-317; Ignacio Verdú Berganza, “Reflexiones en torno al amor y la verdad en el pensamiento de san Agustín y san Anselmo”, *Cauriensia. Revista Anual De Ciencias Eclesiásticas* 10 (2015): 563-571; Paolo Bettineschi, *L'oggetto buono dell'io. Etica e filosofia delle relazioni oggettuali* (Brescia: Morcelliana, 2018), 83-87.

que se comprenda el sentido de la reparación del bien, es pues imprescindible, comprender cómo debe ser atravesada la pérdida del bien para que, al final de su travesía, se llegue a un bien nuevo como un bien renovado.

Atravesar la pérdida del bien es atravesar también su ausencia. Algo falta, efectivamente, cuando su presencia ha desaparecido. La primera, sin embargo, es la presencia de la cosa, no su carencia o su ausencia. De lo contrario, carencia y ausencia no significarían nada para nosotros. Es decir, serían carencia y ausencia de nada, ya que no se hace ninguna referencia a la presencia de la cosa de la cual pretenden ser de hecho carencia y ausencia. Por tanto, la referencia a la cosa – la referencia a la presencia de la cosa frente al pensamiento que juzga y habla de la cosa – es para nosotros lo primero, o es para nosotros el fundamento de todo juicio de ausencia y de todo juicio relativo a la carencia de algo.

Y es así como la referencia a la presencia de la cosa es el fundamento de la pensabilidad de la pérdida de todo lo que se juzga perdido. Más allá de ese tipo de referencia a la presencia, la pérdida misma resulta inconcebible. Tanto es así, que nada podría darse por perdido si antes no hubiera sido poseído en algún modo, como si antes no se hubiera tenido en cuenta, al menos en esa forma fundamental de ser-presente que es el ser-pensado.

Sin embargo, no es lo mismo atravesar por la carencia o por la pérdida de algo, que volver a la presencia originaria de la cosa que hace referencia a la pérdida que intervino entonces.

De hecho, si este fuera el caso, no habría ningún atravesamiento ni progreso. Atravesamiento y progreso no existirían, porque el pasaje en la pérdida (o por la pérdida) no terminaría con la salida de la pérdida que significa también su superación. El paso por la pérdida, en efecto, marcaría aquí el intento (inalcanzable) de simplemente volver atrás en el tiempo a la presencia de aquel bien, que en cambio con el tiempo se perdió, y que, posteriormente a la pérdida que tratamos de atravesar, no podrá, ciertamente, presentarse perfectamente igual a como era antes. Si la pérdida ha acontecido realmente, y si por nuestra parte ha sido también experimentada y afrontada, no podrá ser posible que el resultado de su auténtico atravesamiento retraiga en vez que adelantar el curso de nuestra experiencia y por tanto el devenir de la presencia de la cual somos testigos.

V

Atravesar el mal en el que consiste la pérdida y la falta del bien, no puede ser lo mismo que llenar un vacío de bien – si llenar un vacío de bien es pretender que lo que importa y lo que hay que hacer es sólo restaurar los niveles de bien desde un principio, o se trata simplemente de restablecer la dotación inicial de bien con la cual podía contar la subjetividad.

Pasar por el mal es pasar por la angustia con la que el mal inevitablemente se conecta. Superar la angustia – con la conciencia de que la angustia, si se extendiera sin control, sólo ordenaría la destrucción de lo angustiante o de eso que se supone sea lo angustiante. A lo largo de este camino lleno de baches es que se lleva a cabo el trabajo de reparación.

Pero atravesar el mal y la angustia, llegando a fondo, siempre cuesta esfuerzo. Ningún paso por lo negativo puede lograrse sin dolor y sin compromiso – si lo negativo por el que tiene que pasarse es lo negativo de lo positivo que se desea. Es por eso incluso que el trabajo de reparación, para ser realizado, requiere esfuerzo y resistencia al dolor por parte de quienes se comprometen con él.

El arduo trabajo de superación de lo negativo en que consiste el mal y la angustia es lo que concretiza la reparación. Para que este trabajo sea llevado a cabo, es necesario que el mal sea reconocido tanto en su presencia, como en su negatividad con respecto a nuestro deseo. Si el mal no se reconociera en su presencia – es decir, si el mal no se viera o quisiera ser visto –, no tendría sentido emprender un trabajo encaminado a remover el mal. Más bien se diría, en este caso, que no hay mal o que no hay nada de malo. Y luego, con la ausencia del mal, no habría tampoco ni falta ni pérdida del bien para confrontarse ni con el cual trabajar para regresar el bien a donde ahora surge el mal. Y si el mal no fuera reconocido en su negatividad con respecto a nuestro deseo, aún en este otro caso no tendría sentido comprometerse con su superación. Si no se reconoce la negatividad del mal con respecto a nuestro deseo, el mal, de hecho, resulta ser lo mismo que el bien con el que deseamos seguir interactuando. Entonces, cuando la negatividad del mal sea confundida con la positividad del bien, el mal y el bien se confundirán en una ruinosa contradicción intencional.

Nosotros, en efecto, podemos intentar defendernos de la angustia que genera la pérdida del bien según dos métodos defensivos igualmente inadecuados. Podemos intentar la defensa: ya sea (1) tratando de fingir que la falta del bien no nos afecta realmente y no esté presente, tratando entonces de fingir que nunca haya sucedido; o (2) esforzándonos a apreciar la carencia en sí o la carencia

como carencia, y por lo tanto obligándonos a creer que precisamente dentro de la carencia del bien se encuentra el bien que de hecho falta.

En ambos casos, sin embargo, fracasa estrepitosamente el intento de defensa. Tanto el camino de la negación de la carencia como el camino de su fetichización o de su erotización, tarde o temprano, de hecho, terminan en un callejón sin salida que nos volverá a poner frente a la dolorosa realidad de la falta del bien que se desea. La ficción generada por la negación de la verdad de la carencia, tarde o temprano, se derrumba bajo los golpes de la realidad, que – sin pedirnos permiso, y a pesar de las pretensiones contrarias de nuestras ilusiones – no deja ciertamente de existir y de lastimarnos con sus privaciones. Y el esfuerzo de fetichización o erotización de la falta como falta, para mantenerse viva, deberá alimentarse del mismo vacío de bien que quisiera ser erotizado. Sólo que, un vacío de bien, como vacío de bien, no puede realmente alimentar ningún deseo de bien, a menos que el deseo sepa encontrar algún relleno no declarado de ese vacío, y de consecuencia, en algún bien sustitutivo que secretamente le dé algún alimento. Sin embargo, está claro que incluso la erotización de la carencia, cuando se mira de cerca, parece basarse solo en la naturaleza ilusoria e inauténtica de su pretensión, es decir, solamente en base a un malentendido o en una mentira en la que se intenta creer.

VI

Una vez establecida la necesidad de reconocer claramente el mal que se está a punto de atravesar, es necesario prestar atención a un riesgo que se presenta con gran frecuencia. Efectivamente, cada vez que intentamos reparar con la preponderante intención de liberarnos sobre todo de nuestra culpa, nuestro trabajo de reparación caduca casi con seguridad en la inautenticidad y esterilidad que surge como consecuencia de la inautenticidad.

Cuando nuestro objetivo se convierte antes que todo en la cancelación de la culpa que se deriva de la contribución que hemos dado a la ocurrencia del mal, nuestra intención más profunda es liberarnos del peso que representa la culpa. Pero para poder escapar de la carga de la culpa, o para liberarnos de ella, debemos ser capaces de cancelar la culpa (eso creemos). Por esta razón, es por la cancelación de la culpa que ante todo nos comprometemos. Sin embargo, en este sentido, nuestro esfuerzo y nuestro compromiso no se serán dirigidos realmente ni a la eliminación del mal que se apodera de nuestro objeto bueno, ni a la eliminación del mal que se apodera de cualquier sustituto simbólico de ese objeto bueno, una vez que ya no sea posible reparar directamente su enfermedad.

Nuestros esfuerzos y nuestro compromiso, más bien, se orientarán en realidad a negar conjuntamente: tanto (una vez más) la existencia real del mal, como la responsabilidad que hemos tenido en su acontecer – según todas las modalidades a partir de las cuales la negación de algo puede ser concebida y realizada.

Pero si la liberación de la culpa se convierte en lo único que realmente nos importa, mientras que del mal que aqueja los objetos formalmente colocados en el centro de la reparación, nos importa realmente poco, reparar ya no significaría reparar el daño de esos mismos objetos. Por el contrario, reparar, en esta disputa falsificadora sólo significaría eliminar nuestra culpa: porque ese sería el único mal del que realmente nos preocuparíamos. Pero en ese caso, al hacerlo, la reparación dejaría de ser lo que realmente es o debería ser. Y se convertiría en una falsa reparación o una pseudo-reparación: una acción que en su intención profunda traiciona lo que nominalmente declara querer implementar.

Por ejemplo, reparar maníacamente, lo que impulsa nuestra (seudo)reparación no es el amor por la cosa o por las cosas que hayan sufrido ataques destructivos de parte nuestra, ni tampoco ataques destructivos atribuibles a nosotros – como análogos a los nuestros y dirigidos en contra los sustitutos simbólicos de los buenos objetos que, en pasado, nosotros mismos hemos atacado. Por el contrario, aquello que lleva a cabo la (seudo)reparación maníaca es únicamente la intención de negar nuestra culpa, ya sea ésta directa, o indirecta (simbólica)³.

Si lo importante es simplemente deshacernos de nuestra culpa o de nuestra responsabilidad en relación del mal, toda acción que parezca capaz de lograr tal fin puede también parecer una buena acción. Y entonces es algo que debemos cumplir al máximo, es decir, por encima de todo usando el máximo de nuestras capacidades, sin importar cuáles y cuántos daños colaterales puedan resultar en los objetos de nuestra (seudo)reparación. Al máximo, éstos últimos, también podrían ser sacrificados, o incluso destruidos, para poder obtener esa liberación de la culpa que la (seudo)reparación maníaca pretenda adquirir.

Por otra parte, conviene señalar muy claramente cómo el sentido o el sentimiento de culpa sea algo sin lo cual cesarían las posibilidades mismas de cualquier reparación auténtica encaminada a superar el mal que directa o indirectamente hemos causado.

3 Ver Hanna Segal, *Introducción a la Obra de Melanie Klein*, traducción de Hebe Friedenthal (Barcelona – Buenos Aires: Paidós, 2003), capp. VI e VII. Ver también Paolo Bettineschi, "Filosofia delle relazioni oggettuali ed etica della riparazione. Difesa e sviluppo della teoria mediante il dialogo con i critici", *Etica & Politica / Ethics & Politics* 21/2 (2019): 410-421; Paolo Bettineschi, *Etica del riparare*, (Brescia: Morcelliana, 2018), 59-64.

Es a partir del sentimiento de culpa, en efecto, que se desarrolla la intención de remediar el mal cometido⁴. Y si este sentimiento no se hubiera auténticamente vivido, sino que hubiera sido eliminado o sofocado, ¿por qué habríamos de asumir la responsabilidad de realizar una obra tan difícil y compleja como la reparación? En este sentido, pues, hay que reiterar que la eliminación o cancelación de la culpa sería inevitablemente algo nefasto. Con la cancelación de la culpa, también sería cancelado el sentimiento de mal que depende de nosotros o que se remonta a nosotros.

Básicamente, cabe señalar que el intento de negar la existencia de la culpa es otra forma según la cual se intenta negar la existencia misma del mal como falta de bien. La culpa es ese mal que con razón crece sobre el mal que hemos cometido. Y tratar de negarla, por lo tanto, es también tratar de negar el mal en el que ese crece a partir de nuestra mala intervención.

Pero una vez negada nuestra culpa y, con ella, la existencia del mal, la reparación ya no sería puesta ni como nuestro deber moral ni como nuestro deseo. A lo sumo, reparar podría ser entonces sólo el nombre de una imposición abstracta y externa que necesitamos cumplir con el mínimo de nuestras capacidades para no incurrir en desagradables sanciones por parte de quienes ostentan un poder superior al nuestro. Ninguna preocupación genuina, ningún cuidado genuino y, sobre todo, ningún amor genuino por lo que ha sido dañado guiaría nuestra acción en este caso. Y el mal, de este modo, no sólo no sería realmente atravesado, sino que seguiría siendo habitado por nosotros sin que lo hayamos reconocido.

VII

Asumir la propia culpa y responsabilidad es probablemente el primer paso que debemos dar para vencer el mal y, por tanto, restaurar el bien. Si la culpa y la responsabilidad no son asumidas según su peso por el reparador después de haber cometido el mal, el que pretende reparar no repara en realidad, sino que simplemente ajusta a su beneficio la situación negativa en que se encuentra. Y una situación negativa que simplemente se hace más cómoda para alguien, no es necesariamente una situación renovada en su bondad general y, por lo tanto, no es necesariamente una situación mejor y más justa en su conjunto.

4 Ver Melanie Klein, *On the Theory of Anxiety and Guilt* (1948), in Melanie Klein, *The Collected Works of Melanie Klein* (London: Karnac 2017 [1975]), vol. III, 25-42.

Para reparar es necesario hacerse cargo de lo negativo: del negativo de lo dañado; y del negativo que pertenezca al reparador (en el caso de que el reparador haya agredido primero lo que ahora necesita ser reparado). Surge entonces la cuestión de comprender cómo podría hacerse cargo de la propia culpa y de la propia responsabilidad sin terminar aplastado por el peso que la culpa y la responsabilidad mismas puedan tener.

Pues bien, lo que nos permite no ser aplastados bajo el peso de la culpa y la responsabilidad, es la oportunidad que se nos ofrece de reparar tanto en términos directos como en términos simbólicos el mal cometido⁵. Es decir, la asunción de la culpa y la asunción de la responsabilidad no se convierten en supuestos abrumadores y paralizantes si se entiende que, asumiendo la propia responsabilidad en un sentido activo y en función de la intención de reparar el mal, la culpa misma, puede ser superada después de ser asumida previamente.

Ahora, como ya hemos visto con relación a la superación del mal, la superación de la culpa no pauta la cancelación o eliminación de la culpa. La superación de la culpa, en cambio pauta (también en este caso) el dejarse llevar y la superación de ese mal que es la culpa, mediante la reparación del bien del que nos encargamos y del que nos hacemos responsables. Hacerse responsable de la reparación del bien y encargarse de él, es lo mismo que superar la culpa asumiendo activamente la propia responsabilidad según la intención de renovar el bien previamente atacado o dañado.

No existe cancelación de algo en esta dinámica. Ni siquiera tiene lugar el ser aplastado o confinado dentro de una dimensión existencial de desesperación culpable. Existe, en cambio, un progreso en el devenir de la presencia y, por consiguiente, en la historia, si se accede a una renovada presencia del bien y a una historia mejorada en consecuencia. Pero, el acceso a una renovada presencia del bien y a una historia consecuentemente mejorada, surge exactamente en virtud de la obra de reparación que hemos de ejecutar y de realizar después de haber reconocido el mal y haber deseado para ello su fin.

5 Ver también Paolo Bettineschi, *L'oggetto buono dell'io...* 200-206; Paolo Bettineschi, *Etica del riparare...* 51-67; Paolo Bettineschi, "Simbolo e interpretazione nell'opera di riparazione", *Critical Hermeneutics* 4 (2020): 79-108.

VIII

Así, cuando realmente pretendamos remediar ese mal que coincide, por ejemplo, con la injusticia, tendremos que trabajar duramente para conseguirlo y no quedarnos dormidos esperando que otros hagan algo en nuestro lugar.

La expiación de la culpa – que se logra a través de las penas o restricciones de la libertad infligidas por otros al culpable de la injusticia – no constituye ciertamente el punto de apoyo sobre el que gira la obra de reparación. Esta última, de hecho, nunca podría ponerse en marcha, incluso ni siquiera de frente a la expiación más dura, ni después de los peores castigos, ni tampoco después de las restricciones más severas.

Ahora bien, si bien es cierto que la culpa de quien comete una injusticia debe ser castigada y no recompensada o tratada como si no se hubiera cometido nada malo, es también cierto que, para poder superar la culpa mediante la obra de reparación, la pena necesaria o incluso el castigo necesario no son suficientes para lograr este otro fin.

La culpa que crece sobre el mal que hemos cometido (y la injusticia es un mal que se comete) no se puede superar sufriendo una cierta cantidad de daño más o menos proporcionado al mal que se nos atribuye. La culpa que crece sobre el mal que hemos cometido sólo se supera si, después de haber hecho el mal, nos comprometemos concretamente a renovar el bien que antes se arruinó con ese mal. La recepción pasiva de la pena o del castigo, por decir lo contrario, no lleva a nadie más allá del mal que ha pasado: ni a los que hicieron que el mal sucediera, ni a los que desgraciadamente hayan tenido que soportar un daño. El mal, en cambio, sólo puede ser superado mediante un compromiso activo que implica cansancio y que necesariamente debe asumirse en primera persona.

IX

Cuando entonces es necesario reparar para superar una injusticia, la obra de reparación no concierne sólo a quienes han de administrar la justicia por otros o en referencia a otros – demostrando una cierta imparcialidad hacia los sujetos directamente afectados por el mal en el que consistió la injusticia (ya sea como víctimas o como artífices de la injusticia). Reparar la injusticia es, por el contrario, un asunto que concierne inmediatamente, incluso, a aquellos sujetos que primero cometieron la injusticia y que, por lo tanto, ahora se

encuentran llevando el peso de la culpa que sobre la injusticia inevitablemente crece.

En efecto, quien ha cometido una injusticia no podrá vencer el mal en que consiste la injusticia si no se empeña realmente en el trabajo de renovación de la justicia, violada por su propia voluntad, anteriormente. Y la justicia que, con ello, debe renovarse, no es una justicia abstracta que pueda existir independientemente de su realización concreta. La justicia que debe renovarse después de la injusticia es la justicia que encuentra expresión en la realidad, es decir, en las vidas o existencias reales de aquellos sujetos que hayan sido de verdad afectados específicamente.

Entonces, la víctima de la injusticia con la carga de su sufrimiento es la que debe estar en el centro de la atención y de la intención restauradora. Cuando el foco de atención, por otra parte, se dirige en primer lugar a la reparación de la armonía o al vínculo social que existía entre la víctima y el culpable, la víctima con su dolor corre el riesgo de ser puesta al mismo nivel del culpable con quien se desea verla reconciliada y de alguna manera unida de nuevo.

Es bueno, entonces, repetir que entre la víctima y el culpable de la injusticia hay una asimetría relacional o una disparidad cualitativa. Es decir: víctima y culpable, dentro de su relación intersubjetiva, no pueden presumir de la misma cualidad subjetiva. De hecho, se presentan como sujetos cualitativamente diferentes, al menos en relación con las acciones que cada uno de ellos ha realizado o no ha realizado. Perder de vista esta diferencia llevaría a confundir a la víctima con el culpable y al culpable con la víctima, es decir, al sujeto que sufrió el mal de la injusticia con el sujeto que hizo ese mal, y viceversa.

La reparación que seguiría a esta confusión sería, por lo tanto, una reparación que ya no sabe exactamente cuál es el mal que debe repararse, habiendo perdido de vista ese sujeto que sufrió sobre todo el mal, y ese otro sujeto – distinto del primero – que el mal sobre todo lo ejecuto. Por otra parte, reparar haciendo justicia, incluso en un contexto penal, debe ser ante todo actuando en función de la remoción del mal que pertenece a quien ha sufrido algo injusto. Si esta reparación se lleva a cabo, de hecho, será difícil no ver reparado o ajustado el lazo social que, precisamente por la injusticia cometida por el culpable, parecía haberse arruinado o desgarrado irremediabilmente.

Pero si el deseo de reconciliación – es decir el deseo de ver reparado el vínculo o la relación social que existe entre la víctima y el culpable – se antepone al deseo de reparar el mal que la víctima ha sufrido (siendo cultivado en mayor

medida que este otro deseo), el fin último de la reconciliación se perderá también junto con la reparación.

La reconciliación, en efecto, sigue y corona la reparación que implica hacer justicia tras la injusticia generada por el conflicto intersubjetivo. Por tanto, la reconciliación sólo puede alcanzarse después de que la reparación del mal en que consiste la injusticia sufrida por alguien se ha llevado a cabo de verdad y hasta el final. Anteponer el objetivo que debe seguir – la reconciliación – al objetivo que debe preceder – la reparación del mal sufrido –, anteponer un objetivo al otro intercambiando su orden intencional podría llevar inevitablemente al extravío o a alejarse de lo que debe buscarse fundamentalmente.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Agustín de Hipona. *De natura boni* (texto latino y traducción castellana de María Delia Paladini). Tucumán: Universidad Nacional de Tucumán, 1945.
- Aquino, Tomás de. *Cuestiones disputadas sobre la verdad* (edición de Ángel Luis González, Juan Fernando Sellés y M^a Idoya Zorroza). Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 2016.
- Aristóteles. *Ética a Nicómaco* (traducción de Julio Pallí Bonet). Madrid: Gredos, 2014.
- Aristóteles. *Política* (traducción de Manuela García Valdés). Madrid: Gredos, 2022.
- Bettineschi, Paolo. “Simbolo e interpretazione nell’opera di riparazione”. En *Critical Hermeneutics* 4 (2020): 79-108.
- Bettineschi, Paolo. *Etica del riparare*. Brescia: Morcelliana, 2018.
- Bettineschi, Paolo. *L’oggetto buono dell’Io. Etica e filosofia nelle relazioni oggettuali*. Brescia: Morcelliana, 2018.
- Bettineschi, Paolo. “Filosofía delle relazioni oggettuali ed etica della riparazione. Difesa e sviluppo della teoria mediante il dialogo con i critici”. En *Etica & Politica / Ethics & Politics* 21/2 (2019): 410-421.
- Echavarría, Agustín. “Tomás de Aquino y el problema del mal: la vigencia de una perspectiva metafísica”. En *Anuario Filosófico* 45/3 (2012): 521-544.
- Klein, Melanie. *The Collected Works of Melanie Klein*. London: Karnac, 2017.
- Segal, Hannah. *Introducción a la Obra de Melanie Klein* (traducción de Hebe Friedenthal). Barcelona - Buenos Aires: Paidós, 2003.
- Susnik, Martín. “La permisión del mal en santo Tomás”. En *Studium. Filosofía y Teología* 26/46 (2020): 283-317.

Verdú Berganza, Ignacio. “Reflexiones en torno al amor y la verdad en el pensamiento de san Agustín y san Anselmo”. En *Cauriensia. Revista Anual De Ciencias Eclesiásticas* 10 (2015): 563–571.

Paolo Bettineschi

Departamento de Ciencias Cognitivas, Psicológicas,
Pedagógicas y de Estudios Culturales

Universidad de Messina

Via Concezione, n. 6

98121, Messina (Italia)

<https://orcid.org/0000-0002-5514-9633>



UNA PERSPECTIVA DEL MAL EN LA CIENCIA Y EN LA TECNOLOGÍA

EVIL IN SCIENCE AND TECHNOLOGY

SARA LUMBRERAS SANCHO
Universidad Pontificia Comillas

Recibido: 04/03/2022

Aceptado: 22/06/2022

RESUMEN

La relación de la ciencia con el mal es poliédrica y compleja. Además de escoger el mal como objeto de estudio, podemos comprender la tecnociencia como un intento de superar el mal entendido como amenaza a la supervivencia. La ciencia respondería a la necesidad de comprender el mal y anticiparse a él, mientras que la tecnología sería el intento de limitarlo. Según algunos autores, principalmente en los contextos tecnooptimistas, la tecnociencia acabará superando toda escasez material y con ella también los males sociales. Además, podemos reconocer valores que subyacen al desarrollo científico pese a una apariencia de neutralidad que en ocasiones presenta tecnologías específicas como desarrollos al servicio del mal. La tecnociencia aparece también en el origen de estructuras de pecado que es importante comprender para poder superarlas. Comprender mejor las relaciones entre ciencia y mal puede ayudarnos a construir un programa tecnocientífico humanizador que nos acerque mejor a nuestros objetivos como sociedad.

Palabras clave: mal, tecnociencia, doble uso, estructuras de pecado.

ABSTRACT

The relationship between science and evil is polyhedral and complex. In addition to having evil as an object of study, we can understand technoscience as an attempt to overcome evil as a threat to survival. Science would respond to the need to understand evil and anticipate it, while technology would be the attempt to limit its consequences. According to some authors, mainly in technooptimistic contexts, technoscience will end up overcoming all material scarcity and with it also social evil. In addition, we can recognize values that underlie scientific development despite an appearance of neutrality that sometimes presents specific technologies as developments at the service of evil. Technoscience also appears at the origin of structures of sin that it is important to understand in order to overcome them. Better understanding the relationships between science and evil can help us build a humanizing techno-scientific program that brings us closer to our goals as a society.

Keywords: evil, technoscience, double use, structures of sin.

INTRODUCCIÓN. LA CIENCIA ESTUDIANDO EL MAL

El mal es múltiple y poliédrico. Lo definen la filosofía y las religiones, pero también la ciencia. Comúnmente asociamos la idea de mal o maldad a los accidentes naturales o comportamientos humanos que se consideran perjudiciales, destructivos o inmorales y son fuente de sufrimiento de cualquier tipo, sea físico o moral. Así, según la mayoría de las definiciones se incluiría la perversidad como un tipo particular de mal. Estudian el mal la psicología, la ética o la moral, la antropología, la sociología, la política, el derecho o la historia. Como tal lo estudia la ponerología dentro de la teología. En esta sección introductoria se recogen las comprensiones más relevantes del mal por parte de la ciencia y la tecnología.

Primero, es interesante señalar el creciente interés despertado por las éticas consecuencialistas y el utilitarismo¹, que aparecen ahora no sólo en los contextos filosóficos sino también en el tecnológico: la inteligencia artificial y la automatización en general necesitan reglas que los guíen y el paradigma utilitario (en el que el bien o el mal de una acción se pueden medir como la preferibilidad de sus consecuencias) se presta con relativa facilidad a la objetivación que las máquinas requieren. Sólo esta rama de la moral es capaz de expresarse en forma de fórmulas

¹ John Stuart Mill, "Utilitarianism", en *Seven Masterpieces of Philosophy*, (New York: Routledge, 2016).

matemáticas que puedan implementarse en la programación, por ejemplo, de un autómeta. No existe posibilidad de reflexión profunda en un vehículo guiado automáticamente, pero sí podemos dotarle de controles que escojan limitar los daños a los humanos con los que se cruce, y proporcionarle jerarquías sobre cuáles de esos daños o cuáles de esos humanos deberían considerarse más importantes.

Por otro lado, la psicología o la etología proponen definiciones diversas de los comportamientos prosociales^{2,3}. Una de las más sencillas y populares es la propuesta por Nancy Eisenberg⁴: “un comportamiento prosocial es un comportamiento voluntario, intencional, que resulta en un beneficio para otro individuo”. La misma Eisenberg define también, en un trabajo de revisión posterior, el comportamiento antisocial⁵ como “cualquier acción que busca un resultado negativo sobre un individuo u objeto”. Se distinguirían diferentes tipos de comportamiento antisocial dependiendo del objetivo. Por ejemplo, la agresión *instrumental* buscaría un objetivo distinto de la agresión misma (por ejemplo, cimentar una posición de poder dentro de un grupo). La agresión *vengativa* se ejecuta en respuesta a una agresión recibida.

Estas definiciones de comportamientos se centran en el sujeto activo, en la perversidad según la definíamos anteriormente. Sin embargo, podríamos extender el concepto de mal desde la perspectiva del sujeto pasivo a cualquier acción que pone en peligro la integridad del individuo o su potencial, sea físico o de cualquier tipo.

De manera más reducida podríamos considerar por ejemplo las definiciones de homeostasis desde la biología, que se entiende como la propiedad de los organismos que les permite mantener una condición interna estable y compatible con la vida compensando los cambios en su entorno mediante el intercambio regulado de materia y energía con el exterior. Cualquier pérdida de homeostasis sería entonces un ejemplo de mal para un organismo.

Estos ejemplos, ni mucho menos exhaustivos, son ilustraciones de un fenómeno múltiple: la ciencia se interesa por el mal y lo estudia desde múltiples perspectivas. Sin embargo, no es su única relación.

2 Daniel Bar-Tal, *Prosocial Behavior: Theory and Research*, (Washington and London: Hemisphere Publishing Corporation, 1976).

3 Laura M. Padilla-Walker y Gustavo Carlo, *The Study of Prosocial Behavior. Prosocial Development: A Multidimensional Approach*, (Oxford: Oxford University Press, 2014).

4 Nancy Eisenberg y Paul A. Miller, “The Relation of Empathy to Prosocial and Related Behaviors”, *Psychological Bulletin* 101 (1) (1987): 91.

5 Paul A. Miller y Nancy Eisenberg, “The Relation of Empathy to Aggressive and Externalizing/Antisocial Behaviour”, *Psychological Bulletin* 103 (3) (1988): 324.

I. EL MAL COMO ORIGEN DE LA CIENCIA

La propuesta principal que realizo en este artículo es que la raíz misma de la tecnociencia es, de alguna manera, el mal. En su vida cotidiana, el ser humano percibe la naturaleza como un medio hostil. En sociedad, aparecen amenazas diferentes. Todas ellas, como la escasez de recursos, la violencia o la enfermedad amenazan la continuidad de nuestra existencia. Como comentaremos más tarde, en todas ellas existe además un elemento de incertidumbre: no se sabe exactamente qué día se conseguirá cazar o cómo de grande será la presa conseguida. Tampoco puede conocerse cuándo atacará un grupo enemigo o cuándo terminarán una sequía o una epidemia.

La ciencia puede entenderse como el esfuerzo por comprender esta amenaza, anticiparla y estructurarla. La tecnología es la respuesta a esta amenaza que aplica el conocimiento conseguido a minimizar la amenaza y sus consecuencias.

La agricultura minimiza la amenaza de la escasez de recursos de una sociedad de cazadores-recolectores. Las armas minimizan la amenaza de la agresión recibida por parte de otro grupo a la vez que reducen también las posibilidades de escasez al posibilitar la captura de recursos de otros grupos en épocas de dificultades. Así, podríamos encontrar el origen de las diferentes ramas de la ciencia y la tecnología en las distintas amenazas que enfrentan al ser humano.

Esta perspectiva de la tecnociencia como respuesta al mal debe complementarse con la de otra ciencia inspirada por una noble y desinteresada aspiración a conocer la naturaleza y el ser humano. Esta doble naturaleza del conocimiento, desinteresado o guiado por la utilidad práctica, es reconocible desde los inicios mismos de la filosofía griega y según Sánchez Meca se ve ilustrado en la tensión entre la rectitud de Sócrates y la retórica de los sofistas, desarrollada como instrumento político y cuya enseñanza no era ya gratuita sino remunerada⁶. Es cierto que la ciencia busca comprender el mundo, pero la tecnología tiene como objetivo modificarlo y someterlo. La invención prehistórica de las herramientas de piedra respondió a una necesidad de ayudar en la caza y manipular el alimento más que de comprender la estructura del mineral. El dominio del fuego no fue un proyecto de índole física, sino uno encaminado a mantener la temperatura en climas fríos y mantener alejadas a las bestias. La astronomía alcanzó su desarrollo no sólo para comprender los misterios del cielo visible (que indudablemente atraían las mentes de los primeros hombres) sino para poder anticipar las estaciones que determinaban los ciclos de las cosechas.

6 Diego Sánchez Meca, *Historia de la filosofía antigua y medieval*, (Madrid: Dykinson, 2013), 1-480.

Esta tecnología guiada por la aplicación práctica no es ni mucho menos única. Existen desarrollos que han aparecido sólo después de descubrimientos científicos inesperados, por ejemplo, los antibióticos. Por otra parte, como destacábamos anteriormente, existe una ciencia centrada en incrementar nuestro conocimiento sobre el universo que nos rodea sin consideración por sus posibles aplicaciones inmediatas. Sin perjuicio de estas dos, tomaremos principalmente la perspectiva de la tecnología práctica en las páginas siguientes. Este artículo explorará la idea del mal como origen de la tecnología y explorará esta faceta de sus relaciones, sin pretender ser un tratado exhaustivo sobre las motivaciones o la historia de la tecnociencia, que sería inabarcable en tan reducido formato.

II. LA TECNOLOGÍA COMO RESPUESTA A UNA AMENAZA

En un entorno en el que no existieran necesidades, el desarrollo tecnológico no habría sido el mismo. Si no hubiesen existido los conflictos, por ejemplo, el ser humano no se habría aventurado en la edad de los metales; aunque las primeras aplicaciones del cobre fueron decorativas, su verdadera expansión fue la de la fabricación de armas. Como expresa Roland⁷, la guerra y la tecnología tienen una relación bidireccional: la tecnología cambia la guerra, pero la guerra también ha cambiado la tecnología. Tomando un ejemplo más reciente, sin la Segunda Guerra Mundial no se habrían desarrollado los métodos matemáticos de la Investigación Operativa que hoy son la base de un gran número de aplicaciones. La exploración espacial habría seguido caminos completamente distintos de no haber sido por la situación de Guerra Fría⁸.

De la misma manera, un entorno abundante en alimentos no habría estimulado el desarrollo de la agricultura (y, después de la astronomía, destinada inicialmente a determinar los mejores tiempos para la siembra). Un clima benigno habría evitado las necesidades de arquitectura para la construcción de viviendas. Así, podemos encontrar la raíz de cada tipo de tecnología en una necesidad, y cada necesidad en la limitación de una amenaza.

En la literatura científica se especula sobre la relación ente el desarrollo tecnocientífico y la hostilidad del entorno. En uno de los trabajos más interesantes en este sentido⁹, se analiza de manera detallada el clima desde hace 65

7 Alex Roland, *War and Technology: A Very Short Introduction*, (Oxford: Oxford University Press, 2016).

8 Martin Van Creveld, *Technology and War: From 2000 BC to the Present*, (New York: The Free Press, 1989).

9 James Zachos, Mark Pagani, Lisa Sloan, Ellen Thomas y Katharina Billups, "Trends, Rhythms, and

millones de años hasta el presente empleando datos del Programa de Perforación Oceánica¹⁰. Este proyecto recopila la proporción del isótopo 18 del oxígeno en el carbonato cálcico que forma las conchas de los foraminíferos fosilizados, unos organismos unicelulares marinos. Este contenido es un indicador de la temperatura en la que se formaron. Empleando estos datos, Zachos identificó tendencias de largo plazo, así como ciclos y aberraciones. Lo más interesante de su estudio es que se identifica una coincidencia entre los períodos de inestabilidad y grandes expansiones en la biodiversidad como la aparición de grupos de especies nuevas. Además, en el pasado más reciente, se han podido ligar los momentos de más profunda innovación humana a los períodos de mayor inestabilidad climática identificados por Zachos: la aparición del género *Homo*, el bipedismo o el uso de herramientas coinciden con momentos de elevada inestabilidad climática. Así, podríamos teorizar que las épocas de inestabilidad propician el descubrimiento de nuevas oportunidades, tanto biológicas como culturales.

Es importante contemplar que otros desarrollos podrían, sin embargo, responder a dinámicas distintas. Por ejemplo, es posible que el arte florezca preferentemente en épocas en las que, por el contrario, se encuentre una relativa estabilidad, pues sólo una vez cubiertas las necesidades esenciales se dejarían recursos libres para la creación espontánea.

Se ha especulado también sobre la relación entre la creación de imperios y la escasez material: los mayores imperios (por extensión, el Británico, Mongol, Ruso, el de la dinastía Qing, el Español, el Francés o el Califato Abbasid) habrían surgido o prosperado en áreas en las que la naturaleza no era especialmente abundante: sólo en esas circunstancias se crea una necesidad por dominar los recursos de los grupos vecinos, que sería el núcleo de la motivación para fundar y mantener un imperio.

La escasez ha sido señalada como la culpable de los males sociales en su totalidad por algunos pensadores, incluyendo a los tecnooptimistas actuales. Por ejemplo, según Gendron¹¹, padre de expresiones como “nativo digital”, la envidia, la ignorancia y la violencia desaparecerían en un mundo en el que se hubiese conquistado la abundancia. Este punto de vista, que podríamos calificar de ingenuo, parece olvidar que, por ejemplo, la envidia no tiene por qué originarse en base a bienes materiales: ¿cómo garantizar que todos tuvieran

Aberrations in Global Climate 65 ma to Present”, *Science* 292 (5517) (2001): 686-693.

10 Ruediger Stein, *Accumulation of Organic Carbon in Marine Sediments: Results from the Deep Sea Drilling Project/Ocean Drilling Program (DSDP/ODP)*, (Berlin: Springer-Verlag, 1991).

11 Bernard Gendron, *Technology and the Human Condition*, (New York: St. Martins, 1977).

acceso no sólo a los bienes que necesitan para mantener una adecuada calidad de vida, sino también a relaciones familiares satisfactorias o al mismo desarrollo profesional?

Es interesante también contemplar que una gran proporción de estos tecnooptimistas confían en que la tecnología acabará superando todas las formas de escasez que hoy nos dominan, y que en un futuro no muy lejano el coste del alimento, la vivienda o la medicina serán despreciables con respecto a su valor actual¹². En su obra, muy apreciada por estos pensadores, Diamandis recopila las tecnologías más prometedoras que podrían impactar estos costes en mayor medida. La hipótesis que subyace a estas afirmaciones es que la tecnología es capaz de avanzar de manera acelerada y que cualquier problema es técnicamente resoluble – incluso, para algunos transhumanistas, como veremos más adelante, la enfermedad y la amenaza inescapable de la muerte. De acuerdo con ellos, la tecnología estaría destinada a acabar con el mal y el ser humano a vivir en un entorno donde, en los términos que planteamos en este artículo, la amenaza habría sido superada.

III. EL DOBLE USO Y LOS VALORES IMPLÍCITOS EN LA TECNOLOGÍA

Es de sobra conocido el dilema del doble uso, en el que una misma tecnología puede aplicarse a usos civiles, normalmente considerados positivos y a un uso militar con potenciales consecuencias devastadoras¹³. Un ejemplo especialmente claro es el de la tecnología nuclear: los mismos desarrollos que llevaron a las bombas nucleares fueron capaces de suministrar energía a millones de personas.

Sin embargo, muchos otros avances se consideran neutrales: aunque en el contexto actual se asuma con frecuencia que la ciencia o la tecnología están libres de valores, no lo están y es peligroso que lo parezcan. Por ejemplo, es especialmente claro el ejemplo de la productividad. Este concepto, aparecido en su forma actual en el contexto industrial, ha permeado a la sociedad en su conjunto, de tal manera que una métrica inicialmente creada para las máquinas ha acabado definiendo a las personas, ahogadas en una vorágine de actividad irreflexiva en una “sociedad del cansancio” en palabras de Han¹⁴.

12 Peter H. Diamandis y Steven Kotler, *Abundance: The Future is Better than You Think*, (New York: Free Press, 2014).

13 Svitlana V. Pustovit y Erin D. Williams, “Philosophical Aspects of Dual Use Technologies”, *Science and Engineering Ethics*, 16 (1) (2010): 17-31.

14 Byung-chul Han, *La sociedad del cansancio*, (Barcelona: Herder, 2012).

Otro ejemplo interesante es el de la normalidad: ¿cuáles son las características de lo que se considera una “persona normal”, o una “persona media”? Esta cuestión es de una gran importancia, dado que determina desde la organización de las estructuras sociales hasta los protocolos sanitarios. Un ejemplo conocido es el tratamiento que se da a la diversidad étnica en la práctica clínica. Recientemente, se publicó un informe de la Federación Internacional de Estudiantes de Medicina¹⁵ en el que se expusieron los principales problemas relacionados con el trato diferencial según raza. Por ejemplo, cuando un afroamericano desarrolla una verruga oscura específicamente debajo de la uña de un dedo del pie, a menudo se trata de un cáncer de piel. Si el diagnóstico se retrasa, el cáncer puede diseminarse y provocar la amputación o la muerte. Las guías clínicas generalmente se enfocan en los pacientes blancos, por lo que estos errores, a pesar de ser perfectamente evitables, siguen siendo comunes. También se ha mostrado que en Estados Unidos parece que se recetan dosis más bajas de analgésicos a los afroamericanos debido al estereotipo de que toleran mejor el dolor¹⁶. También es conocido el hecho de que los síntomas de infarto son muy diferentes en hombres y mujeres, y que el hecho de que los clínicos se centren en los síntomas predominantemente masculinos tiene consecuencias negativas para la salud de las mujeres, que suelen ver retrasado su diagnóstico y tratamiento a veces con consecuencias fatales¹⁷.

La presencia de los valores en la práctica de la ciencia se superpone con otras demostraciones axiológicas en sus aplicaciones, que en su versión más simple suponen que la tecnociencia es neutra y solo las aplicaciones particulares tienen consecuencias humanizadoras o deshumanizadoras. Así, la tecnociencia se ha comparado con un golem, un monstruo de la tradición judía. El monstruo, formado a partir de arcilla, seguía las órdenes que su dueño escribía en una nota y le introducía en la boca. Según Collins¹⁸, “La ciencia no es ni un caballero ni un ogro: la ciencia es un golem”.

Reconocer la existencia de valores implícitos que subyacen a una tecnología, una disciplina o la sociedad en su conjunto hace posible su análisis crítico

15 International Medical Students Federation. *Ethnicity and health* (2018). <https://ifmsa.org/wp-content/uploads/2021/02/IFMSA-policy-document-on-Ethnicity-and-Health-AM18.pdf>

16 Carol S. Weisse, Paul C. Sorum, Kafi N. Sanders y Beth L. Syat, “Do Gender and Race Affect Decisions about Pain Management?”, *Journal of General Internal Medicine* 16 (4) (2001): 211-217.

17 Kathleen Dracup, Debra K. Moser, Mickey Eisenberg, Hendrika Meischke, Angelo A. Alonzo y Allan Braslow, “Causes of Delay in Seeking Treatment for Heart Attack Symptoms”, *Social Science and Medicine* 40 (3) (1995): 379-392.

18 Harry M. Collins y Trevor Pinch, *The Golem: What You Should Know about Science*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2012).

y la propuesta de modelos que la superen. Es preciso realizar una reflexión profunda no sólo desde la misma tecnociencia sino desde una perspectiva interdisciplinar que incluya el diálogo con las humanidades y las religiones. Esto posibilitará aprovechar los potenciales positivos de la tecnología y evitar sus posibles amenazas. Es necesario considerar que el impacto de la tecnociencia no se limita a los efectos de desarrollos específicos, sino que se extiende mucho más allá. Las siguientes secciones presentarán de manera breve los rasgos principales de esta relación.

IV. LA TECNOLOGÍA COMO ORIGEN DE ESTRUCTURAS DE PECADO Y LA CIENCIA MODERNA COMO PARADIGMA DE ENFRENTAMIENTO

Como afirmábamos anteriormente, es necesario recordar que la tecnología cambia la sociedad en sí misma, y en algunos casos podríamos incluso considerar que está en el origen de algunas estructuras de pecado.

Una ilustración clara de este fenómeno es la relación entre agricultura e injusticia social, de la que mucho se ha hablado en el último par de décadas. Al parecer, al investigar los restos humanos paleolíticos se encuentran evidencias de que la dieta de todos los integrantes de los grupos era básicamente la misma. Sin embargo, al comenzar el Neolítico la situación cambia: se observa ahora que los hombres jóvenes tienen una mejor dieta que las mujeres, los niños o los ancianos, más variada, que les lleva a disfrutar de una mejor salud. Estos patrones de alimentación desigual se han estudiado en restos extremadamente antiguos en varias localizaciones¹⁹. Con anterioridad a la implantación de la agricultura, las posibilidades de acumulación de riqueza eran limitadas. Podían acumularse adornos, por ejemplo, pero la posibilidad de acumular alimento era limitada dada la corta vida de la carne y la fruta comparada con los cereales y el estilo de vida principalmente nómada. Una vez se dio el paso de las sociedades cazadoras-recolectoras a sociedades agrícolas se evolucionó a estructuras sociales más complejas en las que divergieron roles y posiciones en la jerarquía social.

Según algunas tradiciones judías²⁰, la agricultura tendría unas connotaciones morales negativas, puestas de manifiesto en el relato bíblico de Caín y Abel.

19 Melanie J. Miller, Yu Dong, Kate Pechenkina, Wenquan Fan y Siân E. Halcrow, "Raising Girls and Boys in Early China: Stable Isotope Data Reveal Sex Differences in Weaning and Childhood Diets During the Eastern Zhou Era", *American Journal Physical Anthropology* 172 (4) (2020): 567-85.

20 Lieve M. Teugels, *Aggadat Bereshit*: Translated from the Hebrew with an Introduction and Notes, (Leiden – Boston – Köln: Brill, 2001).

Caín, el hermano asesino, se dedicaba a cultivar la tierra, mientras que Abel, el inocente, era ganadero. De acuerdo con estas interpretaciones, el recuerdo del pueblo judío de las consecuencias del paso de una sociedad nómada a una sedentaria y agricultora permaneció presente en este relato. La agricultura sería así el primer ejemplo de tecnología que, pese a mejorar intensamente las condiciones de vida del ser humano, fueron origen de estructuras de pecado, situaciones sociales o instituciones contrarias a la ley divina, expresión y efecto de los pecados personales.

Del mismo modo, la Revolución Industrial llevó a una pérdida de identificación con el producto. La digitalización ha traído como consecuencia la objetivación de las personas y las relaciones: en las redes sociales, el otro es una fuente de “likes”; en las aplicaciones de citas, un plan para una noche. La desinformación en las redes nos ha llevado a la era de la posverdad. En todos estos ejemplos podríamos considerar que la adopción de una tecnología determinada puede considerarse el origen de estructuras de pecado.

Para algunos autores²¹, la ciencia moderna, el colonialismo, el capitalismo o la crisis ecológica tienen la misma raíz: un paradigma de enfrentamiento entre el ser humano que conoce y el objeto que es conocido o medido, entre el humano que domina y utiliza y el objeto que es dominado o utilizado. Este paradigma de enfrentamiento fue el responsable de los grandes avances de la ciencia moderna. Según Tarnas, el paradigma anterior al enfrentamiento era el de la fusión: entre ser humano y naturaleza, entre sujeto y su entorno. Esta cosmovisión, aún presente en algunas poblaciones tribales, por ejemplo, tiene algunas ventajas. A los ojos de Tarnas, la sostenibilidad sería una de las principales. Algunas de las ventajas e inconvenientes prácticos de esta cosmovisión aparecen expuestos por Encinas²². Sin embargo, comprender al ser humano y la naturaleza como una misma cosa llevaba a que no fuese viable estudiarla, por considerarla un sujeto dotado de voluntad de la misma manera que lo está una persona. Sólo desde la cosmovisión moderna y la división entre sujeto y objeto pudo aparecer la experimentación y el método científico, que llevó a emprender el maravilloso proyecto de la ciencia moderna. Sin embargo, este paradigma de dominación sería también el origen del colonialismo, por ejemplo, entendido como una dominación de la tierra, o de otras estructuras y organizaciones con consecuencias que calificaríamos como negativas.

21 Richard Tarnas, *The Passion of the Western Mind: Understanding the Ideas That Have Shaped our World View*, (London: Pimlico, 1996).

22 María del Rosario Encinas Guzmán, “¿Problemas ambientales o problemas antropológicos?”, *Cauriensi* 5 (2010): 155-183.

V. LA CIENCIA PUEDE ESTAR, DIRECTAMENTE, AL SEVICIO DEL MAL

A veces, diríamos que la ciencia está directamente al servicio del mal. Las tecnologías bélicas pueden entenderse desde la defensa, pero en algunos casos especialmente crueles como armas biológicas o de destrucción masiva parece imposible no juzgar sus desarrollos desde el prisma moral.

En otras ocasiones nos repugnan los valores que subyacen a un programa de investigación, como sería el caso de la eugenesia y su comprensión de ciertas características (y, por tanto, ciertos grupos humanos) como superiores a otras. Las antropotecnias, las tecnologías que actúan sobre el ser humano presentan este potencial de manera mucho más intensa que otras, y por tanto han de considerarse de manera extremadamente cuidadosa. La máxima expresión de estas antropotecnias es el transhumanismo, la corriente de pensamiento que afirma la posibilidad y conveniencia de modificar al ser humano para superar sus límites en todos los aspectos: físico, psicológico o moral. Estas ideas merecen una consideración cuidadosa que se aleje de enfoques dilemáticos (aceptar en bloque o rechazar en bloque todas las tecnologías) y que tenga en cuenta los valores que subyacen a cada una de ellas y cómo pueden actuar de manera humanizadora o deshumanizadora²³. Por supuesto, la determinación de qué es humanizador o deshumanizador es intrínsecamente problemática, ya que asume que se dispone de una definición de ser humano o de naturaleza humana. Sin embargo, aunque esta definición no fuera compartida por la sociedad en su conjunto, se hace necesario al menos explicitarla y debatirla, pues sólo desde esta discusión pueden tomarse decisiones transparentes con respecto a la tecnología: tecnología humanizadora es aquella que nos acerca más a la definición de ser humano; mientras que la deshumanizadora es la que nos aleja de ella.

Podríamos hablar también de cómo con frecuencia se distorsiona la verdad científica para que encaje en un sistema de valores definidos de antemano. Un claro ejemplo de esto sería el libro “The Bell Curve: Intelligence and Class Structure in American Life”, que pretende demostrar a través de dudosas medidas estadísticas que los más pobres de América (es decir, los afroamericanos) son también los menos inteligentes. El libro pretende demostrar que los más pobres no lo son a causa de la injusticia, sino que su mala suerte es el resultado únicamente de sus propias limitaciones. Aunque el libro ganó rápidamente el estatus de *best-seller*, fue también intensamente criticado. Notablemente, una larga lista de científicos protestó por los errores evidentes del libro centrándose

23 Sara Lumbreras, *Respuestas al transhumanismo. Cuerpo, autenticidad y sentido* (Madrid: Digital Reasons, 2020).

en los errores que cometía en sus argumentaciones o en los datos presentados. Sin embargo, esto no ha impedido que siga siendo un libro de culto entre los grupos supremacistas blancos. Así, la mala ciencia no sólo nos aleja de la verdad, sino también de la justicia.

VI. HACIA UN NUEVO PARADIGMA

Está claro que, para aprovechar de la mejor manera posible las oportunidades que nos brinda el desarrollo tecnocientífico y limitar al máximo sus amenazas, necesitamos un paradigma nuevo, uno que, sin abandonar el método científico, lo complementa explicitando los valores que subyacen tanto a la ciencia como a sus aplicaciones. Este nuevo enfoque se deberá realizar necesariamente desde una perspectiva integradora; tanto con el otro como con el mundo y los otros saberes.

La interdisciplinariedad cada vez se pone menos en duda como la única perspectiva que será capaz de dar respuesta a los problemas del presente. La ciencia moderna, hija del análisis, vive inmersa en un paradigma reduccionista, encarnando lo que denominaría Ortega la “barbarie del especialismo”²⁴. Es conocido que los expertos, en particular en los campos de la ciencia y la tecnología, tienden a sobrevalorar la importancia del campo en el que trabajan, lo que se conoce como el sesgo de sobreconfianza. Se valora lo que se conoce, lo que se ve. Para evitar ignorar consideraciones esenciales y ese sesgo hacia lo conocido, es imperativa la formación de equipos interdisciplinarios. Además, debe tenerse en cuenta que algunas disciplinas, especialmente las más cuantitativas, resultan más visibles en el contexto actual. El resto del conocimiento, menos objetivable, tiende a ignorarse, como es el caso de las humanidades. Es necesaria una perspectiva integradora para evitar en lo posible la mala ciencia y la mala tecnología.

Se ignoran también las relaciones entre disciplinas, las *interacciones sutiles que conforman la realidad* de las que hablaba el Papa Francisco²⁵. Estas interacciones contienen la esencia misma de la realidad. Es interesante mencionar que la Teoría de Sistemas, fundada por el biólogo austriaco von Bertalanffy²⁶ se centra en el estudio interdisciplinar de los sistemas en general, donde un sistema se comprende como un conjunto de partes con entidad independiente que se

24 José Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas* (Madrid: Revista de Occidente, 1956).

25 Francesco, *Laudato si'*, (Milano: Edizioni Piemme, 2015).

26 Ludwig von Bertalanffy, *General System Theory: Foundations, Development, Applications*, (Braziller: New York, 1968).

relacionan entre ellas. La Teoría de los Sistemas ha estudiado tanto los sistemas artificiales a través de la cibernética (íntimamente integrada en la ingeniería electrónica) como a los seres vivos (en la llamada biología de sistemas), desde esta perspectiva. Recientemente se han comenzado a aplicar estas técnicas también a la economía y a los sistemas financieros, donde destacan los trabajos del premio Nobel Brian Arthur²⁷). Estas nuevas perspectivas iluminan dinámicas que tradicionalmente no habían sido tenidos en cuenta en un marco científico reduccionista.

Incluso se ha empezado a reconocer la importancia de los puntos de vista generalistas. En *Range*²⁸, Epstein defiende que son los generalistas, los que han pasado por varios campos, los que tienen unas mayores posibilidades de alcanzar el éxito precisamente porque han conseguido conocer mejor un contexto más amplio que su disciplina y son capaces de completar el conocimiento experto de su campo con el de otros saberes que marcan la diferencia en un mundo complejo y cambiante.

De la misma manera, las nuevas aproximaciones requieren un enfoque claramente humanista: como afirmábamos anteriormente, la aceptación o el rechazo de la tecnología debería depender de su impacto en tanto que nos acerca o nos aleja a una definición de ser humano que aceptamos. Es esta definición de ser humano la que ha de encontrarse en el centro del programa de desarrollo tecnológico y que dé sentido a las líneas que se fomenten y a las que se rechacen.

Además, los cuatro principios básicos de la bioética (beneficiencia, no maleficiencia, autonomía y justicia)^{29,30} se ven complementados desde la perspectiva de la prudencia: sólo estableciendo controles adecuados podemos evitar los potenciales problemas que pueden aparecer tras la aplicación de tecnologías nuevas. Estos controles debilitarían el filo negativo del doble hacha de la tecnología, deteniendo su aplicación positiva pero también sus riesgos hasta que éstos se comprendan de mejor manera.

27 W. Brian Arthur, "Complexity and the Economy", *Science* 284 (5411) (1999, Apr 2): 107-109.

28 David Epstein, *Range: Why Generalists Triumph in a Specialized World*, (New York: Riverhead Books, 2019).

29 Lewis Vaughn, *Bioethics: Principles, Issues, and Cases*, (New York: Oxford University Press, 2010).

30 Alfredo Marcos, "La bioética ante las nuevas antropotecnias", *Bioethics UPdate* 2 (2) (2016): 102-114.

CONCLUSIONES

La relación de la ciencia con el mal es poliédrica y compleja. Además de escoger el mal como objeto de estudio, podemos comprender la tecnociencia como un intento de superar el mal, entendido como amenaza a la supervivencia. En su vida cotidiana, el ser humano percibe la naturaleza como un medio hostil. En sociedad, aparecen amenazas diferentes. Todas ellas, como la escasez de recursos, la violencia o la enfermedad amenazan la continuidad de nuestra existencia. Además, en todas ellas existe un elemento de incertidumbre. La ciencia puede entenderse como el esfuerzo por comprender esta amenaza, anticiparla y estructurarla. La tecnología es la respuesta a esta amenaza que aplica el conocimiento conseguido a minimizar la amenaza y sus consecuencias. Sin amenaza, el desarrollo tecnológico habría sido menor, porque no habría habido una necesidad para él.

Según algunos tecnooptimistas, el gran programa tecnocientífico estaría destinado a acabar con todas las formas de escasez que hoy nos dominan y con ellas a los males sociales. Incluso, para algunos transhumanistas, se acabarían venciendo la enfermedad y la ahora amenaza inescapable de la muerte. Es interesante notar que, desde su perspectiva, la finitud es en sí misma un mal, idea que merece una reflexión profunda en sí misma. Además, este optimismo no es compartido: la tecnología es también origen del mal, en una relación cuya complejidad va mucho más allá que el dilema del doble uso.

La tecnociencia aparece como origen de algunas estructuras de pecado. Una ilustración clara de este fenómeno es la relación entre agricultura e injusticia social. Así, debemos comprender cómo la tecnología afecta a la sociedad en su conjunto y los intensos efectos que puede tener sobre ésta, tanto positivos como negativos. Esto se añade a los casos en los que la ciencia se pone al servicio de antivalores, o en los que se oscurece la verdad para servir a intereses parciales.

Es necesario además ser conscientes en la medida de lo posible del paradigma reduccionista que subyace a la mayoría (mas no la totalidad) de los desarrollos científicos del presente. Sin perder de vista que en este mismo punto de vista reduccionista y de enfrentamiento, en palabras de Tarnas, es posible generar un nuevo contexto de apertura a otros saberes que responda a la importancia que se está aprendiendo a dar al diálogo y la interdisciplinariedad en los años recientes. Así, comprender mejor las relaciones entre ciencia y mal puede ayudarnos a construir un programa tecnocientífico humanizador que nos acerque mejor a nuestros objetivos como sociedad.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Arthur, W. Brian. "Complexity and the Economy". *Science* 284 (5411) (1999, Apr 2): 107-109.
- Bar-Tal, Daniel. *Prosocial Behavior: Theory and Research*. Washinton and London: Hemisphere Publishing Corporation, 1976.
- Bertalanffy, Ludwig Von. *General System Theory: Foundations, Development, Applications*. Braziller: New York, 1968.
- Collins, Harry M. y Trevor Pinch. *The Golem: What You Should Know about Science*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- Diamandis, Peter H. y Steven Kotler. *Abundance: The Future is Better than You Think*. New York: Free Press, 2014.
- Dracup, Kathleen, Debra K. Moser, Mickey Eisenberg, Hendrika Meischke, Angelo A. Alonzo y Allan Braslow. "Causes of Delay in Seeking Treatment for Heart Attack Symptoms". *Social Science and Medicine* 40(3) (1995): 379-392.
- Eisenberg, Nancey y Paul A. Miller. "The Relation of Empathy to Prosocial and Related Behaviors". *Psychological Bulletin* 101(1) (1987): 91-119.
- Encinas Guzmán, Maria del Rosario, "¿Problemas ambientales o problemas antropológicos?". *Cauriensia* 5 (2010): 155-183.
- Epstein, David. *Range: Why Generalists Triumph in a Specialized World*. New York: Riverhead Books, 2019.
- Francesco, *Laudato si'*. Milano: Edizioni Piemme, 2015.
- Gendron, Bernard. *Technology and the Human Condition*. New York: St. Martins, 1977.
- Han, Byung-chul. *La sociedad del cansancio*. Barcelona: Herder, 2012.
- International Medical Students Federation. *Ethnicity and Health* (2018). <https://ifmsa.org/wp-content/uploads/2021/02/IFMSA-policy-document-on-Ethnicity-and-Health-AM18.pdf>
- Lumbreras, Sara. *Respuestas al transhumanismo. Cuerpo, autenticidad y sentido*. Madrid, Digital Reasons, 2020.
- Marcos, Alfredo. "La bioética ante las nuevas antropotecnias". *Bioethics UPdate* 2(2) (2016): 102-114.
- Mill, John Stuart. "Utilitarianism". En *Seven Masterpieces of Philosophy*. New York: Routledge, 2016.
- Miller, Melanie J., Yu Dong, Kate Pechenkina, Wenquan Fan y Siân E. Halcrow. "Raising Girls and Boys in Early China: Stable Isotope Data Reveal Sex Differences in Weaning and Childhood Diets During the Eastern Zhou Era". *American Journal Physical Anthropology* 172(4) (2020): 567-85.
- Miller Paul A. y Nancy Eisenberg. "The Relation of Empathy to Aggressive and Externalizing/Antisocial Behaviour". *Psychological Bulletin* 103 (3) (1988): 324-344.
- Ortega y Gasset, José. *La rebelión de las masas*. (Madrid: Revista de Occidente, 1956).

- Padilla-Walker, Laura M. y Gustavo Carlo. *The Study of Prosocial Behaviour. Prosocial Development: A Multidimensional Approach*. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- Pustovit, Svitlana V. Erin D. Williams. "Philosophical Aspects of Dual Use Technologies". *Science and Engineering Ethics*, 16(1) (2010): 17-31.
- Roland, Alex. *War and Technology: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- Sánchez Meca, Diego. *Historia de La filosofía antigua y medieval*. Madrid: Dykinson, 2013.
- Stein, Ruediger. *Accumulation of Organic Carbon in Marine Sediments: Results from the Deep Sea Drilling Project/Ocean drilling program (DSDP/ODP)*. Springer-Verlag, 1991.
- Tarnas, Richard. *The Passion of the Western Mind: Understanding the Ideas that Have Shaped Our World View*. London: Pimlico, 1996.
- Teugels, Lieve M., *Aggadat Bereshit: Translated from the Hebrew with an Introduction and Notes*. Leiden – Boston – Köln: Brill, 2001.
- Van Creveld, Martin. *Technology and War: From 2000 BC to the Present*. New York: The Fortress Press, 1989.
- Vaughn, Lewis. *Bioethics: Principles, Issues, and Cases*. New York: Oxford University Press, 2010.
- Weisse, Carol S., Paul C. Sorum, Kafi N. Sanders y Beth L. Syat. "Do Gender and Race Affect Decisions about Pain Management?". *Journal of General Internal Medicine* 16(4) (2001): 211-217.
- Zachos, James, Mark Pagani, Lisa Sloan, Ellen Thomas y Katharina Billups. "Trends, Rhythms, and Aberrations in Global Climate 65 ma to Present". *Science* 292 (5517) (2001): 686-693.

Sara Lumbreras Sancho
 (Instituto de Investigación Tecnológica, ICAI
 Universidad Pontificia Comillas
 C/ Santa Cruz de Marcenado, 26
 28015, Madrid (España)
<https://orcid.org/0000-0002-5506-9027>



Doi: <https://doi.org/10.17398/2340-4256.18.693>

LA ECOÉTICA FRENTE AL MAL DEL ECOCIDIO

ENVIRONMENTAL ETHICS FACING THE EVIL OF ECOCIDE

JAIME TATAY

Universidad Pontificia Comillas

Recibido: 04/03/2022

Aceptado: 22/06/2022

RESUMEN

Este artículo analiza el modo como las diversas corrientes de ética ecológica, o ecoética, han conceptualizado la degradación medioambiental y la pérdida de biodiversidad, afirmando que su expresión más dramática —el ecocidio— es un mal. En diálogo con la ecoética teológica, plantea —frente al peligro del monismo moral que a menudo permea el debate ético de la sostenibilidad— la conveniencia de adoptar una visión pluralista en la que los diversos modos de razonamiento ético confluyan para denunciar el mal del ecocidio.

Palabras clave: extinción, ecocidio, ecoética, mal, ciencia y religión, Laudato si'.

ABSTRACT

This article analyzes the way in which the various currents of ecological ethics, or ecoethics, have conceptualized environmental degradation and biodiversity loss and affirms that their most dramatic expression —ecocide— is an evil. In dialogue with theological ecoethics, I argue —in the face of the danger of moral monism that often permeates

the ethical debate on sustainability— the desirability of adopting a pluralistic vision in which the various modes of ethical reasoning converge to denounce the evil of ecocide.

Keywords: extinction, ecocide, environmental ethics, evil, science and religion, Laudato si'.

I. INTRODUCCIÓN

La extinción biológica es un fenómeno natural. La naturaleza es “un vasto cementerio con cientos de especies desechadas por cada una o dos que sobreviven. Cuatro mil millones de especies se han extinguido; quedan cinco millones”¹. De hecho, más del 99% de las especies que aparecieron a lo largo de la dilatada historia biológica del planeta ya no existe. Las extinciones no se producen de forma estable y continua; al contrario, se estima que, a lo largo de los últimos 4.000 millones de años, desde que la vida apareció, el planeta ha atravesado cinco periodos de extinciones masivas. Muchos de los detalles de estos eventos siguen siendo objeto de debate y no se puede identificar una causa única ni un conjunto exclusivo de factores climáticos o medioambientales que detonaran los diversos procesos de extinción masiva; aunque todos están asociados a periodos de variaciones climáticas significativas².

Los estudios más recientes muestran una pérdida de biodiversidad excepcionalmente rápida en los últimos dos siglos. Hay evidencias incontrovertibles de que las recientes tasas de extinción no tienen precedentes en la historia de la humanidad y son altamente inusuales en la historia de la biosfera. Todo indica que ya está en marcha la denominada “sexta extinción masiva”³. Ante esta situación, se han propuesto posibles soluciones, como la descarbonización rápida del sistema energético o diversos mecanismos de protección de los ecosistemas más representativos y biodiversos del planeta, incluyendo la propuesta de preservar la mitad de la superficie terrestre y marina⁴.

1 Holmes Rolston, *Environmental Ethics: Duties and Values in the Natural World* (Philadelphia: Temple University Press, 1988), 218.

2 Richard J. Twitchett, “The Palaeoclimatology, Palaeoecology and Palaeoenvironmental Analysis of Mass Extinction Events”, *Palaeogeography, Palaeoclimatology, Palaeoecology* 232 (2006): 190–213.

3 Gerardo Ceballos et al., “Accelerated Modern Human-Induced Species Losses: Entering the Sixth Mass Extinction”, *Science Advances* 1, 5 (2015): 1-5.

4 Edward O. Wilson, *Half Earth: Our Planet's Fight for Life* (New York: Liveright Publishing, 2017).

La extinción biológica a gran escala es, en síntesis, un proceso “natural” —debido a las mutaciones climáticas y a diversos fenómenos fortuitos como las erupciones volcánicas, la actividad del sol, la oscilación del eje de rotación de la tierra o el impacto de meteoritos—, pero hoy es también la consecuencia no deseada o deliberada de la acción de una especie: *Homo sapiens*. En este caso, el de la destrucción intencional y sistemática del medioambiente por parte del ser humano, ha emergido en los últimos años un nuevo concepto, el “ecocidio”⁵. Aunque no existe una definición unívoca, el ecocidio se refiere a la destrucción masiva y sistemática del medio ambiente, incluyendo la contaminación del aire, agua y suelo, la deforestación, la pérdida de biodiversidad, y otras formas de daño ambiental a gran escala. Se trata de un término que se utiliza para describir daños medioambientales graves y generalizados que tienen consecuencias negativas para la vida humana, la fauna, la flora, y el planeta en general. Actualmente, sin embargo, no existe una legislación ni mecanismos sancionadores que regulen todos los aspectos del derecho penal medioambiental. En consecuencia, ante muchos procesos de degradación ecológica no disponemos de instrumentos jurídicos que regulen disposiciones penales específicas en relación con el ecocidio. Ahora bien, Polly Higgins et al. han rastreado en diversas fuentes documentales el origen de este neologismo —desde los debates sobre el concepto de genocidio hasta el modo como los funcionarios de las Naciones Unidas han tratado de definir los delitos contra el medio ambiente— concluyendo que dicha propuesta está cerca de ser aceptada y promulgada⁶.

Ante la incuestionable evidencia de la sexta extinción masiva desencadenada en el antropoceno, y en consonancia con el desarrollo que este debate está teniendo en las últimas décadas en el ámbito científico, político y jurídico, el filósofo ambiental norteamericano Philip Cafaro ha planteado varias preguntas relevantes para la ética ambiental contemporánea y la reflexión filosófica en general: “¿Cuál es el significado de la sexta extinción masiva? ¿Cómo debemos pensar sobre ella? ¿Qué deberíamos hacer al respecto? ¿Qué nos dice sobre la humanidad y su papel en el mundo?”⁷. En opinión de Cafaro, hay al menos tres

5 El término ecocidio fue acuñado en 1970 por el fisiólogo vegetal y bioético Arthur W. Galston durante la Conferencia sobre Guerra y Responsabilidad Nacional, definiendo el ecocidio como “el daño y la destrucción masiva de ecosistemas”. Las investigaciones de Galston fueron posteriormente usadas por el ejército americano durante la guerra de Vietnam por medio del defoliante tóxico conocido como “agente naranja”: Arthur W. Galston, “Science and Social Responsibility: A Case History”, *Annals of the New York Academy of Sciences* 196 (1972): 223–35.

6 Polly Higgins, Damien Short, Nigel South, “Protecting the Planet: A Proposal for a Law of Ecocide”, *Crime, Law and Social Change* 59 (2013): 251–266.

7 Philip Cafaro, “Three Ways to Think about the Sixth Mass Extinction”, *Biological Conservation* 192 (2015): 387. Traducción mía.

modos complementarios de plantear estas cuestiones: 1. como una pérdida de recursos importantes (un error); 2. como un genocidio entre especies (un crimen); 3. como una prueba de que el comportamiento de la humanidad es destructivo para la biosfera (un hecho inevitable). Cualquiera de los tres modos de plantear el ecocidio es susceptible de considerarlo como un mal.

La sistematización propuesta por Cafaro establece, de forma directa o indirecta, un diálogo con las principales corrientes de la ética ambiental contemporánea —consecuencialistas, deontológicas, de las virtudes y ecocéntricas—. En este artículo recorreré el modo como estas diversas corrientes de pensamiento ecológico conceptualizan la pérdida de biodiversidad con el fin de argumentar que su expresión más dramática —el ecocidio— es un mal sistémico.

Finalmente, en diálogo con la reflexión ecoteológica contemporánea de cuño cristiano, tal y como ha quedado reflejado en la encíclica *Laudato si'*⁸, planteo —frente al peligro de monismo moral de tipo utilitarista que a menudo permea el debate de la sostenibilidad— la conveniencia de adoptar una visión pluralista adaptada a las diversas escalas en las que puede plantearse la extinción biológica y en la que los principales tipos de razonamiento ético confluyen en aspectos esenciales con la argumentación moral ecoteológica para denunciar el mal del ecocidio. Ahora bien, antes de plantear la posibilidad de una convergencia ética entre las diversas tradiciones morales en el rechazo del ecocidio, conviene dialogar con un autor representativo de cada una de estas corrientes.

II. LA ÉTICA AMBIENTAL ANTE EL ECOCIDIO

En un artículo seminal publicado en 1973, el filósofo Richard Routley planteó, en un ejercicio imaginativo, una situación ficticia que se ha convertido con el paso del tiempo en un lugar común de la ética ecológica o ecoética: el caso del “último hombre”⁹. Según Routley, si hubiese un último hombre (o persona) que sobreviviese a un colapso civilizatorio y se dedicase a eliminar, en la medida de sus posibilidades, todo ser vivo, animal o vegetal (incluso sin provocar dolor), ese acto sería permisible según lo que denominó “el chauvinismo básico” o la visión ética tradicional. Sin embargo, para el filósofo, según la nueva ética que precisamos, lo que esa persona realiza —un ecocidio— estaría mal.

8 Francisco, Carta encíclica *Laudato si'*. Sobre el cuidado de la casa común (Roma: Librería Editrice Vaticana, 2015).

9 Richard Routley, “Is There a Need for a New, an Environmental Ethic?” (Varna, Bulgaria: Proceedings of the 11th World Congress of Philosophy, 1973), 205-210.

Tras la publicación del artículo de Routley, la reflexión ecoética ha experimentado un desarrollo enorme, creciendo en las últimas cinco décadas el número de publicaciones, seminarios y congresos donde se abordan los diversos y complejos retos de la sostenibilidad. A continuación, dadas las limitaciones de espacio que este tipo de publicación implica, mencionaremos tan solo algunos de los autores más significativos de esta potente corriente cultural contemporánea con el fin de esbozar una respuesta moral ante el ecocidio que conjugue los elementos más valiosos de las diversas tradiciones éticas.

1. ÉTICAS CONSECUENCIALISTAS

Si tomamos como referencia a uno de los filósofos neo-utilitaristas contemporáneos que más atención ha prestado al debate ecológico, Peter Singer, comprobamos que su razonamiento ético hace del respeto a la vida, principalmente animal, una cuestión central. Las categorías del bien y del mal están en función del concepto de utilidad —al igual que sucede en la mayoría de las éticas consecuencialistas—, también en relación con la destrucción de la vida. Por ello, el rechazo del daño y la muerte de otros seres vivos se fundamenta, más bien, en un cálculo de utilidad basado en la capacidad de sentir placer y sufrir —una capacidad que denomina *sintiencia*— de algunos organismos, principalmente animales superiores con un sistema nervioso desarrollado similar al humano. La maximización de la utilidad, en el caso del planteamiento de Singer en su obra pionera *Animal Liberation*, puede interpretarse en el contexto de esta reflexión como una reducción del sufrimiento global —tanto de los seres humanos como de los animales—, sin necesidad de entrar en el debate sobre la bondad de las acciones que conducen a ese fin¹⁰.

Aunque la propuesta de Singer implica —en continuidad con Jeremy Bentham, Arthur Schopenhauer o Albert Schweitzer— una expansión ética que amplía el horizonte clásico de la ética occidental, su planteamiento, sin embargo, no es capaz de justificar la defensa de la vida más allá de los animales, es decir de aquellas formas de vida sintientes con un sistema nervioso desarrollado similar al humano. Esta es la crítica que, por ejemplo, hace Holmes Rolston al planteamiento de Singer, demandando una ampliación de tipo ecocéntrico o ecosistémico¹¹.

Un razonamiento análogo, de tipo consecuencialista, es el que permea el

10 Peter Singer, *Animal Liberation: A New Ethics for Our Treatment of Animals* (New York: Harper Collins, 2002).

11 Holmes Rolston, "Respect for Life: Counting what Singer Finds of no Account", en *Singer and His Critics*, ed. por Dale Jamieson (Oxford, UK: Blackwell Publishers, 1999), 247-268.

discurso y los documentos de los organismos internacionales y de la economía ecológica, que ven en la biodiversidad un valioso “servicio ecosistémico” que conviene preservar debido a su contribución al bienestar humano, presente y futuro, evitando también así entrar en una argumentación sobre la bondad o la maldad de la desaparición de otras formas de vida. El ecocidio, en este sentido, sería un error de cálculo, una incapacidad para percibir el valor (instrumental) actual y potencial de las diversas especies que conforman un ecosistema. Por ejemplo, la extinción de una planta significaría, desde este punto de vista, la desaparición de un principio activo con potenciales aplicaciones terapéuticas para el ser humano; o la destrucción de los recursos naturales sería considerada como un multiplicador de riesgos o una amenaza potencial para la estabilidad y el bienestar de la sociedad. Valga como referencia de este tipo de razonamiento un texto fundacional en el derecho ambiental internacional, la *Declaración de la Conferencia de Naciones Unidas para el medio humano* de Estocolmo¹². En su artículo 3º afirma:

“A nuestro alrededor vemos multiplicarse las pruebas del daño causado por el hombre en muchas regiones de la Tierra: niveles peligrosos de contaminación del agua, el aire, la tierra y los seres vivos; grandes trastornos del equilibrio ecológico de la biosfera; destrucción y agotamiento de recursos insustituibles y graves deficiencias, nocivas para la salud física, mental y social del hombre”.

Y en su principio 2º, caracterizando la naturaleza como un conjunto de “recursos naturales”, afirma:

“Los recursos naturales de la Tierra, incluidos el aire, el agua, la tierra, la flora y la fauna y especialmente muestras representativas de los ecosistemas naturales, deben preservarse en beneficio de las generaciones presentes y futuras mediante una cuidadosa planificación u ordenación, según convenga”.

En diálogo crítico con el razonamiento ecoético utilitarista, otros autores han tratado de justificar la defensa de las diversas formas de vida —no sólo la humana— partiendo de planteamientos de tipo deontológico.

2. ÉTICAS DEONTOLÓGICAS

Holmes Rolston, otro de los pioneros de la ética ambiental, señaló en su ensayo *Environmental Ethics: Duties and values in the Natural World* (1988), que

12 Organización de Naciones Unidas. Declaración de la Conferencia de Naciones Unidas para el medio humano (Estocolmo: ONU, 1972).

“lo que sobrevive nunca son meros individuos o especies, sino el sistema que los contiene, un sistema dinámico que adquiere forma de historia”¹³. El valor de cada individuo debe ser enmarcado no solo en el de la población y la especie de la que forma parte, sino en una unidad mayor, el ecosistema. Para Rolston, referente de la ecoética de corte kantiano o deontológico, la naturaleza posee un valor en sí misma, independientemente de su uso instrumental por parte del ser humano. Toda forma de vida vehicula unos valores que estamos llamados a descubrir y respetar, en un marco orgánico, sin por ello tener que absolutizarlos:

“El valor intrínseco existe integrado en el valor instrumental. Ningún organismo es un mero instrumento, pues cada uno tiene su valor intrínseco integral. Pero cada uno también puede ser sacrificado en nombre de otro curso de vida; entonces su valor intrínseco se derrumba, se convierte en extrínseco, y es en parte transportado instrumentalmente a otro organismo”¹⁴.

El caso de la depredación y el parasitismo sería un ejemplo que permite visualizar el modo como Rolston conceptualiza esta transferencia de valores entre organismos en el mundo natural, un mundo en el que el ser humano se encuentra inserto y del cual depende para su supervivencia. Los ejemplos del herbivorismo y la depredación muestran también cómo el valor, que toda forma de vida posee en sí misma, se difumina para convertirse en un valor transferido al conjunto, en un *valor sistémico*. Un tipo de valor que se filtra o “permea” en el ecosistema haciendo imposible identificar al individuo como única sede de valor, transformando así al ecosistema en la unidad óptima de análisis (eco)ético. El ecocidio y la drástica disminución de la biodiversidad que acarrea sería, desde el punto de vista de Rolston, una pérdida significativa de valor sistémico. Una destrucción intencional de valor que podría interpretarse como *mal (eco)sistémico*, un mal “en sí mismo” capaz de destruir la riqueza y diversidad —el valor— que posee “en sí mismo” el ecosistema.

Paul W. Taylor, quien también adopta un planteamiento deontológico biocéntrico similar al de Rolston, había argumentado poco antes en otra obra de referencia, *Respect for Nature: A Theory of Environmental Ethics*¹⁵, que conviene distinguir entre “agentes morales” (seres humanos) y “sujetos morales” (el resto de las formas de vida) para salvaguardar la ética tanto del riesgo de un antropocentrismo ingenuo como de una especie de “igualación biosférica” y así poder reconocer la simetría estructural que existe entre la ética clásica y la nueva

13 Rolston, *Environmental Ethics*..., 219.

14 Rolston, *Environmental Ethics*..., 222.

15 Paul W. Taylor, *Respect for Nature: A Theory of Environmental Ethics* (Princeton: Princeton University Press, 1986).

ética ecológica que precisamos. El punto de partida de su ética ambiental implica la adopción de una cosmovisión y una antropología “biocéntrica”, el reconocimiento de que “nuestra propia existencia depende de la salud y la integridad del sistema biológico de la naturaleza”¹⁶. De esta cosmovisión, análoga a la aceptación del valor inalienable y la similitud de todo ser humano en las éticas tradicionales, emana la actitud ética fundamental —el *respeto*— que se expresa en un sistema de normas y reglas que regulan la relación entre los sujetos —y no solo los agentes— morales. El mal de la destrucción indiscriminada de la vida, el ecocidio, emanaría según este planteamiento de una comprensión distorsionada del lugar del ser humano en el cosmos y de su profunda interrelación con el conjunto de la naturaleza. Una distorsión que ha conducido al mal de la falta de respeto hacia la naturaleza.

Junto a estas dos influyentes tradiciones éticas conviene mencionar una tercera, la ética de las virtudes, que hunde sus raíces en los orígenes de la filosofía occidental realizando una contribución significativa al debate que nos concierne.

3. ÉTICAS DE LAS VIRTUDES

En la Suma Teológica (ST), Tomás de Aquino se plantea: ¿Es ilícito matar a cualquier ser viviente? (ST II-IIae, q.64, a.1). Su respuesta, en sintonía con Aristóteles, es que “si el hombre usa de las plantas en provecho de los animales, y usa de los animales en su propia utilidad, no realiza nada ilícito”. Esta convicción está basada, en el caso de Tomás, no sólo en la opinión del “Filósofo” (Aristóteles), sino también en un principio teológico, de raigambre bíblica, que expone en otra parte de la ST: “no importa lo que el hombre haga con los animales brutos, ya que todos están sometidos a su potestad por Dios” (ST, I-IIae, q.102, a.6). Ahora bien, aunque Aristóteles y Tomás articulen una ética antropocéntrica en la que parece que el resto de los seres vivos —incluso los animales superiores— no entran en el radio de consideración moral, sino que se convierten en objetos que pueden ser usados instrumentalmente para beneficio humano, conviene recordar que estos pensadores no eran conscientes de la posibilidad de un ecocidio ni de los efectos de la extinción biológica a gran escala. Conviene señalar también que, a pesar de la legitimación del sacrificio de plantas y animales, el causar sufrimiento gratuito a otras formas de vida no es algo que el planteamiento clásico de la ética de las virtudes apoye. Al contrario, la práctica recurrente de la maldad y la violencia —de cualquier tipo, también hacia los

16 Taylor, *Respect for Nature...*, 44.

animales— es un vicio que se transforma en hábito, en un rasgo del carácter que termina haciendo al ser humano violento y cruel, conduciendo a la crueldad hacia otros seres humanos.

Algunos filósofos contemporáneos han tratado de rescatar la tradición aristotélico-tomista de las virtudes, poniéndola en diálogo con la nueva preocupación ética por el medioambiente y haciendo de las “virtudes ecológicas” del cuidado, la compasión y el respeto de la naturaleza un aspecto central en la formación del carácter¹⁷. Louke Van Wensveen, por ejemplo, realizó un estudio exhaustivo donde identificó hasta 189 virtudes y 174 vicios que caracterizan la visión y la praxis de las personas comprometidas con el “florecimiento ecológico”. Si bien la destrucción de la naturaleza puede considerarse como un mal en sí mismo, la raíz de este problema se encuentra en la naturaleza del carácter humano; un carácter configurado mediante la adquisición de hábitos perniciosos o vicios: “las raíces del vicio son la imperfección y la ruptura. El vicio tiene un origen más trágico que maligno. Tratar con él no es cuestión de imponer un antídoto, sino de abordar compasivamente las causas de la tragedia humana”¹⁸. Abordar el mal del ecocidio, por tanto, pasa por trabajar la propia condición humana, la configuración de su carácter, y las causas profundas de su desorden. En una formulación más positiva, Ronald L. Sandler ha afirmado respecto de la importancia de respetar la naturaleza que “las disposiciones que favorecen la preservación de las especies y la biodiversidad son virtudes en la medida en que favorecen el florecimiento tanto de los seres humanos como de los no humanos”¹⁹.

Por último, junto a las tres grandes tradiciones éticas occidentales, conviene señalar una cuarta, de más reciente cuño: la ética ecocéntrica que emerge a mediados del pasado siglo proponiendo una visión más holística e interdependiente de las acciones humanas y de la evaluación ética de las mismas.

4. ÉTICAS ECOCÉNTRICAS

Por último, resulta imprescindible mencionar la influyente figura de Aldo Leopold, considerado uno de los pioneros de la ética medioambiental. En su

17 Ver para esta cuestión: Louke Van Wensveen, *Dirty Virtues: The Emergence of Ecological Virtue Ethics* (London: Rowman & Littlefield, 1999); Alasdair MacIntyre, *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues* (Chicago: Open Court, 1999); Philip Cafaro, “Thoreau, Leopold, and Carson: Toward an Environmental Virtue Ethic”, *Environmental Ethics* 23, 1 (2001): 3-17; Ronald L. Sandler, *Character and Environment: A Virtue-Oriented Approach to Environmental Ethics* (New York: Columbia University Press, 2007).

18 Wensveen, *Dirty Virtues...*, 27.

19 Sandler, *Character and Environment...*, 80.

ensayo seminal de 1949, *A Sand County Almanac*, Leopold esboza su conocida “ética de la tierra”, una visión moral de la relación del ser humano con la naturaleza, aquella que “simplemente amplía los límites de la comunidad para incluir los suelos, las aguas, las plantas y los animales, o colectivamente: la tierra”²⁰. Esta ampliación conlleva, inevitablemente, “una extensión de la conciencia social, de las personas a la tierra”²¹. En un pasaje del ensayo, hace referencia a las implicaciones que la desaparición de una especie tiene en un ecosistema:

“Es fácil decir que la pérdida está toda en nuestra mente, pero ¿hay algún ecologista sobrio que esté de acuerdo? Sabe muy bien que se ha producido una muerte ecológica, cuyo significado es inexpressable en términos de la ciencia contemporánea”²².

Todas las formas de vida, la realidad orgánica, e incluso la inorgánica —el suelo, el agua, el aire—, deberían incluirse en el horizonte de consideración moral, porque el modo como nos relacionamos con ellas tiene implicaciones éticas. La inclusión de las realidades inorgánicas como elementos de consideración moral es el principal rasgo que distingue el planteamiento ecocéntrico de los planteamientos biocéntricos —ya sea de radio limitado, como el de Singer, o de amplio espectro, como el de Taylor—. Este planteamiento, del que Rolston es heredero, ciertamente implica valorar y respetar la biodiversidad, pero también el conjunto del ecosistema (la tierra), previniendo la “muerte ecológica” del conjunto.

Su máxima ética, tantas veces invocada, señala: “Una cosa es correcta cuando tiende a preservar la integridad, la estabilidad y la belleza de la comunidad biótica. Es incorrecta cuando tiende a lo contrario”²³. La destrucción intencional de la vida —la muerte ecológica o ecocidio— es, a juicio de Leopold, “incorrecta” y nos obliga tanto a considerar la integridad y el respeto como categorías éticas fundamentales como a replantear el papel del ser humano en el conjunto de la biosfera:

“En resumen, una ética de la tierra cambia el papel del *Homo sapiens*, que pasa de ser conquistador de la comunidad de la tierra a ser un simple miembro y ciudadano de la misma. Implica el respeto a sus semejantes, y también el respeto a la comunidad como tal”²⁴.

20 Aldo Leopold, *A Sand County Almanac* (New York: Oxford University Press, 1989), 204.

21 Leopold, *A Sand County Almanac*..., 209.

22 Leopold, *A Sand County Almanac*..., 128.

23 Leopold, *A Sand County Almanac*..., 225.

24 Leopold, *A Sand County Almanac*..., 204.

III. LA DIVERSIDAD DE PLANTEAMIENTOS ÉTICOS ANTE EL ECOCIDIO

Resulta evidente que los problemas asociados a la degradación medioambiental se han formulado de modos muy distintos. El reto de la pérdida de biodiversidad, o el ecocidio en un sentido más extremo y radical, a veces se presenta como una cuestión de salud pública, otras veces como un problema de gestión de los recursos naturales, y en ocasiones se hace referencia al fenómeno como una cuestión de “vida salvaje” o en referencia a los “derechos de los animales”. En otros foros, se plantea como un error cuyas consecuencias afectarán a las futuras generaciones. Los diversos marcos interpretativos de la misma cuestión indican la gran diversidad de acercamientos y la necesidad de adoptar, para poder abordarlos, un planteamiento dialogante y plural.

En este sentido, Bryan G. Norton ha afirmado que una ética medioambiental centrada en los intereses humanos (ética antropocéntrica) no difiere realmente en sus recomendaciones de una ética medioambiental que considera los intereses de los animales, el valor intrínseco de las plantas o el florecimiento de las especies y los ecosistemas en su conjunto (ética biocéntrica o ecocéntrica). Norton denomina esta posición la “hipótesis de la convergencia”²⁵.

Frente a la tentación de caer en un monismo moral —una especie de “lecho de Procusto” en el que un único modo de razonamiento ético pretende dar cuenta de la complejidad de la relación entre el ser humano y la naturaleza— la hipótesis de la convergencia busca conciliar las distintas tradiciones para establecer un fundamento moral que posibilite el compromiso personal y la acción política. En la cuestión particular analizada en este artículo, un consenso ético mínimo consistiría en considerar el ecocidio como un mal estructural que debe ser denunciado. En la confluencia de corrientes de pensamiento ecoético que señala Norton, las éticas teológicas pueden y deben sumarse al debate en torno al ecocidio porque su contribución resulta relevante y significativa en un mundo donde las creencias religiosas siguen condicionando los comportamientos morales e influyendo en las decisiones políticas de una buena parte de la sociedad. En este artículo me centraré únicamente en la tradición ética cristiana.

IV. EL DIÁLOGO ENTRE LA ECOTEOLOGÍA Y LA ECOÉTICA

La pérdida de biodiversidad es una de las cuestiones ambientales a las que más atención ha prestado Francisco en su *Carta encíclica Laudato si'*: sobre el

25 Bryan G. Norton, *Toward Unity among Environmentalists* (New York: Oxford University Press, 1991).

cuidado de la casa común (2015), el documento más autorizado de la Doctrina Social de la Iglesia sobre ecología. En *Laudato si'* (LS) se exponen tanto argumentos filosóficos como teológicos para articular una reflexión ética cristiana ante una de las crisis más acuciantes de nuestro tiempo (LS 32-42), una crisis que es mucho más que un reto científico, técnico y legislativo: “la crisis ecológica es una eclosión o una manifestación externa de la crisis ética, cultural y espiritual de la modernidad” (LS 119).

Respecto al fenómeno de la extinción masiva de especies, y en consonancia con los informes científicos, Francisco constata el carácter antropogénico de este fenómeno: “La inmensa mayoría [de especies] se extinguen por razones que tienen que ver con alguna acción humana” (LS 33). Un fenómeno que, sin embargo, no es simplemente un accidente histórico o un efecto colateral, no intencionado, de la acción humana. La destrucción de la naturaleza es consecuencia de un ejercicio de la autonomía: “La libertad humana puede hacer su aporte inteligente hacia una evolución positiva, pero también puede agregar nuevos males, nuevas causas de sufrimiento y verdaderos retrocesos” (LS 79).

Esta es una cuestión de máxima relevancia debido, en primer lugar, a los daños que está ya ocasionando la destrucción de la naturaleza y las amenazas que puede acarrear para el futuro de la humanidad²⁶. Haciendo uso de una argumentación utilitarista típica de la economía ecológica y de los organismos internacionales, Francisco recuerda que estas especies “podrían significar en el futuro recursos sumamente importantes, no sólo para la alimentación, sino también para la curación de enfermedades y para múltiples servicios” (LS 32).

Ahora bien, el planteamiento utilitarista, basado en un análisis coste-beneficio, que tan a menudo permea el discurso político y los documentos oficiales de los organismos internacionales, necesita confrontarse con sus propios límites: “En el caso de la pérdida o el daño grave de algunas especies, estamos hablando de valores que exceden todo cálculo” (LS 36), advierte Francisco llamando a superar un planteamiento meramente consecuencialista. La naturaleza posee un valor que excede el uso que de él hace el ser humano, “no basta pensar en las distintas especies sólo como eventuales ‘recursos’ explotables, olvidando que tienen un valor en sí mismas” (LS 32).

Más adelante, en una afirmación que recuerda a la crítica que las éticas deontológicas y ecocéntricas hacen a Singer y a la ecoética utilitarista en general, Francisco llama a trascender el planteamiento individual, centrado en los ani-

26 Joana Araújo, Carlos Costa Gomes, António Bartolomeu Jácomo Ferreira, “A casa ‘in’ comum dos refugiados ambientais à luz da *Laudato si'*”, *Cauriensia* 11 (2016): 407-426.

males superiores o en una especie, para reivindicar el valor de “esas unidades mayores que hoy llamamos ‘ecosistemas’. No los tenemos en cuenta sólo para determinar cuál es su uso racional, sino porque poseen un valor intrínseco independiente de ese uso” (LS 140).

La articulación de argumentos éticos utilitaristas y deontológicos en LS se complementa, a su vez, con otros enraizados en la tradición de la ética de las virtudes. Por ejemplo, en sintonía con el planteamiento clásico aristotélico-tomista, Francisco recuerda que “la indiferencia o la crueldad ante las demás criaturas de este mundo siempre terminan trasladándose de algún modo al trato que damos a otros seres humanos” (LS 92). Más adelante, de un modo similar a Sandler, hará referencia también a la erosión de algunas de las (hoy consideradas) virtudes ecológicas, como modo de explicar el proceso histórico que ha conducido a la degradación de la vida sobre el planeta: “La sobriedad y la humildad no han gozado de una valoración positiva en el último siglo. Pero cuando se debilita de manera generalizada el ejercicio de alguna virtud en la vida personal y social, ello termina provocando múltiples desequilibrios, también ambientales” (LS 224). Formulado en positivo, una vida marcada por la ética de las virtudes incluye el cuidado de la naturaleza: “Vivir la vocación de ser protectores de la obra de Dios es parte esencial de una existencia virtuosa” (LS 217).

La moral cristiana, por tanto, no se adscribe a ningún tipo de monismo moral y opta por articular elementos de las principales corrientes de la ecoética contemporánea adoptando su lenguaje, pero matizando algunos aspectos. De este modo, realiza una contribución distintiva y ofrece una propuesta enraizada en argumentos de tipo estético y teológico. Este es uno de los rasgos principales de la denominada “ecología integral”²⁷. Por ejemplo, ante la pérdida de biodiversidad, Francisco recuerda que, para un creyente, esto significa que “miles de especies ya no darán gloria a Dios con su existencia ni podrán comunicarnos su propio mensaje” (LS 32). La sensibilidad estética, muy vinculada a la experiencia sacramental, también vehicula el reconocimiento del valor intrínseco de la naturaleza al que suelen referirse las éticas deontológicas: “Prestar atención a la belleza y amarla nos ayuda a salir del pragmatismo utilitarista” (LS 215). La capacidad de contemplar el conjunto de la naturaleza y percibirla como un don, así como la creencia en la bondad radical de todo lo creado, permite igualmente articular elementos de la visión biocéntrica y ecocéntrica —integrando individuos, especies y ecosistemas—: “cada organismo es bueno y admirable en sí mismo por ser una criatura de Dios, lo mismo ocurre con el conjunto armonioso de

27 Jaime Tatay, *Ecología integral. La recepción católica del reto de la sostenibilidad: 1891 (RN) – 2015 (LS)* (Madrid: BAC, 2018), 396-417.

organismos en un espacio determinado, funcionando como un sistema” (LS 140).

En síntesis, la argumentación de la ética ambiental cristiana a favor de la defensa de la vida articula en alguna medida todas las tradiciones ecoéticas contemporáneas a las que hemos hecho referencia. Sin embargo, Francisco recuerda también en un importante párrafo que la moral teológica —a diferencia de las éticas filosóficas— remite a un orden de motivaciones específicamente teológico, a la capacidad del ser humano de vincularse a una dimensión trascendente —Dios, en las tradiciones monoteístas— que le posibilita salir de su propio interés, impulsándole a ofrecer una respuesta de tipo moral ante el deterioro medioambiental:

“Siempre es posible volver a desarrollar la capacidad de salir de sí hacia el otro. Sin ella no se reconoce a las demás criaturas en su propio valor, no interesa cuidar algo para los demás, no hay capacidad de ponerse límites para evitar el sufrimiento o el deterioro de lo que nos rodea. La actitud básica de autotranscenderse, rompiendo la conciencia aislada y la autorreferencialidad, es la raíz que hace posible todo cuidado de los demás y del medio ambiente, y que hace brotar la reacción moral de considerar el impacto que provoca cada acción y cada decisión personal fuera de uno mismo” (LS 208).

Por último, para la moral cristiana, el concepto filosófico de mal se vincula a la categoría teológica de pecado, retrotrayéndose de forma narrativa al relato genesíaco como explicación última de la ruptura de la relación entre las criaturas y el Creador. Una ruptura que implica no solo la degradación de la relación “teándrica” —entre el ser humano y Dios—, sino también la “antropológica” —que deriva de forma dramática en el fratricidio— y la “cósmica” —que remite a la ruptura de la relación entre el ser humano y el conjunto de la creación expresada simbólicamente en la destrucción del diluvio—. Pecado, fratricidio y ecocidio comparten, por tanto, para las éticas teológicas monoteístas de la tradición bíblica, una historia y una raíz común:

“Los relatos de la creación en el libro del Génesis [...] sugieren que la existencia humana se basa en tres relaciones fundamentales estrechamente conectadas: la relación con Dios, con el prójimo y con la tierra. Según la Biblia, las tres relaciones vitales se han roto, no sólo externamente, sino también dentro de nosotros. Esta ruptura es el pecado” (LS 66).

CONCLUSIONES

La pérdida de biodiversidad, la degradación de los ecosistemas y el ecocidio reflejan algunos de los principales males de nuestra época, males que en muchos lugares del mundo no pueden ser separados de la pobreza y la degradación social.

Estos males son caracterizados de forma creciente como males ecosociales o socioambientales. Son consecuencia de un grave error de cálculo, fruto de una falta de reconocimiento del valor intrínseco de la realidad no humana y reflejo de una existencia que ha orillado las virtudes ecológicas del cuidado, el respeto, la humildad y la sobriedad. Males que hunden sus raíces también, para la moral bíblica, en la experiencia del pecado, en la ruptura de las tres relaciones fundantes del ser humano —con Dios, con los hermanos y con la creación—. En nuestro tiempo, tanto las éticas civiles como las teológicas están llamadas a encontrarse, dialogar, confrontar sus diferencias y alcanzar consensos de mínimos para discernir el modo de evitar el mal del ecocidio.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aquino, Santo Tomás, *Suma teológica*. Madrid: BAC, 2010.
- Araújo, Joana, Carlos Costa Gomes, António Bartolomeu Jácomo Ferreira. “A casa ‘in’ comun dos refugiados ambientais à luz da Laudato si”. *Cauriensa* 11 (2016): 407–426.
- Cafaro, Philip. “Thoreau, Leopold, and Carson: Toward an Environmental Virtue Ethic”. *Environmental Ethics* 23, 1 (2001): 3-17.
- Cafaro, Philip. “Three ways to think about the sixth mass extinction”. *Biological Conservation* 192 (2015): 387-393.
- Ceballos, Gerardo, Paul R. Ehrlich, Anthony D. Barnosky, Andrés García, Robert M. Pringle, Todd M. Palmer. “Accelerated modern human-induced species losses: Entering the sixth mass extinction”. *Science Advance* 1, 5 (2015): 1-5.
- Francisco. *Carta encíclica Laudato si’. Sobre el cuidado de la casa común*. Roma: Librería Editrice Vaticana, 2015.
- Galston, Arthur W. “Science and Social Responsibility: A Case History”. *Annals of the New York Academy of Sciences* 196 (1972): 223–35.
- Higgins, Polly, Damien Short, Nigel South. “Protecting the Planet: A Proposal for a Law of Ecocide”. *Crime, Law and Social Change* 59 (2013): 251–266.
- Leopold, Aldo. *A Sand County Almanac*. New York: Oxford University Press, 1989.
- Macintyre, Alasdair. *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*. Chicago: Open Court, 1999.
- Norton, Bryan G. *Toward Unity among Environmentalists*. New York: Oxford University Press, 1991.
- Organización de Naciones Unidas. *Declaración de la Conferencia de Naciones Unidas para el medio humano*. Estocolmo: ONU, 1972.
- Rolston, Holmes. “Respect for Life: Counting what Singer Finds of no Account”. En *Singer and His Critics*, editado por Dale Jamieson, 247-268. Oxford, UK: Blackwell Publishers, 1999.

- Rolston, Holmes. *Environmental Ethics: Duties and values in the Natural World*. Philadelphia: Temple University Press, 1988.
- Routley, Richard. "Is There a Need for a New, an Environmental Ethic?". Varna, Bulgaria: Proceedings of the 11th World Congress of Philosophy, 1973, 205-210.
- Sandler, Ronald L. *Character and Environment. A Virtue-Oriented Approach to Environmental Ethics*. New York: Columbia University Press, 2007.
- Singer, Peter. *Animal Liberation. A New Ethics for Our Treatment of Animals*. New York: Harper Collins, 2002.
- Tatay, Jaime. *Ecología integral. La recepción católica del reto de la sostenibilidad: 1891 (RN) – 2015 (LS)*. Madrid: BAC, 2018.
- Taylor, Paul W. *Respect for Nature. A Theory of Environmental Ethics*. Princeton: Princeton University Press, 1986.
- Twitchett, Richard J., "The Palaeoclimatology, Palaeoecology and Palaeoenvironmental Analysis of Mass Extinction Events". *Palaeogeography, Palaeoclimatology, Palaeoecology* 232 (2006): 190–213.
- Van Wensveen, Louke. *Dirty Virtues. The Emergence of Ecological Virtue Ethics*. London: Rowman & Littlefield, 1999.
- Wilson, Edward O. *Half Earth: Our Planet's Fight for Life*. New York: Liveright Publishing, 2017.

Jaime Tatay
 Facultad de Teología
 Universidad Pontificia Comillas
 Alberto Aguilera, 25
 28015 Madrid (España)
<https://orcid.org/0000-0002-0786-8238>

MONOGRÁFICOS

II. EDUCACIÓN Y CULTURA EN LA SOCIEDAD CONTEMPORÁNEA: TENSIONES Y DESAFÍOS



Doi: <https://doi.org/10.17398/2340-4256.18.709>

**PROPUESTAS DEL BANCO MUNDIAL PARA LA EDUCACIÓN EN
AMÉRICA LATINA: UN ANÁLISIS CRÍTICO DESDE LOS
PRINCIPIOS FILOSÓFICOS DE LA EDUCACIÓN**

***WORLD BANK PROPOSALS FOR EDUCATION IN LATIN AMERICA:
A CRITICAL ANALYSIS FROM THE PHILOSOPHICAL PRINCIPLES
OF EDUCATION***

RAQUEL FLORES BERNAL

Universidad Bernardo O'Higgins

EMIVALDO SILVA NOGUEIRA

Pontificia Universidade Católica de Goiás

GABRIEL VALDÉS-LEÓN

Universidad de Las Palmas de Gran Canaria

Universidad Bernardo O'Higgins

Recibido: 13/02/2022

Aceptado: 22/06/2022

RESUMEN

Este estudio tiene como objetivo analizar críticamente, desde los principios filosóficos de la educación, las propuestas del Banco Mundial para la educación en América Latina y el Caribe después del contexto conocido como las “décadas perdidas” en las

dictaduras y la deuda externa latinoamericana resultante de estos años. Los aspectos centrales estudiados en este artículo se refieren al contexto de las políticas educativas en América Latina y el Caribe desde la década de 1980, las nuevas propuestas sociales y educativas del Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional. Finalmente, se identifica que estas han desembocado en una transgresión sistemática a los principios filosóficos de inclusión, calidad, diversidad y democracia en la educación, por lo que se releva la necesidad de fortalecer estos aspectos en atención a los continuos desafíos educativos en el contexto político neoliberal actual.

Palabras clave: Banco Mundial, Fondo Monetario Internacional, educación, políticas educativas.

ABSTRACT

This study aims to critically analyze, from the philosophical principles of education, the proposals of the World Bank for education in Latin America and the Caribbean after the context known as the "lost decades" in the dictatorships and the Latin American foreign debt resulting from this years. The central aspects studied in this article refer to the context of educational policies in Latin America and the Caribbean since the 1980s, the new social and educational proposals of the World Bank and the International Monetary Fund. Finally, it is identified that these have led to a systematic transgression of the philosophical principles of inclusion, quality, diversity and democracy in education, for which the need to strengthen these aspects in attention to the continuous educational challenges in the political context is highlighted. current neoliberal.

Keywords: World Bank, International Monetary Fund, education, educational politics.

INTRODUCCIÓN

El presente estudio consiste en analizar críticamente las propuestas del Banco Mundial para la Educación en América Latina desde los principios filosóficos subyacentes, con el fin de ampliar y actualizar el debate educacional en un contexto histórico fragmentado en que la “guerra del neoliberalismo contra la educación superior” (Giroux, 2018) parece agigantarse y direccionar la educación a una esfera de menor influencia social.

A partir de los años ochenta, la llamada “década perdida” (Brieger, 2002, p. 341), a causa de las dictaduras y la elevada deuda externa en América Latina, determinó que el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional definieran y exigieran el compromiso del pago de la misma. Los estados endeudados adoptaron una serie de medidas al interior de cada país: en primer lugar, el pago del endeudamiento externo y, en segundo lugar, la reducción del desequilibrio fiscal, para recién después focalizarse en políticas de Estado. Es así como el Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial se convierten en organismos de orientación y control de las políticas internas de los países, con alta influencia en las legislaciones locales, por lo que resulta relevante cuestionarse sobre los principios filosóficos que subyacen a las decisiones de estos organismos.

El Banco Mundial ha sido responsable e impulsor, en los últimos 20 años, de la instauración de la política neoliberal a través de las reformas estatales en el ámbito de los gobiernos, así como de la implantación de las reglas de competitividad en las negociaciones globalizada del intercambio económico transnacional.

En esta década (los 80’) son definidas las reformas para jibarizar los Estados, y las inversiones del Banco Mundial en los países de América Latina están orientadas al ajuste y la reforma del sector público. Esto conlleva una serie de principios rectores, presentados en el Consenso de Washington¹ (del Banco Mundial) de fines de los 80’. Estos principios son: reducción del gasto público; apertura comercial a través de la reducción de las tarifas de importación; reformulación de las normas que restringen el ingreso de capital extranjero; desregulación de los mercados domésticos por la eliminación de los instrumentos de intervención del Estado, como el control de precios, la privatización de las empresas y los servicios públicos.

Por lo tanto, la hipótesis central que guía nuestras reflexiones es que todas estas medidas entre el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional transgreden los principios filosóficos de inclusión, equidad y calidad (Morales-Gómez et al., 2019), pues, si bien apuntan a colocar a los países en el camino de un desarrollo sustentable, la deuda externa, lejos de disminuir, se incrementó año tras año, y el deterioro social fue cada vez mayor.

1 Rangel y Garmendia (2012, p. 46) registran que “la agenda del Consenso de Washington fue desarrollada en lo profundo de la crisis de la deuda y propugnaba tipos de cambio competitivos para promover un incentivo para el crecimiento de las exportaciones, liberalización de importaciones, la generación de ahorros domésticos adecuados para financiar la inversión (principalmente ajustando la política fiscal), y por recortar el hinchado papel del Estado para permitirle concentrarse en la provisión de servicios públicos básicos y un marco para la actividad económica”.

PRINCIPIOS FILOSÓFICOS DE LA EDUCACIÓN

Los principios filosóficos de la educación serán entendidos, para nuestros fines, como un elemento clave dentro de una propuesta más amplia y abarcadora: los fundamentos filosóficos de la educación. En efecto, la literatura especializada suele definir estos fundamentos de una manera holística e integral, que involucra aspectos biopsicosociales, contextuales, teórico-prácticos y axiológicos, entre otros (Ramos Serpa, 2005; Morales-Gómez et al., 2019; Carmona, 2022).

Si bien existe consenso en el carácter complejo de los fundamentos de la educación, las grandes diferencias se encuentran en el énfasis que los investigadores le entregan a uno u otro aspecto: mientras autores como Caiza (2016) enfatiza en el carácter práctico-funcional de estos pilares, en tanto directrices que propician el desarrollo del país (p.110), Ramos Serpa (2005) releva la contribución de estos en el proceso pedagógico: “el análisis filosófico de la educación, y en particular del proceso de enseñanza-aprendizaje que allí tiene lugar, ofrece un conjunto de instrumentos teórico-prácticos que permiten desenvolver la actividad educacional de un modo más consciente, óptimo, eficiente, eficaz y pertinente” (Ramos Serpa, 2005, p.2).

Ahora bien, el presente trabajo toma la propuesta de Morales-Gómez et al. (2019) debido a que recoge este carácter abarcador de los principios educativos y, además, ofrece una síntesis que surge desde una revisión documental que, dada su completitud y sistematicidad, nos servirá como grilla de análisis de las propuestas del Banco Mundial (ver Tabla I). Los autores señalan que son siete los elementos fundamentales que debiesen sostener un modelo educativo, a saber, principios, fines, criterios, premisas, valores, conceptos y contextos, de los cuales hemos optado por el primero debido a que es el ámbito que permite un análisis más profundo y enriquecedor al revisar las políticas educativas de las últimas décadas en América Latina.

Principios	Descripciones
Principio de Autonomía	Pensar, actuar y valerse por sí mismo, tomando en cuenta a los demás.
Principio de Calidad	Mejoramiento continuo e innovación
Principio de Convivencia	Tolerar, comprender y valorar a los demás como son, a fin de construir y mantener una cultura de paz.
Principio de Democracia	Respeto a los derechos humanos y solidaridad internacional, en la independencia y la justicia, en beneficio de todo el pueblo.
Principio de Desarrollo	Desarrollo de las capacidades humanas hasta el límite de las aptitudes y talentos.
Principio de Diversidad	Respeto a las particularidades de cada cultura y a las diferencias individuales.
Principio de Equidad	Aseguramiento de la igualdad, respetando las diferencias, en cuanto al acceso, permanencia y buenos resultados en el sistema educativo para todos.
Principio de Equilibrio	Fortalecer la conciencia de la nacionalidad y de la soberanía, promoviendo al mismo tiempo el conocimiento y la valoración de la pluralidad cultural.
Principio de Gratuidad	Financiamiento de todo el sistema educativo hasta el tercer nivel por parte del Estado.
Principio de Identidad	Conjunto de valores, símbolos, tradiciones, creencias y pautas de comportamiento compartidos por una o varias culturas en todas sus manifestaciones.
Principio de Inclusión	Educación y oportunidades para todos, sin ningún tipo de discriminación.
Principio de Libertad	Independencia para opinar y decidir sobre diversas ideas o doctrinas (religiosas, filosóficas, morales, políticas, económicas).
Principio de Laicidad	Educación pública basada en el respeto e independencia frente a religiones, cultos y doctrinas, evitando la imposición de cualquiera de ellos y garantizando la libertad de conciencia de los miembros de la comunidad educativa.

Tabla I: Principios filosóficos para un modelo educativo. Fuente: Morales Gómez et al. 2019, p. 120

De esta manera, y sobre la base del modelo de análisis señalado, realizaremos una revisión de las propuestas que el Banco Mundial ha realizado para la educación en América Latina e iremos señalando qué principio se han transgredido, con el fin de realizar un comentario final orientado hacia la identificación de desafíos que permitan fortalecer la educación en América Latina.

CONTEXTO DE LAS POLÍTICAS EDUCATIVAS EN AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE (ALC)

Durante el periodo en cuestión, el Banco Mundial comenzó a operar en áreas antes reservadas a organismos de la comunidad internacional, tales como la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, La Ciencia y la Cultura (UNESCO), el Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia (UNICEF), e incluso la Oficina Internacional del Trabajo (OIT).

Por otro lado, el recorte financiero de organismos de perfil más progresistas, como la UNESCO de los años 60', conllevó un mayor intervencionismo en la política educativa, en gran medida a través de las reformas de los Estados. Es así como el Banco Mundial va convirtiendo a la educación de ALC, de forma sostenida y sistemática, en un instrumento para la aplicación de las reglas de mercado (principio de autonomía). Según esta concepción, el sistema educativo debe funcionar como elemento diferenciador y selector de los individuos "más capaces", porque ellos son de naturaleza desigual. La consigna del éxito, para individuos, sectores sociales y países, no es la cooperación o la solidaridad, sino triunfar en la competencia con los demás (principio de equidad). Ser competitivos significa estar en capacidad de pasar las pruebas que plantea el mercado, respondiendo rápida y eficientemente a sus cambios. El análisis económico se ha convertido en la metodología central para el diseño de políticas educativas, y con esto se busca institucionalizar los valores del mercado capitalista en la esfera de la cultura, como el individualismo y la competitividad (principio de convivencia). Ricardo Motta (1995, p. 12), ex gerente de Programas de Calidad en IBM / Brasil, observa que

las bases para la competencia han cambiado drásticamente en la década de 1990. Lo que se consideró innovador y creativo fue la base para obtener una ventaja competitiva en la década de 1980, como la calidad y el bajo costo. Hoy esto se ve simplemente como un requisito mínimo para penetrar incluso diferentes segmentos del mercado. Actualmente, ya no es posible desarrollar y comercializar un producto únicamente para el mercado local de la compañía. El espectro de la competencia abarca todo el mundo y nos pide que pensemos globalmente para lograr economías a escala mundial.

Para la implementación de este modelo se requiere que los trabajadores de ALC, desde los niveles más pobres de ingreso hasta los de niveles medios, enfrentados al mercado mundial de trabajo, deban renunciar a las leyes que los protegían, "flexibilizando" sus condiciones de trabajo y asumiendo el peso del riesgo del capital, que ya no asumen los dueños del capital: si el mercado cambia

y la empresa entra en crisis el trabajador no tiene derechos que lo protejan de reducciones salariales y/o despidos.

Además de esto, deben competir con trabajadores más baratos y despojados de derechos humanos, así como con los más capacitados del mundo, que están además equipados con una tecnología de punta (principio de desarrollo).

LAS NUEVAS POLÍTICAS SOCIALES DEL BANCO MUNDIAL Y EL FONDO MONETARIO INTERNACIONAL

Las nuevas políticas sociales planteadas por el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional se caracterizan por la expresión “salud, agua, saneamiento y educación para todos”, pero no empleo ni, por tanto, ingreso para todos (principio de equidad). Esta propuesta, aparentemente de acceso universal, contiene un supuesto, y es que “para todos” significa degradar el concepto mismo de salud, educación o saneamiento, lo que se refleja en el adjetivo “básico”. Es por esta razón que Coraggio (1997, p. 25) define esta política como “falacia en el argumento teórico”.

Las políticas educativas impuestas por el Banco Mundial han sido homogéneas no solo en la región, sino en el mundo (principio de diversidad). Uno de los factores es la simultaneidad con que se emprendieron las reformas educativas en los distintos países y otro es el discurso del que son acompañadas. A pesar de estos antecedentes, no está claro cómo se da en los diversos países el encuentro entre el Banco Mundial y las distintas instancias de gobierno y los diferentes sectores de la sociedad civil, ni tampoco queda claro cuáles serán los énfasis acordados para las políticas educativas en cada país. A modo de ejemplo, mientras en Ecuador la reforma educativa no incluye a la educación indígena bilingüe, en Bolivia esta ha sido incluida como fundamento central de la reforma. Tampoco queda claro por qué en algunos países los créditos del Banco Mundial impulsan la inversión en textos escolares y minimizan la infraestructura, pero en otros priorizan la construcción de edificios, en desmedro de la formación docente.

Otro elemento importante para este análisis es el carácter de las Reformas Educativas implementadas en ALC por el Banco Mundial: debido principalmente al alto endeudamiento de estos países, estos han tenido que centrarse casi exclusivamente en reformas con motivaciones financieras, destinadas a reducir el gasto público en educación y formación. Esta disminución del gasto público en los sistemas de enseñanza de casi todos los países ha excluido de dichos sistemas a los niños de los grupos de bajos ingresos (principios de inclusión y ca-

lidad). Este análisis es apoyado por Giroux (2018), en su reciente trabajo *La Guerra del neoliberalismo contra la educación superior*, en el que se identifica cómo el paradigma neoliberal dirige sus ataques “contra la educación pública y superior, detesta la democracia y considera que dicha clase de educación constituye una esfera cívica tóxica que amenaza el poder, la ideología y los valores corporativos” (Giroux, 2018, p. 18). Además de esto, el autor señala con ironía:

Bienvenidos al mundo distópico de la educación corporativa, donde aprender a pensar, la asimilación de valores públicos apropiados y la transformación en un ciudadano crítico y comprometido se entienden más como un fracaso que como un éxito. En vez de producir “una generación de líderes a la altura de los desafíos”, la misión distópica de la educación pública y superior consiste en producir robots, tecnócratas y trabajadores cualificados (Giroux, 2018, p. 18).

Los programas de evaluación de la calidad de la educación implementados por el Banco Mundial y cuyos propósitos estaban orientados a generalizar las reformas, denunciaban bajos rendimientos en los niveles de conocimiento en materias básicas, presentando diferencias de comportamiento según grupos poblacionales, ingreso y sexo. En la actualidad, las estrategias de calidad implementadas desde el nivel central en cada país buscan evaluar, a través de pruebas, el sistema educativo. Estas pruebas identifican a las escuelas que tienen un buen o insatisfactorio desempeño, y en cierta forma determinan el tipo de prácticas pedagógicas que producen mejores o peores resultados. La misma prueba es administrada a toda la población con realidades socioculturales, étnicas y geográficas distintas, por lo que sus resultados son heterogéneos y, por tanto, poco válidos. La explicación que da el Banco es que desconoce el contexto de los alumnos y, más bien, entrega una explicación desde lo individual:

En los países de ingreso bajo y mediano, las características de la escuela y del aula explican sólo alrededor del 40% de las diferencias de rendimiento; el resto debe atribuirse a características individuales y familiares que normalmente no se prestan a intervenciones en el ámbito de la escuela. (Banco Mundial, 1996).

Esta mirada, en la perspectiva sociológica de Bourdieu (1997), presupone el ejercicio de una violencia que él define como “violencia simbólica” (Bourdieu, 1997, p. 224) porque los niños que no poseen la competencia para funcionar de acuerdo con los códigos privilegiados por el lenguaje adoptan algún criterio de evaluación poco favorable hacia su propia práctica cotidiana. Estos pueden ser niños indígenas, rurales o urbanos (principios de inclusión y convivencia).

También se ejerce violencia simbólica con la imposición de una arbitrariedad cultural, por ejemplo, una norma lingüística impuesta a través de la formación gradual de un “mercado lingüístico” unificado y asimétricamente estructurado. No es, entonces, una forma de dominación ejercida a través de la comunicación en forma explícita y visible, sino que es el ejercicio de la dominación a través de un uso legitimado del lenguaje, sin que esta se reconozca como tal. En Bourdieu (1997), la distribución del “capital cultural”, realizada centralmente por la familia y la escuela, es una fuente indudable de poder junto con el capital económico, pues este se reproduce a través de la herencia familiar y va estableciendo una capacidad de decisión y de poder social crecientes en los sujetos y las instituciones.

El Banco ha incurrido en el desconocimiento de los contextos particulares de los individuos y su cultura, ya que este, cuando quiere apoyar o impulsar algún proyecto nuevo, recurre a algunos ejemplos que muestran lo efectivo o inefectivo (según sus intereses), pero no describe el contexto económico, social, histórico, cultural, institucional, etc., ni tampoco explica el éxito o fracaso de las intervenciones (principio de diversidad). Esto es necesario si se quieren implementar políticas educativas o proyectos en países tan diversos, con realidades geográficas, culturales y sociales tan distintas como en los países de ALC.

LA EDUCACIÓN BÁSICA: PRIORIDAD DEL BANCO MUNDIAL

Es a partir de la década de los noventa, en la Conferencia Mundial de Jomtien (1990) convocada por la UNESCO, UNICEF, el PNUD y el Banco Mundial, que se erige la educación básica como responsabilidad del Estado. Además, se promueve que el Estado invierta solo en este nivel, priorizando la escuela primaria como pilar de la estrategia para reducir la pobreza (Torres, 1997). Con esta lógica, el Estado solo puede subsidiar a los más necesitados en desmedro de los niveles subsiguientes (secundario y universitario), en los que se impulsa una política de recuperación de costos, por lo que cada individuo debe comprar sus bienes de educación con los ingresos derivados de sus salarios y, de esta forma, poder continuar estudios (principio de gratuidad).

Detrás de la universalización de la educación básica, existen escuelas primarias de muy distinta calidad, y esta diferencia se oculta bajo la apariencia de un mismo certificado nacional de aprobación. Es así como se hace evidente la dualidad del modelo, donde un derecho pretendidamente universal es ejercido realmente cuando se es ciudadano de primera (con altos

ingresos) y en escuelas privadas o estatales de élite; y como ciudadano de segunda, si es vía escuela pública (de bajo nivel educacional) (principio de inclusión).

Las prioridades del Banco Mundial en Educación, según los documentos analizados, a saber, “Documento estratégico del Banco Mundial: La Educación en América Latina” y “The context: Education in a Changing World”, que ya fueron mencionados en este estudio, corresponden al apoyo al sector de la educación en ALC, y también la de reducir la pobreza mundial mediante el crecimiento económico, servicios e inversiones a favor de los pobres. La meta del BM para la región de ALC, es elevar el nivel de educación, particularmente de los pobres, y de esta manera subir el nivel de capacidades del capital humano de la región; esta sería la única manera de sacar de la pobreza a un gran sector de población, ya que su nivel de educación sería su único capital. De hecho, hasta hoy estos temas siguen ocupando espacio en la agenda 2030 de los derechos humanos:

Los asuntos como la pobreza, el hambre o la salud habían ocupado un espacio marginal en la agenda internacional, dominada por lógicas de seguridad, comercio o diplomacia, y su abordaje se había limitado a los espacios nacionales, con los ODM estos grandes temas globales se incorporan a la agenda de la política internacional (Villalba; Rivero; Guijarro, 2016, p. 2).

El discurso del Banco Mundial a partir de 1990 ha sido declarar la “cruzada en contra de la pobreza” (Finnemore, 1997, p. 16) para elevar el capital humano de la región, particularmente el de los más pobres. Este objetivo, que se ha presentado a la comunidad nacional e internacional como una cuestión primordialmente de equidad, tiene dos componentes: el primero se relaciona con promover el uso productivo del recurso más abundante de los pobres, el trabajo; el segundo, proveer a los más pobres de servicios sociales, en especial salud primaria, planificación familiar, nutrición y educación primaria. Uno de los presidentes del Banco Mundial, Robert McNamara (1916-2009), quien administró entre los años 1968-1981, tuvo un papel central en las políticas del desarrollo humano. En su célebre discurso al consejo de gobernadores en Washington DC, afirmó:

Quienes tienen muchos privilegios son pocos y quienes son desesperadamente pobres son muchos —y cuando la diferencia entre ellos empeora en vez de mejorar— es sólo cuestión de tiempo antes de que haya que tomar una elección decisiva entre los costos políticos de la reforma y los riesgos políticos de la rebelión. Es por ello que las políticas diseñadas específicamente para reducir la privación del 40% más pobre en los países en desarrollo son prescripciones no

sólo de principio sino de prudencia. La justicia social no es únicamente un imperativo moral. También es un imperativo político (McNAMARA, 1981, p. 223).

En esto contexto, el Banco ve la inversión en educación como la mejor manera de aumentar los recursos de los pobres. Su consigna es invertir en la gente, asegurando que todos tengan acceso a un mínimo de educación. Estas políticas no incluyen una concepción acerca de cómo lograr que “el capital humano” sea algo más que recurso barato para el capital y, de hecho, logran la equidad a costa del empobrecimiento de los sectores medios urbanos sin afectar a las capas de altos ingresos (principio de equidad).

Aparentemente se apela al sentido común: quien tenga mejor educación tendrá más oportunidades. En el discurso dominante, se plantea una vuelta renovada a la óptica de los recursos humanos que animó el desarrollo productivo durante el periodo de la posguerra, vale decir, que el conocimiento y la formación de los recursos humanos se convierten en factores clave para la recuperación de las naciones y grupos más rezagados. Los recursos humanos, su educación y calidad formativa, se vuelven clave para implementar transformaciones productivas.

La concepción que está detrás de la consigna “invertir en la gente” es que, al tener mejor acceso a servicios básicos, los pobres tendrán un mayor capital humano y, por tanto, una mayor probabilidad de realizar trabajos productivos y de obtener un ingreso. Sin embargo, en una economía de mercado, esta capacidad está supeditada o depende del acceso a otros recursos (tierra, tecnología, información, etc.) y de los bienes y servicios que produce.

Otro elemento importante es que la calidad de los recursos humanos no se logra solo con la universalización de la educación básica de niños, porque esto va asociado a las condiciones de reproducción de sus familias y comunidades, a la calidad de vida histórica y actual, y también a las expectativas de vida para el futuro. Por este motivo, el desarrollo humano no puede ser planteado solo como el resultado posible de la competitividad (principio de democracia).

Finalmente, la idea de educar a los más pobres con un sistema público que no le entrega todas las herramientas para desarrollar su pensamiento crítico y divergente condiciona a las personas a cumplir un rol social y a no cuestionar las políticas sociales, sino, más bien, a ser meros receptores, y a participar cada vez menos en espacios comunitarios, democráticos y ciudadanos. Sobre este punto, Giroux (2018) hace referencia al plantear la teoría de la “educación distópica en una sociedad neoliberal” (principio de calidad). Para él,

bajo el dominio de los regímenes neoliberales, por diversos que sean, los apóstoles del capitalismo de libre mercado consideran que la noción de educación pública y superior, así como la noción más amplia de educación en cuanto registro primario de una cultura mayor, resulta demasiado peligrosa. El pensamiento crítico y la imaginación de un mundo mejor presentan una amenaza directa al paradigma neoliberal [...]. Este impulso distópico contribuye a producir una miríada de formas de violencia que abrazan lo simbólico y lo estructural como parte de un intento más amplio por definir la educación en términos puramente instrumentalistas y anti intelectualistas (GIROUX, 2018, p. 21).

Esta inversión en la gente que realiza el Banco Mundial no es para mejorar su calidad de vida en particular, sino, más bien, para que funcione el sistema económico imperante con una preparación básica y diferenciada o de mala calidad. De esta manera, obtienen trabajos de baja calidad y, por ende, ingresos que solo satisfacen necesidades básicas que les permite incorporarse al sistema, lo que reactivaría la economía. Es decir, esta inversión en la gente está condicionada a que los individuos mantengan su condición social en forma permanente, y “bajo el régimen del fundamentalismo de mercado, las instituciones destinadas a limitar la desgracia y el sufrimiento humano, así como a proteger a la población de los excesos del mercado, han sido debilitadas o abolidas” (Giroux, 2018, p. 48). En este “mundo feliz”, ironizado por Giroux (2018), “la desigualdad en los ingresos y la riqueza aumenta rápidamente; el sector financiero ocupa ahora una posición sin precedentes en la economía y, entre las consecuencias de esta situación, destaca una “miseria a escala mundial que no se veía desde la década de 1930”” (GIROUX, 2018, p. 49) (principio de equidad).

Al respecto, Foucault (1979) señala que las instituciones son enclaves de disciplinamiento social, lo lleva a afirmar que la escuela, destinada a brindar protección y seguridad, además de sus objetivos educativos específicos, opera en realidad como “institución de secuestro”. Este es uno de los productos de la modernidad, cuya finalidad primordial es la de fijar a los individuos a los aparatos de normalización que garantizan determinadas formas de producción y reproducción de un orden social (principio de diversidad).

ALGUNAS CONCLUSIONES

A lo largo de la revisión crítica de las políticas del Banco Mundial sobre educación en América Latina, hemos podido observar que son varios los principios que se transgreden: diversidad, inclusión, equidad, democracia, gratuidad,

autonomía y convivencia. No obstante, han aparecido de manera reiterada y sistemática vulneraciones a cuatro de ellos, motivo por el cual nos parece necesario identificar los desafíos que se yerguen en la búsqueda de mejorar la educación latinoamericana:

Principio de inclusión. Las políticas educativas implementadas por el Banco Mundial implican que la equidad ha sido vista fundamentalmente en relación con los más pobres, en general, y a las niñas y las minorías étnicas, en particular. Sin embargo, el problema endémico del bajo nivel educativo en sectores populares y, en particular, el de jóvenes y adultos excluidos de la estructura de los sistemas educativos, no puede resolverse solo con reformas educativas del sistema principal de educación en un contexto de creciente pobreza y exclusión social, pues es necesario incluir a los excluidos. El desafío para los países de ALC consiste en fortalecer y articular una red de instancias de educación formal y no formal que permita obtener certificados de igual calidad que habiliten para el mundo social, político y económico.

Principio de calidad. La escuela es vista como “empresa” que ensambla y organiza insumos de la educación y produce recursos humanos con un cierto nivel de aprendizaje. Se pretende que lo haga como cualquier empresa sometida a la competencia: al mínimo costo posible. Para definir las políticas educacionales, el modelo sugiere hacer estudios que relacionen algunos insumos escolares (como presencia o ausencia de libros; profesorado capacitado o no, número de alumnos por clase, sueldo de los docentes), y los resultados del aprendizaje logrado por los estudiantes, es decir, medir el “costo-beneficio”. Este es un análisis restringido y marginal, puesto que no considera la presencia de otros factores que también están interviniendo en la calidad de los aprendizajes de los alumnos, como ritmos de aprendizaje, capital cultural, pertinencia de los contenidos, interacción profesor-alumno, expectativas de los padres, madres y el profesorado.

Principios de diversidad y democracia. En este escenario, las políticas sociales están pensadas para instrumentar la política económica. Su principal objetivo es reestructurar al gobierno, descentralizándolo o, a la vez, reduciéndolo. Aparentemente, de la descentralización se espera que en el ámbito de cada establecimiento se adopten medidas locales, con mejor y mayor conocimiento de las condiciones específicas, necesidades e intereses.

Para el Banco, estas medidas locales o descentralizadas deben desarrollar las capacidades básicas de aprendizaje en la enseñanza primaria y en la enseñanza secundaria, lo que se traduce como contribuir a satisfacer la demanda de “trabajadores flexibles que pueden fácilmente adquirir nuevas habilidades”. La

autonomía aparente que daría la “descentralización de los establecimientos educacionales” y que esta sea pertinente a las demandas y necesidades de la comunidad local no es tal, porque se considera que lo más seguro es invertir en educación básica. Lo de “básica” apela a su posición lógica en la base del conocimiento (lecto- escritura, matemática, resolución de problemas). En este desarrollo cognitivo, no se considera el pensamiento que es tentativo, probativo, provisional, exploratorio e interrogador, y el que es construido por cada estudiante. Tampoco se hace alusión a que el sistema educativo le brinde las oportunidades para que las experiencias sean analizadas y organizadas por el pensamiento reflexivo y creativo, en lugar de una colección de hechos y datos seleccionados por adición, uno tras otro.

Por lo tanto, el desarrollo de un pensamiento reflexivo y creativo en el sistema educativo es una llave de entrada para provocar un cambio sustancial en la concepción educativa para los países de América Latina y el Caribe, y en la transformación de profesores y alumnos como personas reflexivas-creativas e íntegras, portadoras de habilidades, disposiciones y valores para la investigación y construcción eficaz del conocimiento en todos los campos. Reconocemos que la tarea de transformar lo educativo no es sencilla, implica poner en movimiento procesos que afectan estructuras, hábitos, intereses, modelos y, en definitiva, una cultura institucional que, pese a todos sus defectos o limitaciones, ofrezca un amparo, un referente y un sentido profesional e incluso social para las personas.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Banco Mundial. *Documento estratégico del Banco Mundial: La Educación en América Latina y el Caribe*. Washington. 1999.
- Bourdieu, P. *Capital cultural, escuela y espacio social*. México. Siglo veintiuno Ed. 1997.
- Briege, P. De la década perdida a la década del mito neoliberal. En: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. *La Globalización Económico Financiera. Su impacto en América Latina*. Buenos Aires, 2002.
- Caiza, José Ernesto. *Fundamentos filosóficos de la educación ecuatoriana: aportes al proceso de enseñanza-aprendizaje*. 2016. Tesis de Maestría. PUCE.
- Cármona, Luis Alberto. En contexto para una filosofía de la educación y una educación filosófica en América Latina. *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, 2022, vol. 43, no 126.

- Coraggio, José Luis. Las propuestas del Banco Mundial para la educación: ¿Sentido oculto o problemas de concepción? En: CORAGGIO; TORRES. *La educación según el Banco Mundial*. Buenos Aires: Miño y Dávila– CEM, 1997.
- Darling-Hammond, Linda & John D. BRANSFORD. The context: Education in a Changing World. Chapter one Reviewed Work: Preparing Teachers for a Changing World: What Teachers Should Learn and Be Able to Do, Review by: Ryan Hourigan Bulletin of the Council for Research in Music Education. 167 (Winter, 2006), pp. 77-85
- Finnemore, Martha. Redefining development at the World Bank. En: Frederick F. Cooper y R. Packard (eds.). *International Development and the Social Sciences. Essays on the History and Politics of Knowledge*. Berkeley: University of California Press, 1997.
- Foucault, M. *Microfísica del poder*. Edición y traducción de Julia Varela y Fernando Alvarez-Uría. 2 ed. Madrid: De la Piqueta, 1979.
- Giroux, Henry A. *La guerra del neoliberalismo contra la educación superior*. Traducción: Agustina Luengo. Edición digital: José Toribio Barba. Barcelona: Herder Editorial, 2018. Disponible en: ProQuest Ebook Central, <http://ebookcentral.proquest.com/lib/ubo/detail.action?docID=5635886>. Accesado día 12 de agosto de 2019.
- Mcnamara, Robert. *The McNamara Years at the World Bank. Major Policy Addresses o Robert S. McNamara, 1968–1981*. Baltimore: The World Bank/Johns Hopkins University Press, 1981.
- Morales-Gómez, Gonzalo, et al. ¿ Qué significa “fundamentos filosóficos” de un modelo educativo de calidad?. *Revista Ciencia Unemi*, 2019, vol. 12, no 31, p. 116-127.
- Motta, Ricardo. A busca da competitividade nas Empresas. En: *RAE EXECUTIVA*. São Paulo: EAESP / FGV. v. 35, n.1, Mar/Abr, 1995. Disponible in: <http://www.scielo.br/pdf/rae/v35n2/a03v35n2>. Accesado día 12 de agosto de 2019.
- Ramos Serpa, G. (2005). Los fundamentos filosóficos de la educación como reconsideración crítica de la filosofía de la educación. *Revista Iberoamericana De Educación*, 36(8), 1-8. <https://doi.org/10.35362/rie3682775>
- Rangel, Rubí Martínez; Garmendia, Ernesto Soto Reyes. El Consenso de Washington: la instauración de las políticas neoliberales en América Latina. In: *Política y Cultura*, primavera 2012, núm. 37, p. 35-64. Disponible en: <http://www.scielo.org.mx/pdf/polcul/n37/n37a3.pdf>. Acceso día 08 de agosto de 2019.
- Torres, R. *Mejorar la Calidad de la Educación Básica: Las estrategias del Banco Mundial*. Sao Paulo. Brasil, 1995.

Villalba, Amancay; Rivero, M. del Mar; Guijarro, Alberto. *Los derechos humanos al agua potable y al saneamiento en la Agenda 2030*. UNESCO Etxea, Centro UNESCO del País Vasco, 2016.

Raquel Flores Bernal

Centro de Investigación en Educación (CIE)

Universidad Bernardo O'Higgins

General Gana 1702,

Santiago, Santiago de Chile (Chile)

[https:// orcid.org/0000-0002-9569-656X](https://orcid.org/0000-0002-9569-656X)

Emivaldo Silva Nogueira

Pontificia Universidade Católica de Goiás

Av, Universitária 1.440, Setor Universitário

CEP: 74605-010 - Goiânia, Goiás (Brasil)

<https://orcid.org/0000-0002-4426-3000>

Gabriel Valdés-León

Facultad de Educación

Universidad de Las Palmas de Gran Canaria (España)

C. Sta. Juana de Arco, 1

35004 Las Palmas de Gran Canaria, Las Palmas (España)

<https://orcid.org/0000-0001-8807-8838>



Doi: <https://doi.org/10.17398/2340-4256.18.725>

P EDUCACIÓN INTERCULTURAL EN CHILE: LA EXPERIENCIA INCLUSIVA DEL TALLER “PALABRAS DE UNIÓN”*

INTERCULTURAL EDUCATION IN CHILE: THE INCLUSIVE EXPERIENCE OF THE “WORDS OF UNION” WORKSHOP

ISKRA PAVEZ-SOTO

Universidad Bernardo O’Higgins

JUAN ORTIZ-LÓPEZ

Universidad de Las Américas

SOFÍA COLOMES

Universidad del Desarrollo

NICOLÁS GRANDÓN

Universidad Bernardo O’Higgins

CAMILA COLOMA

,Universidad Bernardo O’Higgins

CARMEN ALFARO-CONTRERAS

Universidad Bernardo O’Higgins

PAMELA VILLEGAS

Universidad Bernardo O’Higgins

JEANNETTE ACUÑA

Universidad Bernardo O’Higgins

ANDREA GONZÁLEZ

Universidad Bernardo O’Higgins

Recibido: 13/02/2022

Aceptado: 22/06/2022

* En este artículo se muestran resultados parciales de un Proyecto de investigación FONDECYT Regular N° 1170947 y una tesis de grado de Fonoaudiología del año 2018 adscrita al proyecto.

RESUMEN

El objetivo de este artículo es analizar la percepción que tienen las familias migrantes de origen haitiano, cuya lengua materna es el creole, sobre la experiencia de sus hijas e hijos en el taller ‘Palabras de Unión’ donde facilitaron el proceso de inmersión lingüística. Mediante una metodología cualitativa, se realizaron nueve entrevistas semiestructuradas a madres y padres, apoderados de un establecimiento público de enseñanza básica, ubicado en un barrio vulnerable de Santiago, Región Metropolitana, Chile. Los resultados reflejan que las familias migrantes valoran el apoyo recibido de parte del taller, especialmente las estrategias utilizadas por el equipo interdisciplinario conformado por profesores, fonoaudiólogos y personal docente. No obstante, se observa una alta demanda de parte de los apoderados por tener más oportunidades de comunicación con la escuela. Se reconoce que las nuevas tecnologías de la información funcionan como un canal accesible que puede facilitar la participación de toda la comunidad escolar.

Palabras clave: educación, migración, aculturación, familia, bilingüismo (UNESCO).

ABSTRACT

This article aims to analyze the perception migrant families of Haitian origin, whose mother tongue is Creole, have about the experience of their daughters and sons in the “Words of Union” workshop, where they facilitated the linguistic immersion process. Nine semi-structured interviews using a qualitative methodology were conducted with parents and guardians of a public primary school located in a vulnerable neighborhood of Santiago, Metropolitan Region, Chile. The results show that migrant families value the support received from the workshop, especially the strategies used by the interdisciplinary team of teachers, speech therapists, and teaching staff. However, there is a high demand from parents to have more communication opportunities with the school. It is recognized that the new technologies function as an accessible channel that can facilitate the participation of the entire school community.

Keywords: education, migration, acculturation, family, bilingualism (UNESCO).

INTRODUCCIÓN

En los últimos años ha aumentado la presencia de estudiantes extranjeros en el sistema educativo, en todos los niveles y dependencias administrativas

(Fernández, 2018; DEM, 2016). En la escuela los niños y niñas migrantes aprenden contenidos, conocen la cultural local y en el caso de la niñez migrante haitiana una segunda lengua, ya que en Haití se habla creole (Pavez-Soto et al, 2018). Este estudio tuvo el objetivo de conocer la percepción de las familias migrantes haitianas en este proceso de inserción escolar y las dificultades que encuentran y los apoyos que reciben, considerando que se trata de un tema emergente en la educación intercultural.

Al año 2022, residían en Chile más de un millón de personas extranjeras y en el caso de la población haitiana más de cien mil (103.827 visados) (Servicio Jesuita Migrante, SJM en adelante, 2022). En relación a la edad de la población haitiana, un 52% se ubica principalmente entre las edades de 30 a 44 años y un 7,2 % entre 0 a 14 años. La migración haitiana obedece a diversos factores como crisis política y catástrofes naturales que obligaron a buscar oportunidades laborales y una mejor calidad de vida en otro país o cultura (DEM, 2016).

La matrícula de estudiantes migrantes ha disminuido respecto a años anteriores; hoy concentra el 5,3% (192.045 estudiantes) del total del sistema educativo y se distribuye mayormente en establecimientos públicos de la Región Metropolitana y del norte del país (SJM, 2022). La mayoría de la matrícula migrante se concentra en pocas escuelas, proceso conocido como segregación, y se transforman en “colegios de migrantes” (SJM, 2020). La Ley N° 20.845 de Inclusión Escolar en Chile garantiza el derecho a educación para las y los estudiantes matriculados en una determinada institución, respetando la diversidad, el aprendizaje, la cultura y heterogeneidad del estudiantado. En este sentido, la ley obliga a incluir a la niñez migrante a través de medidas interculturales y mecanismos inclusivos. En el año 2017 se implementó el sistema del Identificador Provisorio Escolar (IPE), que venía a reemplazar el llamado RUT100, si bien esta política tenía un discurso garantista e inclusivo, se cuestionó su implementación y eficacia (Poblete y Moraru, 2020). Los expertos (Joiko y Vásquez, 2016) recomiendan un proceso de postulación público, centralizado y transparente que entregue información clara a las familias extranjeras sobre funcionamiento del sistema, materias y currículum.

Existen diversas complejidades derivadas de la llegada del alumnado extranjero a las escuelas chilenas. Sabido es que el paradigma dominante privilegia la homogeneidad o el carácter homogeneizador (Joiko, 2016), donde las y los diferentes deben adaptarse, de allí que los mecanismos de apoyo sean principalmente en el ámbito administrativo, en comparación con cambios de fondo (Bustos y Gairín, 2017). En estudios anteriores (Pavez-Soto et al, 2018) se ha constatado que la llegada de estudiantes migrantes no castellano hablantes genera

diversas dificultades en la comunidad escolar y en la propia experiencia migratoria infantil. La adquisición de una segunda lengua precisa de elementos potenciadores, como la necesidad de contar con mediadores lingüísticos y artefactos culturales (Sumonte y Fuentealba, 2019). Se ha conocido la experiencia de programas interculturales orientados al aprendizaje de creole por parte del personal que atiende a la comunidad migrante (profesores, personal de la salud y policías chilenos) de manera tal de promover su competencia comunicativa intercultural y favorecer la inclusión de personas migrantes (Sumonte, 2020). Una investigación (Espinosa, Moyano, Oyarzún, Ávila, 2020) comprobó que en cuando se trata de niñez haitiana, en la escuela se prioriza el uso de la lengua española como lengua de instrucción y comunicación; ante la falta de docentes bilingües o monitores interculturales, se prohíbe hablar en creole en el aula, desatendiendo las necesidades de aprendizaje del grupo extranjero. Otro estudio (Campos-Bustos, 2019) constató que se potencian habilidades de oralidad en desmedero de la lectura y escritura; tarea que surgiría de la voluntad e intuición pedagógica y no de las políticas públicas.

MARCO TEÓRICO

La educación intercultural implica un cambio de paradigma en el acto de enseñanza-aprendizaje; la necesidad de diversificar el currículum y aplicar estrategias graduadas para propender a la inclusión en los niveles cotidianos y profundos de los centros escolares (Banks, 2009; Poblete, 2018). Según Dietz (2017: 192), la interculturalidad es un término complejo y polisémico y se refiere a las relaciones que existen dentro de la sociedad entre diversas constelaciones de mayoría-minoría, las cuales se definen en términos de cultura y en términos de etnicidad, lengua, denominación religiosa y/o nacionalidad, entre otros factores. En el contexto latinoamericano, incluye fenómenos migratorios e indígenas. La interculturalidad aborda el menoscabo económico producto de las inequidades de múltiples jerarquías de desigualdad (edad, sexo/género y “raza”); aborda las identidades minoritarias en el nivel intragrupo y comprende lo pluricultural, el carácter heterogéneo e híbrido de los contextos e identidades individuales y colectivas, abarca aspectos relacionales, transversales e interseccionales y mira holísticamente las relaciones sociales que devienen interculturales (Banks, 2009; Ortiz-López, 2019).¹ La interculturalidad debería ser un

1 La región se caracteriza por el abordaje intercultural desde la política pública educacional, a través de iniciativas como la educación intercultural bilingüe, programas de formación de profesores de origen indígena y el fortalecimiento de escuelas interculturales, rurales y urbanas (Ortiz-López, 2019).

quehacer pedagógico que forme parte del proyecto educativo de toda escuela (Joiko y Vásquez, 2016). De acuerdo a Tubino (2016), el desarrollo de la investigación intercultural en América Latina se ha entendido desde diferentes lógicas, por ejemplo, una interculturalidad de hecho, abarca estudios que tienden a describir las disonancias y los sincretismos, mientras que una interculturalidad normativa, la comprende como una utopía. Aquí el autor (Tubino, 2016) discute respecto de una interculturalidad funcional y otra crítica: la primera de carácter vertical y la segunda, de resistencia intracultural.

Para Stefoni, Stang y Riedemann (2016) la interculturalidad no solo busca acompañar el proceso de diversidad, sino también intervenir y orientar la comunicación para que genere una relación igualitaria entre dos grupos diferentes, con distintas posiciones y conocimientos, generando un diálogo de enseñanza y aprendizaje recíproco entre las culturas. Novaro (2006) aboga para que se reconozca la diversidad de manera positiva y no como un problema y se interpreten los códigos comunicativos entre los hablantes sin discriminar a la otra cultura.

Una de las estrategias para llevar a cabo una educación intercultural e inclusiva sería mediante la inmersión lingüística, entendida como el proceso de aprendizaje de una nueva lengua extranjera, de manera activa, demostrando el mejor desempeño de sus capacidades para lograr comunicarse en un contexto en donde se genere esta necesidad (Reyero, 2014). Sumonte et al (2018) revisan en detalle el Programa de Educación Intercultural Bilingüe (PEIB), creado por el Ministerio de Educación de Chile en el año 1996, cuyo objetivo es promover la interculturalidad a través del reconocimiento de las lenguas indígenas. Esta política fue implementada en regiones de residencia de la población indígena y como segunda lengua. Dicho programa de educación intercultural bilingüe sería el único dispositivo público que promueve la interculturalidad, pero únicamente en relación a los pueblos originarios, sin considerar la población extranjera no castellano hablante (López, 2006; Loncón, 2013; Espinoza Alvarado, 2016). El creciente aumento del estudiantado migrante durante los últimos años ha generado la necesidad de crear una educación intercultural que atienda nuevas necesidades educativas (Berrios y Palou, 2015).

La Ley General de Educación N° 20.370 (MINEDUC, 2009) indica que la participación de las familias sería una competencia de los establecimientos educacionales. Esta participación no se limita a asistir a reuniones, sino que implica una cooperación pro-activa, con capacidad de incidir y aportar en las indicaciones pedagógicas (Blanco y Umayahara, 2004). Para el Estado, las familias son las responsables de la educación infantil, no obstante, hasta ahora, se ignora cómo ha sido la experiencia de las familias migrantes frente al proceso de esco-

larización (Joiko, 2016). Para las madres y los padres extranjeros les resulta difícil incluirse en espacios que les sitúan en posición de alteridad cultural (Moyano, Joiko & Oyarzún, 2020). Las familias migrantes desconocen cómo funciona el sistema escolar chileno (Joiko, 2016) y deben hacer esfuerzos para incluirse en la nueva sociedad y aprender su idioma para comunicarse. Sin embargo, desde una perspectiva intercultural, las comunidades migrantes deben adaptarse a los nuevos códigos culturales y, al mismo tiempo, deberían conservar las raíces con su cultura y su lengua materna, en un trabajo colaborativo entre familia, escuela y Estado (Pérez y Rahona, 2005; Mora Olate, 2021).

La participación de las familias enriquece el proceso educativo y promueve una comunicación fluida con la escuela, además, mejora considerablemente los resultados de rendimiento y aprendizaje (Blanco y Umayahara, 2004). Sin embargo, un estudio de Santos, Modelo y Vásquez (2018) mostró una escasa participación de las familias en las actividades extracurriculares en general, siendo aún menor la de quienes provienen de otro país, ya que, entre otras razones, los horarios laborales no siempre coinciden con los horarios de reuniones de apoderados. A la hora de escoger escuela, las familias prefieren establecimientos conocidos, con prevalencia extranjera, como una forma de protegerse dentro de la comunidad connacional, incluso sacrificando calidad e inconscientemente reproduciendo lógicas de segregación y concentración (Córdoba, Altamirano y Rojas, 2020). En otro estudio (Mora Olate, 2021), se ha hallado que las comunicaciones entre las familias y los establecimientos educacionales tienden a ser unidireccionales. Una investigación (Sánchez, Reyes y Villarroel, 2016) mostró que la participación de las familias en la educación sería un factor clave para el éxito escolar; a través de un enfoque cuantitativo se observó un mejor rendimiento escolar en quienes tenían participación activa en las tareas escolares, aunque también influían variables económicas y sociales.

METODOLOGÍA

Esta investigación se basó en un enfoque cualitativo, mediante la técnica de entrevista semi-estructurada (Valles, 1999), focalizada y dirigida de carácter individual. El estudio se realizó en una escuela municipal de educación básica, ubicada en una comuna vulnerable del sector poniente de la Región Metropolitana, con una alta tasa de matrícula extranjera (14%- 20%). La selección de los sujetos fue mediante un muestreo no probabilístico, por conveniencia, según el grado de accesibilidad, es decir, mediante la técnica de “bola de nieve” (Otzen y Manterola, 2017). La muestra quedó conformada por nueve sujetos que tenían las siguientes características:

- Madres y padres de nacionalidad haitiana.
- Con hijas e hijos o menores de edad migrantes escolarizados.
- Residencia en el país de mínimo un año y máximo dos.
- Inserción reciente en el sistema educativo y en el aparato institucional chileno.
- Hablante de español en diferente nivel (dominio, instrumental, laboral).

Se utilizó un protocolo ético de respeto de los derechos de las personas adultas participantes, quienes firmaron un formulario de consentimiento informado en español traducido al creole, el cual garantiza la confidencialidad, el anonimato y ausencia de factores de riesgo. El diseño del estudio implicó la elaboración de preguntas que permitieran configurar en el discurso de las y los participantes las distintas categorías de análisis; dichas categorías fueron obtenidas de manera emergente durante el proceso de codificación de los datos. Se realizó la transcripción literal de las entrevistas y las citas se exponen de forma corregida, mediante la inserción de conectores y/o palabras explicativas en corchetes, de manera de facilitar la lectura e interpretación de los datos y para evitar la estigmatización de los grupos sociales.

EL CASO DE ESTUDIO

La escuela² donde se llevó a cabo este estudio cuenta con profesionales de diferentes áreas, como Profesores de Educación General Básica y asistentes de la educación y dispone de un Programa de Integración Escolar (PIE). El PIE tiene el objetivo de incluir al alumnado con Necesidades Educativas Especiales (NEE), ya sea de tipo transitorias (como aprender a leer, dificultades de lenguaje) y/o permanentes (como dificultades físicas, intelectuales, sensoriales o múltiples, mediante el cual se otorgan estrategias de apoyo, tales como recursos pedagógicos, físicos y humanos (MINEDUC, 2016). En este caso, en el PIE ejercen psicólogos, trabajadora social, educadoras y educador diferencial, terapeuta ocupacional y fonoaudiólogo. Justamente, en el año 2017, el fonoaudiólogo creó el taller denominado “Palabras de Unión” para atender de manera focalizada a las niñas y los niños migrantes haitianos que eran derivados del aula y no sabían hablar español. En el taller se interviene mediante estrategias comunicativas y lingüísticas, que junto al desarrollo de habilidades sociales y académicas

2 Se ha anonimizado el nombre de la escuela para proteger la identidad de quienes participaron en el estudio, según protocolos éticos de la investigación, Ley N° 20.120.

micas desarrollan la adquisición del proceso lectoescritor, simultáneamente con el aprendizaje del idioma español. La metodología del taller se aplica de manera psicosocial e implica el uso de palabras en español asociadas a un signo lingüístico. Además, periódicamente se evalúan el proceso de enseñanza-aprendizaje de manera individual. El taller ha obtenido considerables resultados, teniendo en cuenta que se trata de un recurso propio creado por la comunidad escolar, en un escenario de escasas políticas públicas de educación intercultural. Por ejemplo, a fines del año 2018 se comprobó que cerca del 80% de las y los estudiantes que pertenecían al taller habían logrado generar una comunicación apropiada en español con el entorno y con su grupo de pares.³

RESULTADOS

A continuación, se presentan los resultados de la intervención educativa organizados en relación a cada una de las categorías analizadas. La primera categoría apuntó en la siguiente pregunta: ¿Cuáles son las estrategias que utilizan en casa para apoyar el desarrollo del español? Frente a esta pregunta los sujetos contestaron en base a cuatro tipos de argumentos:

HABLAR EN ESPAÑOL

“[En] casa no [se] habla en creole, [también le] enseñó a leer y escribir [en español]”(Flores, 31 años, padre de un niño de 4 años, viven en Chile hace dos años y cuatro meses).

“Que por ejemplo si la niña o niño [o lo] que sea, no sabe cómo se llama esa cosa, se [le] dice así se llama la cosa, por ejemplo, eso es [una] silla, cualquier cosa que no sabe su nombre se [le] dice como se llama en español” (Ed, 27 años, padre de un niño de 5 años, viven en Chile hace un año).

“Conversar [con él], leer [las] tareas, [pero] intentamos [que] todo [sea] en chileno” (Jo, madre de un niño de 6 años, viven en Chile hace dos años).

Como se puede evidenciar en las respuestas anteriormente expuestas, un primer tipo de estrategia utilizada por las madres y los padres haitianos es un refuerzo y corrección de manera verbal, suelen ocupar el español en casa de manera cotidiana, para conseguir el aprendizaje de la lengua española en sus hijas e hijos, buscando disminuir las diferencias que presenten en relación con

3 Datos extraídos en entrevista informal realizada al fonoaudiólogo del taller, durante julio de 2022.

sus pares nacionales por la barrera idiomática, aunque indican que su ayuda se centra en que la comunicación en el hogar sea en español, para aprender la segunda lengua de manera fluida. La integración lingüística apunta hacia la integración fluida de ambas lenguas, en un proceso dialógico, gradual e interconectado con la experiencia personal y el entorno. Desde el enfoque intercultural, todos los idiomas tienen un valor intrínseco, debido al componente histórico y cultural de la lengua (Campos-Bustos, 2019). Por tanto, una experiencia inclusiva en el ámbito de la comunicación intercultural implica desafíos que trascienden el solo aprendizaje de la lengua e involucra una mirada civilizatoria (Figueroa-Saavedra, 2009).

LECTURA EN ESPAÑOL

“Estudiar, leer con [la] familia, hacer tareas y hablar” (Say, 40 años, padre de un niño de 15 años, el cual cursa octavo básico, viven en Chile hace dos años).

“Hablo poco español, [lo ayudó con las] tareas [y con los] libros” (Nin, 38 años, padre de un niño de 14 años, cursa sexto básico, vive en Chile hace dos años).

En base a las respuestas se puede ver un segundo grupo de apoderados, los cuales mencionan utilizar otro tipo de estrategia: ayudar en las tareas, las cuales se deben desarrollar en español; también refieren entregar apoyo en el reforzamiento de las materias que tienen que estudiar y la lectura de los libros en español. Frente a lo dicho, las estrategias para enfrentar la barrera idiomática son verbales, visuales y auditivas, a partir de los contenidos vistos en clases aportan de manera activa en el quehacer pedagógico, generando un lazo afectivo entre escuela y familia (Blanco y Umayahara 2004).

PELÍCULAS EN ESPAÑOL

“Sí, realizo estrategias, pero es difícil, [puesto que] los niños tienen estrategias de memoria, [aunque] es fácil [enseñar] mostrándole películas en español y en Youtube” (Nau, 27 años, padre de un niño de 6 años, viven en Chile hace dos años).

Un tercer grupo de estrategias utilizadas por las familias, ocupan estrategias audiovisuales, utilizando material de plataformas virtuales, un contenido no necesariamente vinculado al currículum. El uso de recursos tecnológicos como parte de elementos constitutivos de la experiencia migratoria refleja la época actual y muestra el desafío de incorporar diferentes mecanismos de aprendizaje (visual y auditivo) como las películas y los videos para aprender español.

NO UTILIZA ESTRATEGIAS

“No [apoya] mucho, porque trabaja y [la estudiante] tiene cuatro hermanos más” (Tily, 41 años, madre de un niño de 5 años, viven en Chile hace un año).

“Yo no [sé] mucho, yo hablo poquito [español]” (X, 35 años, padre de un niño de 8 años, viven en Chile hace un año).

“Nada. [Él] estudia con [la] profesora [en el] colegio” (An, 40 años, padre de un niño de 9 años, viven en Chile hace dos años).

Finalmente, una parte de las madres y los padres haitianos dice no realizar apoyos, porque perciben que no tienen herramientas para fomentar el aprendizaje del español. Además de lo señalado, se debe atender a la falta de tiempo de padres y madres que tienen otras responsabilidades y obligaciones. También se evidencia que si la persona adulta a cargo no domina bien el español será más difícil que pueda enseñar en su casa. Igualmente, hay que considerar que se trata de familias recién vecindadas, la barrera del idioma no se supera en un año. Por su parte, un padre reconoce dejar la responsabilidad en manos de la escuela, lo cual conecta con los hallazgos de otro estudio (Pavez-Soto et al, 2019), donde se comprobó que los apoderados generan cierta resistencia al aprendizaje del nuevo idioma y al cambio cultural. La perspectiva intercultural implica un diálogo recíproco y de esfuerzos mutuos, se debe conocer la nueva cultura, pero sin olvidar las raíces propias, se enriquece el conocimiento y la ciudadanía global (Aparicio y Tornos, 2006). El proceso intercultural entendiende que a través del lenguaje se establecen los contactos entre las culturas (Herce, 2013). Es un juego de doble movimiento, es decir, las escuelas chilenas también deben conocer a las nuevas culturas y viceversa.

APOYOS DEL ESTABLECIMIENTO ESCOLAR

La segunda categoría apuntó a observar formulando la siguiente pregunta: ¿Qué apoyos recibe del establecimiento en relación al proceso de inmersión lingüística de su niño/a? Frente a esta pregunta los sujetos contestaron cuatro tipos de respuestas que se pueden agrupar en:

RECONOCEN APOYO

“[Le] enseñan a copiar letras, [a] leer libros [en español], [también le] enseñan [a] hablar” (Flores, 31 años, padre de un niño de 4 años, viven en Chile hace dos años).

“En la escuela por ejemplo le enseñaban A, B, C” (Ed, 27 años, padre de un

niño de 5 años, viven en Chile hace un año).

“[En la] comida... eso, comida, leer y [con los] amigos” (Say, 40 años, padre de un niño de 15 años, el cual cursa octavo básico, viven en Chile hace dos años).

“Hablan creole en [la] casa y español en el colegio” (Tily, 41 años, madre de un niño de 5 años, viven en Chile hace un año).

Algunas familias identifican los contenidos más elementales, como los grafemas, las letras y el significado de las palabras hasta la lectura de libros en español, haciendo énfasis en el proceso de inmersión en la lengua española. Por otro lado, se reconoce que los apoyos entregados por el establecimiento educacional son reforzados por la interacción social que mantienen con sus amistades en el ámbito escolar y en el barrio.

NO ESTÁN INFORMADOS

“No sé” (Nau, 27 años, padre de un niño de 6 años, viven en Chile hace dos años).

(Gira la cabeza de lado a lado) (Nin, 38 años, padre de un niño de 14 años, cursa sexto básico, vive en Chile hace dos años).

Existen algunos casos de familias con poca información respecto al proceso escolar y cómo aporta en la inmersión lingüística. La entrega de información no basta, se debe recordar que las familias migrantes no conocen cómo funciona el sistema educativo y alta burocratización de nuestras instituciones (Joiko, 2016). Tal vez, estos apoderados desconocen de qué se trata el taller “Palabras de Unión”, donde participan sus hijas e hijos o el Programa de Integración Escolar (PIE). Esta situación demuestra dificultades en la comunicación entre la escuela y los apoderados, lo cual se acentúa en aquellas familias de condiciones vulnerables o en exclusión (González, 2007).

RECONOCEN A LA PROFESORA

“Estudia con [los] amigos y [la] profesora” (An, 40 años, padre de un niño de 9 años, viven en Chile hace dos años).

“La profesora [nos ayudó] con el teléfono cuando llegamos” (Jo, madre de un niño de 6 años, viven en Chile hace dos años).

Las familias identifican a la escuela como una fuente de recursos que apoya el proceso escolar de sus hijas e hijos. En el discurso exiguo se destaca la labor de una profesora, figura clave en el día a día. La o el docente en aula busca y

desarrolla sus propias estrategias para comunicarse con aquellos estudiantes no castellano hablantes, en este caso, fue mediante traductores en línea, facilitados por una tecnología, lo que demuestra que las Tecnologías de la Comunicación e Información (TICS) colaboran en el proceso educativo. Las TICS han ingresado a las aulas, impactando en los procesos de enseñanza aprendizaje, como elementos clave en la generación de espacios de comunicación (Cabero y Martínez, 2019).

RECONOCEN A LAS AMISTADES

“El amigo de él [lo ayuda]” (X, 35 años, padre de un niño de 8 años, viven en Chile hace un año).

“Estudia con [los] amigos y [la] profesora” (An, 40 años, padre de un niño de 9 años, viven en Chile hace dos años).

La ayuda proveniente de los llamados “amigos” refleja la cooperación entre pares en cuanto a la traducción, pero sin duda representa una pesada labor o una carga que no debiera ser asumida por niñas, niños y adolescentes menores de edad que si bien son bilingües y manejan dos o más idiomas, también están en formación y desarrollo. Las y los compañeros de aula y recreo cumplen una labor fundamental en la interacción social cotidiana para las niñas y los niños migrantes que se están adaptando en una nueva cultura (Chaves, 2013). En el contexto educativo se generan procesos de socialización presente y que preparan para la vida futura (Martín, 2012). La función traductora ejercida por niñas y niños de su misma edad ya había sido reconocida en otros estudios (Pavez-Soto, 2010), se trata de un espacio intragrupal: entre niños y niñas que buscan explicarse mediante gestos, entender las instrucciones docentes a través de dibujos y en los recreos los juegos en bilingües. Esta colaboración mutua también se vio en la interacción cotidiana del Taller “Palabras de Unión”.

PARTICIPACIÓN

La tercera categoría fue indagada con la siguiente pregunta: ¿Participa en algún proyecto en el establecimiento? ¿Cuál ha sido la experiencia? Frente a esta pregunta los sujetos contestaron lo siguiente:

“No, ninguna” (Flores, 31 años, padre de un niño de 4 años, viven en Chile hace dos años).

“No” (Nau, 27 años, padre de un niño de 6 años, vive en Chile hace cuatro años).

“No, pero sí [participo] en la iglesia de La Victoria, [ellos] me invitan” (Tily,

41 años, madre de un niño de 5 años, viven en Chile hace un año).

“Sí, pero no iba [a la actividad]” (Ed, 27 años, padre de un niño de 5 años, viven en Chile hace un año).

“No, nada” (X, 35 años, padre de un niño de 8 años, vive en Chile hace un año).

“[Participa] en las clases con la profesora. Bien”(Jo, madre de un niño de 6 años, viven en Chile hace dos años).

“No [me han] invita[do], [y no los] conozco”

(Nin, 38 años, padre de un niño de 14 años, cursa sexto básico, vive en Chile hace dos años).

Las y los apoderados desconocen las actividades de la escuela y, por lo tanto, no participan. La escasez de tiempo, las largas jornadas laborales, el horario de las sus actividades diarias, la escasa información oficial o información incomprendible debido al idioma, podrían ser algunos de los motivos para la no participación familiar. La entrega de información debería cumplir con los estándares de una comunicación intercultural, que logre el entendimiento y la comunicación de toda la comunidad escolar. El medio escogido y el idioma también serán claves. Una persona destacó la participación de toda su familia en una organización religiosa cercana al hogar, donde aprendían el idioma y encontraron apoyo en una comunidad (Aguirre, 2017).

DEMANDAS DE LAS FAMILIAS MIGRANTES

La cuarta categoría de análisis se recopiló por medio de la siguiente pregunta: ¿Qué ayuda considera usted necesaria de parte del colegio para obtener mejores resultados en el aprendizaje de la nueva lengua? Frente a esta pregunta los sujetos contestaron tres demandas al establecimiento:

ENSEÑEN A LEER, ESCRIBIR Y HABLAR

“[Que les] enseñen a leer, hablar y escribir [en español]” (Flores, 31 años, padre de un niño de 4 años, viven en Chile hace dos años).

“[Que] el profesor [les] dé libros y [ellos] puedan escribir [en español]” (Tily, 41 años, madre de un niño de 5 años, viven en Chile hace un año).

“[Que ayuden en los] estudios, porque yo no sé” (X, 35 años, padre de un niño de 8 años, viven en Chile hace un año).

“Estar más [en el] colegio” (An, 40 años, padre de un niño de 9 años, viven en Chile hace dos años).

“[Más] tarea [s] [y] hacer amigos” (Say, 40 años, padre de un niño de 15 años, el cual cursa octavo básico, viven en Chile hace dos años).

“Más tiempo para hablar” (Nin, 38 años, padre de un niño de 14 años, cursa sexto básico, vive en Chile hace dos años).

Existen variadas opiniones sobre las herramientas educativas como libros, escritura en los mismos y talleres de idioma. La responsabilidad descansa sobre la escuela, allí trabajan profesionales con formación y aptitudes, ya que las madres y los padres se sienten en desventaja por su ignorancia del idioma español. El paso del tiempo también colabora en la inmersión lingüística, el poner en práctica la nueva lengua lo máximo posible. El estar en la escuela reforzará la lección del español y también será una ayuda de parte del establecimiento educacional en el rol de cuidado.

INTÉRPRETE

“¿Cómo te digo?, una profesora que sepa [hablar] el creole puede ayudar, haciendo más actividades para el padre, madre, ya que ellos están en el colegio todo el día” (Ed, 27 años, padre de un niño de 5 años, viven en Chile hace un año).

“[Alguien] que hable Creole” (Jo, madre de un niño de 6 años, viven en Chile hace dos años).

Otro grupo de apoderados menciona la necesidad de una intérprete, un monitor intercultural o traductor de creole y español para facilitar la comunicación. La función traductora, sería de gran ayuda en la opinión de los apoderados, mientras que las opiniones de “Ed y Jo” entregan una solución concreta a una necesidad real: un mediador cultural podría colaborar en la inserción cotidiana. Este tipo de sugerencias son de sentido común y responden a los principios básicos de la comunicación intercultural, por eso, deberían ser promovidas desde las políticas públicas y no dejarse a la “buena” voluntad de cada docente o directivo de la escuela.

TALLERES

“Reuniones y talleres [con los niños], porque todo eso [es] bueno y que [también] sea para los padres” (Nau, 27 años, padre de un niño de 6 años, viven en Chile hace dos años).

Otro grupo considera las reuniones y los talleres para enseñar-aprender cómo ayudar a las niñas y los niños a aprender una nueva lengua, proceso desafiante y nada fácil, especialmente para familias que deben enfrentar la precariedad y exclusión social. Hasta ahora, los talleres de la escuela están dirigidos exclusivamente al estudiantado y no se incluye a sus familias; tampoco se entrega la información adecuada para que estén al tanto del devenir escolar.

CONCLUSIONES

En este estudio participaron las madres y los padres migrantes haitianos que son apoderados de niñas y niños que asistían a una escuela municipal de una zona vulnerable de la Región Metropolitana, quienes presentaban una evidente barrera idiomática. La barrera idiomática ha sido la causa de exclusión de varias familias haitianas, quienes desconocen los programas o talleres que ofrece la escuela y que podrían ayudar en el proceso de inserción escolar. Estas dificultades de la comunicación entre la escuela y la familia se deben a factores de nivel macro y otros micro. Ya se ha reconocido en reiteradas ocasiones a lo largo del texto, la escasez de políticas públicas de educación intercultural, dado que los programas se orientan hacia procedimientos administrativos, pero se han olvidado componentes centrales del proceso educativo.

En esta investigación comprobamos que las y los apoderados haitianos otorgan gran importancia al proceso de adquisición de una nueva lengua, tanto para ellas y ellos como para sus hijos e hijas. El hecho que manejen tanto la lengua creole y el español podría explicar las trayectorias lingüísticas de las niñas y los niños. No se trata de imponer una lengua por sobre otra, hablar siempre en español, o solo en la lengua materna, sino que de enseñar el significado de diversos conceptos, en aquellas circunstancias cuando algo no entienden y se puede explicar en ambos idiomas (Blanco y Umayahara, 2004).

Las familias reconocen y valoran la ayuda que reciben de parte de la escuela, especialmente, de los profesores y profesoras de aula, no obstante, el eje del quehacer de estos profesionales es entregar los contenidos académicos establecidos curricularmente, enviando tareas para la casa, para fomentar el aprendizaje y la participación, situación que genera tensiones y brechas por la barrera idiomática. Destacan la relación profesional, cercana y afectiva que tienen sus hijas e hijos y de ellos con su grupo de pares, compañeras y compañeros de su misma edad, nacionales y extranjeros de otros países, puesto que la socialización es imprescindible en el proceso de inmersión lingüística.

Largas jornadas laborales, desconocimiento del idioma o de las actividades, falta de tiempo, entre otras causas, dificultan la participación de las familias migrantes haitianas, puesto que la barrera idiomática se suma a la escasa información entregada de parte de la escuela y los limitados medios de comunicación con que cuenta para llegar a los hogares. La escuela tiene la gran responsabilidad de llegar y comunicarse con las madres, los padres y apoderados, más allá de las barreras. También se puede evidenciar la preocupación por parte de las familias migrantes acerca de que sus hijas e hijos olviden sus orígenes, ya sea su cultura e idioma; un verdadero enfoque intercultural ayuda a conservar las raíces culturales e integra los nuevos patrones culturales, generando un aporte significativo en sus vidas.

La escolarización de la niñez migrante no castellano hablante presenta grandes desafíos para la comunidad escolar, garantizar su inclusión será una prueba de fuego para los establecimientos educacionales que batallan día a día con la complejidad. La falta de una educación verdaderamente intercultural también responde a la ausencia de medios de comunicación eficientes, por ejemplo, el idioma que se use en el envío de la información o en la reunión de apoderados será clave, y hoy en día existe tecnología que podría ponerse a disposición de estas tareas sencillas, pero que precisan voluntad y compromiso. Las propias familias migrantes deberían tener mayor participación, informarse sobre los talleres, los programas, a quiénes van dirigidos, cuáles son sus beneficios y cuáles son los apoyos que brinda el establecimiento en el proceso de inmersión lingüística.

Las escuelas actualmente no cuentan con recursos humanos, técnicos o profesionales como intérpretes, traductores o mediadores culturales que hagan el papel de apoyar a las familias migrantes en general y en especial aquellas no castellano hablantes, facilitando el entendimiento para lograr una comunicación intercultural (Molina, 2011). Ahora, las niñas, los niños y adolescentes no hispanoblatantes que manejan ambas lenguas son quienes cumplen el rol de traducción, cuestión que evidentemente sobrepasa las responsabilidades, funciones y tareas que debiera asumir una persona menor de edad que está en proceso de desarrollo y formación. Ante la falta de políticas públicas de educación intercultural, las escuelas crean iniciativas como el taller “Palabras de Unión”, sin el debido apoyo, lo que genera resultados parciales, sin continuidad, repetidos o vacuos. El Estado tiene la responsabilidad de promover la inclusión educativa para los grupos más desfavorecidos, pero hoy en día existen vacíos en el ámbito de la normativa que orienten este quehacer y deja el desafío en manos de las escuelas. El derecho a la educación que va más allá de la matrícula, se necesitan recursos económicos, técnicos, orientaciones, entre otros para que las comunidades educativas puedan trabajar en torno a sus propios procesos de acogida,

complementar con la experiencia que surge desde la práctica cotidiana y nutrir con la experiencia científica. La inclusión escolar es un tema de la sociedad chilena y debemos generar un cambio a nivel país.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aguirre, T. Migración y religión. La conformación de una comunidad haitiana católica en Santiago de Chile. En *Migración haitiana hacia el sur andino*, editado por Nicolas Rojas, José Koechlin, 187-209 Lima: EDITORIAL, 2017.
- Aparicio, Rosa, y Andrés Tornos. *Hijos de inmigrantes que se hacen adultos: marroquíes, dominicanos y peruanos*. Madrid: Subdirección General de Información Administrativa y Publicaciones. Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales, 2006.
- Banks, J. Multicultural Education. Dimensions and paradigms. J. Banks (Ed.). En *The Routledge International Companion to Multicultural Education*, editado por James Banks, (pp.314-350) New York and London: Routledge, 2009.
- Blanco, Rosa, y Mami Umayahara.. *Participación de las familias en la educación infantil latinoamericana*. Santiago: Trineo, 2004.
- Cabero-Almenara, J., y Martínez, Almuneda. Las Tecnologías de la Información y Comunicación y la formación inicial de los docentes. Modelos y competencias digitales. Profesor. *Revista de Curriculum y Formación del Profesorado* 23nº 3 (2019): 247-268.
- Campos-Bustos, Juana L. Estudiantado haitiano en Chile: aproximaciones a los procesos de integración lingüística en el aula. *Revista Educación* 43, nº 1 (2019):433-450.
- Chaves, Ana. Una mirada a los recreos escolares: El sentir y pensar de los niños y niñas. *Revista electrónica educare* 17,nº 17(2013): 67-87.
- Córdoba, Claudia . Carolina Altamirano y Karina Rojas.. Elementos para Comprender la Concentración de Estudiantes Extranjeros en Escuelas Chilenas. *Revista Latinoamericana de Educación Inclusiva* 14, nº 1(2020): 87-108. <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-73782020000100087>.
- DEM. *Boletín informativo* . (2016). N°1.https://www.researchgate.net/publication/308972643_Migracion_Haitiana_en_Chile
- DEM. *Reporte Migratorios. Poblacion Migrante en Chile* (2017).<http://www.sjmcchile.org/wp-content/uploads/2018/11/migracion-en-chile-un-analisis-desde-el-censo-2017-sjm.pdf>
- Dietz, G. (2017). Interculturalidad: una aproximación antropológica. *Perfiles Educativos*, 39(156), 192–207.
- Espinoza Alvarado, Marco. Contextos, metodologías y duplas pedagógicas en el Programa de Educación Intercultural Bilingüe en Chile: una evaluación crítica del estado del debate. *Pensamiento Educativo* 53, nº 1(2016): 1–16.

- Espinosa María Jesús, Camila Moyano, Juan de Dios Oyarzún y Natalia Ávila. *Justicia lingüística en la escuela chilena: el reconocimiento de la lengua materna como un vehículo para la educación*. Debates de Justicia Educacional, N° 8 (2020). Santiago: Centro Justicia Educacional. Disponible en: <http://centrojusticiaeducacional.cl/wp-content/uploads/2020/11/debates-n8.pdf>
- Fernández, M. *Mapa del Estudiantado Extranjero en el Sistema Escolar Chileno 2017*. (2018). de Ministerio de Educación. Recuperado de: https://www.mineduc.cl/wp-content/uploads/sites/19/2018/05/MAPA_ESTUDIAN-TES_EXTRANJEROS_SISTEMA_ESCOLAR_CHILENO_2015_2017.pdf
- Figueroa-Saavedra, M. Estrategias para superar las barreras idiomáticas entre el personal de salud-usuario de servicios de salud pública en España, Estados Unidos y México. *Comunicación y Sociedad*, (12) (2009):149-175.
- González, I. La Participación de las Familias Inmigrantes en la Escuela: Necesidades de Orientación y Formación. *Revista de Educación*, XXI, (9) (2007): 155-169. Recuperado de: <http://rabida.uhu.es/dspace/bitstream/handle/10272/2066/b15175091.pdf?sequence=1>
- Herce, R. El concepto de cultura de Cristopher Dawson. *Cauriensa*, (2013): 275-298.
- Joiko, S. 'Estoy aprendiendo yo con los niños otra vez cómo es el sistema' Modos otros de la experiencia educativa de madres y padres en escuelas chilenas en contextos migratorios. *Estudios pedagógicos*, 45(3) (2016): 93-113.
- Joiko, S. y Vásquez, A. Acceso y elección escolar de familias migrantes en Chile: "No tuve problemas porque la escuela es abierta, porque acepta muchas nacionalidades". *Revista Calidad en la Educación*, 45(2016): 132-173.
- López, L. *Desde arriba y desde abajo. Visiones contrapuestas de la educación intercultural bilingüe en América Latina*. Être indien dans les Amériques: spoliations et résistance, (2006): 235-250. Recuperado de: <https://aulaintercultural.org/2006/03/04/desde-arriba-y-desde-abajo-visiones-contrapuestas-de-la-educacion-intercultural-bilingue-en-america-latina/>
- Loncón, E. La importancia del enfoque intercultural y de la enseñanza de las lenguas indígenas en la educación chilena. *Docencia*, 51(2013): 44-55.
- Martín, M.A. La pedagogía de John Newman: intelectualismo y universidad. *Cauriensa*, (2012): 315-333.
- MINEDUC. *Establece la ley general de educación*. Ley N° 20.370 (2009). Recuperado de: <https://www.leychile.cl/N?i=1006043&f=2009-09-12&p=>
- MINEDUC. *Programa de Integración Escolar PIE: Ley de Inclusión Escolar* N° 20.845 (2016). Santiago, Chile: Ministerio de Educación- República de Chile.
- Molina, F. La interculturalidad de los centros educativos y la convivencia escolar. En Seminario *Valores educativos y ciudadanos en el entorno escolar* (2011): 1-11. Fundación Manuel Giménez Abad de Estudios Parlamentarios y del Estado Autonomico.

- Moyano, C.; Joiko, S. & Oyarzún, J.D.D. Searching for an educational shelter: classification, racialisation and genderisation during migrant families’ school-choice experiences in Chile. *International Studies in Sociology of Education*, 29(3) (2020): 293-318.
- Novaro, G. Educación intercultural en la Argentina: potencialidades y riesgos. Ponencia presentada en *Foro de Educación Mundial*, (2006): Buenos Aires.
- Ortiz López, Juan Eduardo. Multiculturalismo e interculturalidad en la educación latinoamericana: una delimitación de los conceptos para el contexto regional. (2019): 51-79. En: Juan Pablo, Silva. *Variaciones sobre América Latina*. Santiago: UBO ediciones.
- Otzen, T. y Manterola, C. Técnicas de Muestreo sobre una Población a Estudio. *International Journal of Morphology*, 35(1) (2017): 227-232. doi: <https://dx.doi.org/10.4067/S0717-95022017000100037>
- Pavez-Soto, Iskra. “Peruvian Girls and Boys as Actors of Family Migration in Barcelona: Generational Relations and Expectations”, *Migraciones Internacionales*, 5 (4) (2010): 69-99. http://www2.colef.mx/migracionesinternacionales/revistas/MI19/MI_19-69-100.pdf.
- Pavez-Soto, I., Ortiz-López, J. E., Jara, P., Olguín, C., & Domaica, A. Infancia haitiana migrante en Chile: barreras y oportunidades en el proceso de escolarización. *EntreDiversidades*, (11) (2018): 71-97.
- Pavez-Soto, Iskra; Ortiz-López, Juan; Sepúlveda, Natalia; Olguín, Constanza & Jara, Priscilla. “Racialización de la niñez migrante haitiana en escuelas de Chile”. *Revista Interciencia*, 44 (7) (2019): 414-420. https://www.interciencia.net/wp-content/uploads/2019/08/414_Com_Pavez_v44n7.pdf
- Pérez, C. y Rahona, M. *La integración de los inmigrantes en el sistema educativo sesión Migraciones y Políticas Sociales en España* (2005). Recuperado en: <http://www.unavarra.es/migraciones/papers3/Comunicacion%2011PerezRahona.pdf>
- Poblete, R. El trabajo con la diversidad desde el currículo en escuelas con presencia de niños y niñas migrantes: estudio de casos en escuelas de Santiago de Chile. *Perfiles Educativos*, 40(159) (2018): 51-65.
- Poblete, R., y Moraru, M. Avances y retrocesos en políticas educativas dirigidas a la población migrante en Chile: El caso del “identificador provisorio escolar.” *Archivos Analíticos de Políticas Educativas*, 28 (184) (2020).
- Reyero, A. *La Inmersión Lingüística: una nueva forma de aprendizaje* (Tesis de grado) (2014).. Recuperado de: <http://uvadoc.uva.es/bitstream/10324/7783/1/TFG-G889.pdf>
- Sánchez, A. Reyes F, y Villarroel V. Participación y expectativas de los padres sobre la educación de sus hijos en una escuela pública. *Revista Estudios pedagógicos* (Valdivia), 42(3) (2016): 347-367. doi: <https://dx.doi.org/10.4067/S0718-07052016000400019>

- Santos, M., Moledo, M., y Vázquez, A. *Educación no formal y empleabilidad de la juventud*. España: Síntesis, 2018.
- SJM. Acceso e inclusión de personas migrantes en el ámbito educativo (2020). Recuperado de <https://www.migracionenchile.cl/informe-educacion/>
- SJM. Migración en Chile. Lecciones y desafíos para los próximos años: Balance de la Movilidad Humana en Chile 2018 - 2022 (3) (2022). Santiago, Chile. Recuperado de <https://www.migracionenchile.cl/publicaciones>
- Stefoni, C., y Stang, F., Riedemann, A. Educación e interculturalidad en Chile: un marco para el análisis. *Estudios internacionales* (Santiago), 48(185) (2016): 153-182.
- Sumonte, V., Sanhueza, S., Friz, M., y Morales, K. Inmersión lingüística de comunidades haitianas en Chile: Aportes para el desarrollo de un modelo comunicativo intercultural. *Papeles de trabajo*. (35) (2018): 68-79. Recuperado en: <https://rephip.unr.edu.ar/bitstream/handle/2133/12966/Inmersi%C3%B3n%20ling%C3%BC%C3%ADstica%20de%20comunidades%20haitianas%20en%20Chile.%20Aportes%20para%20el%20desarrollo%20de%20un%20modelo%20comunicativo%20intercultural.pdf?sequence=2&isAllowed=y>
- Sumonte, V. Desarrollo de la competencia comunicativa intercultural en un programa de adquisición de la lengua criollo haitiana en Chile. *Íkala, Revista de Lenguaje y Cultura*, 25(1) (2020): 155-169.
- Sumonte, V. y Fuentealba, A. Dimensión cultural en la adquisición de segundas lenguas en contexto migratorio. *Estudios pedagógicos*, 45(3) (2019): 369-385
- Tubino, F. Los sentidos del interculturalismo latinoamericano y la utopía dialógica/The Significance of Latin American Interculturalism and the Dialogical Utopia. CUYO, *Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, 33(01) (2016): 69–77.
- Valles, M. *Diseños y estrategias metodológicas en los estudios cualitativos. Técnicas cualitativas de investigación social* (1999). Recuperado en: <http://mastor.cl/blog/wp-content/uploads/2011/12/Tecnicas-Cualitativas-De-Investigacion-Social-Valles.pdf>.

Iskra, Pavez-Soto
 Centro de Investigación en Educación (CIE)
 Universidad Bernardo O'Higgins
 Fábrica 1865
 Santiago (Chile)
<https://orcid.org/0000-0002-6438-1522>



MODELO COMPLEJO DEL CONOCIMIENTO: REPENSAR LA PROBLEMÁTICA GNOSEOLÓGICA DESDE NUEVAS REPRESENTACIONES

COMPLEX MODEL OF KNOWLEDGE: RETHINKING THE GNOSEOLOGICAL PROBLEM FROM NEW REPRESENTATIONS

IGNACIO SALAMANCA GARAY
Universidad Bernardo O'Higgins

Recibido: 13/02/2022

Aceptado: 22/06/2022

RESUMEN

En la época medieval y parte de la modernidad el conocimiento se explicó a través de la fórmula denominada *Adaequatio rei et intellectus*. Sin embargo, con la irrupción de la posmodernidad, la muerte de los meta relatos y la instalación de nuevos paradigmas de pensamiento, la problemática gnoseológica se replanteó desde nuevos elementos, estructuras y relaciones. El objetivo de este artículo es proponer un modelo gnoseológico basado en un enfoque de pensamiento complejo. El método radica en el análisis e integración de tres teorías postmodernas: la teoría Cibernética, de Sistemas y Compleja. En conclusión, uno de los conceptos fundamentales para repensar esta problemática es la retroalimentación, ya que permite superar la relación lineal entre el sujeto y objeto. Además, se afirma que el paradigma de la complejidad puede prefigurar una nueva comprensión sobre la construcción del conocimiento humano debido a que tiene la capacidad

de integrar y superar las concepciones tradicionales sobre el conocimiento. Finalmente, este trabajo aporta los referentes analíticos que permiten repensar el conocimiento desde nuevas representaciones.

Palabras clave: Conocimiento, Cibernética, Epistemología, Modelo, Sistema, Teoría.

ABSTRACT

In the medieval age and part of modernity, knowledge was explained through the formula called *Adaequatio rei et intellectus*. However, with the irruption of postmodernity, the death of meta-narratives, and the installation of new paradigms of thought, the epistemological problem was reconsidered from new elements, structures, and relationships. The objective of this article is to propose a gnoseological model based on a complex thinking approach. The method lies in analyzing and integrating three postmodern theories: Cybernetic, Systems, and Complex theory. In conclusion, one of the fundamental concepts that allow us to rethink this problem is feedback, since it allows us to overcome the linear relationship between subject and object. In addition, it is stated that the paradigm of complexity can prefigure a new understanding of the construction of human knowledge since it can integrate and overcome traditional conceptions of knowledge. Finally, this work provides the analytical references that allow rethinking knowledge from new representations.

Keywords: Cybernetics, Epistemology, Knowledge, Model, System, Theory.

I. INTRODUCCIÓN

Cuando se reflexiona en torno a la forma en la cual se construye el conocimiento resulta complejo alcanzar una comprensión acabada de éste. Parafraseando a René Descartes obtener una “idea clara y distinta del fenómeno” (2010, 47). Debido a que se presentan múltiples elementos y complejas relaciones que lo constituyen. Además, al ser una función natural e inconsciente de nuestra cognición, analizarla utilizando la propia conciencia resulta un doble desafío, ya que se debe reflexionar sobre un proceso utilizando las mismas herramientas del proceso. Es decir, “un martillo martillándose a sí mismo” (Nietzsche 2002).

A pesar de esta dificultad, esta reflexión no es imposible ya que por medio del esfuerzo intelectual de abstracción de tercera categoría se puede superar esta

dificultad y entender este sistema conceptual separando brevemente los elementos que lo constituyen y analizando las relaciones que se dan entre ellos. Para así comprender desde nuevos paradigmas cómo se constituye el conocimiento.

Reflexionar en torno al conocimiento ha resultado ser un imperativo para cualquier intelectual que quiera develar los misterios del ser, ya que este nos proporciona las herramientas para acercarnos a la realidad, así con esto, son muchos los filósofos, epistemólogos y espíritus inquietos que a lo largo de la historia han conformado sus sistemas explicativos o interpretativos del conocimiento, cada uno con sus matices, diferencias y particularidades, pero compartiendo algo en común, que el conocimiento es una relación entre un sujeto y un objeto; un sujeto cognoscente y un objeto conocido, donde el sujeto es determinado en su pensamiento por el objeto en un proceso de “aprehensión” de las características esenciales del objeto (García Morente 1994).

Una de las razones para afirmar que es posible superar el reduccionismo clásico de interpretación del conocimiento, radica en que hoy en día se incorporan nuevos elementos para repensarlo como el internet, la virtualidad, la instantaneidad, entre otros, (Prensky 2001). Además, el desarrollo tecnológico nos ha hecho tener nuevas concepciones de tiempo y espacio (Careaga y Avendaño 2017).

El sujeto cognoscente no es un sujeto aislado, este ha cambiado junto con la tecnología (Prensky 2001). No es un sujeto unidireccional, sino un sujeto multidireccional, un sujeto histórico que responde a las necesidades del siglo XXI, un sujeto con nuevas habilidades intelectuales que permiten superar la relación con un objeto y pasar a una relación transformadora con diversos objetos simultáneos.

Los elementos presentes en el conocimiento y la relación entre ellos desde nuestra perspectiva deben ser repensados. Porque hoy en día es posible plantear nuevos paradigmas del conocimiento a través de elementos como: sujetos cibernéticos (Careaga y Avendaño 2017), objetos multidimensionales (Morin 2005) y relaciones basadas en la retroalimentación. Con esta nueva representación se intenta superar el reduccionismo de la propuesta tradicional del conocimiento acuñada en la fórmula del *Adaequatio rei et intellectus*.

El presente trabajo está dividido en cuatro apartados. a) la primera, contrapone los elementos del conocimiento desde la perspectiva fenomenológica de Johannes Hessen considerada como la clásica y los nuevos elementos propuestos para la generación del conocimiento entendido como un sistema complejo. b) la segunda, contrapone la visión dualista sujeto – objeto de la época moderna con la visión integrativa en entre el sujeto – objeto de la época postmoderna

explicado a través de la teoría de sistemas, (Bertalanffy 1993) la cibernética (Wiener 1985) y pensamiento complejo (Morin 2005). c) la tercera, analiza las relaciones entre los elementos del conocimiento en el marco de la perspectiva compleja. Finalmente, d) propone un modelo complejo del conocimiento.

II. ELEMENTOS DEL CONOCIMIENTO

1 LA PROPUESTA TRADICIONAL DESDE LA TEORÍA FENOMENOLÓGICA DE JOHANNES HESSEN

Para comenzar el análisis en torno al conocimiento se comenzará por identificar y analizar los elementos que lo componen desde una perspectiva tradicional. Desde la aparición de la fenomenología como disciplina filosófica que investiga el fenómeno desde su configuración en la conciencia, con el lema de ir hacia las cosas mismas (Husserl 1976) no fueron pocas las disciplinas que tomaron sus métodos de reducción eidética para aislar los fenómenos y poder describirlos de forma esencial. Las reflexiones gnoseológicas desde esta perspectiva se utilizaron ampliamente para describir este proceso.

La fenomenología proviene del griego *Φαινόμενον – λογος* que literalmente significa estudio o descripción (logos) de lo que aparece a la consciencia, lo dado (el fenómeno) (Ferrater Mora 1956). En forma general este método filosófico intenta describir lo que se le aparece a la consciencia intencional, se trata de explorar lo dado, la cosa misma, en lo que se piensa, de la que se habla evitando hacer hipótesis tanto sobre la relación que liga el fenómeno con el ser del cual es fenómeno, como de la relación que lo une al yo para quien es fenómeno. Este no es el hecho o la cosa, sino, lo que la consciencia capta del ser. En otras palabras, “su aparecer a la consciencia”. La fenomenología centra su mirada en la consciencia del sujeto, antes que en el objeto representado en la consciencia.

La fenomenología devela el estilo fundamental y esencial de la consciencia en la captación del dato inmediato y que es su intencionalidad, en otras palabras, el objeto de la fenomenología es la consciencia del sujeto que capta tal o cual cosa.

La fenomenología presenta la posibilidad para que el conocimiento se constituya en el objeto de reflexión. Se debe poner entre paréntesis la cultura, prejuicios, etc., para no contaminar el conocimiento puro. “Se pone énfasis en el sujeto individual y en sus experiencias subjetivas con el mundo” (Lyotard 1989, 11-12).

Precisamente bajo este prisma se desarrolla la explicación de Hessen sobre

la fenomenología como herramienta para investigar el conocimiento:

Hace falta, pues, en nuestro caso, observar con rigor y describir con exactitud lo que llamamos conocimiento, este peculiar fenómeno de conciencia. Hagámoslo tratando de aprehender sus rasgos esenciales generales de este fenómeno, mediante la auto reflexión de lo que vivimos cuando hablamos del conocimiento. Este método se llama fenomenológico. (1996, 25).

Hessen parte analizando el fenómeno del conocimiento desde los trabajos ya elaborados por el filósofo alemán Nicolai Hartmann en su obra “Fundamentos de la metafísica del conocimiento”. El filósofo afirma que el conocimiento comienza en una relación entre sujeto y objeto, específicamente define esta relación como una correlación dual en la cual están eternamente separados. “El dualismo sujeto-objeto es parte de la esencia del conocimiento” (Hessen 1996, 26).

Es particular la relación entre sujeto-objeto, porque cada uno es en relación al otro, es decir, el sujeto es sujeto sólo para un objeto y el objeto es objeto sólo para un sujeto, ambos existen para el otro. Sin embargo, Esta correlación no es reversible, es decir, el sujeto es algo distinto al objeto y su función consiste en aprehender al objeto y no de forma contraria.

Cuando se analiza al sujeto cognoscente de Hessen, éste al momento de correlacionarse con el objeto aprehende las características o propiedades esenciales del objeto, formándose en la conciencia una imagen manteniendo la trascendencia de éste por sobre el objeto. Por otro lado, cuando se analiza al objeto del filósofo lo describe en su esencia como la transferencia de las características y propiedades de éste al sujeto. Ambos sujeto y objeto son distintas partes del mismo fenómeno (conocimiento), pero en éste es el objeto quien determina al sujeto. Incluso define al conocimiento como “la determinación del sujeto por el objeto” (Hessen 1996, 26).

El filósofo hace la salvedad de que sólo determina en la imagen de las características o propiedades esenciales del objeto en la conciencia del sujeto. Además, agrega una distinción de objetos, por un lado, están los objetos reales, es decir, los captados por la experiencia que provienen del mundo exterior y los objetos ideales, que provienen de la razón en relación a los axiomas lógicos que se pueden inferir desde la matemática o la geometría.

Hasta este punto se puede advertir que desde el análisis fenomenológico de Hessen los elementos constitutivos del conocimiento, son un sujeto cognoscente, un objeto conocido, y una operación cognoscitiva del sujeto que se define como una aprehensión de las características o propiedades esenciales del objeto, de

esto se genera un producto en la conciencia del sujeto que es caracterizada como la imagen de estas características esenciales del objeto.

Si se pudiera representar gráficamente la idea de Hessen se expresaría de la siguiente forma:

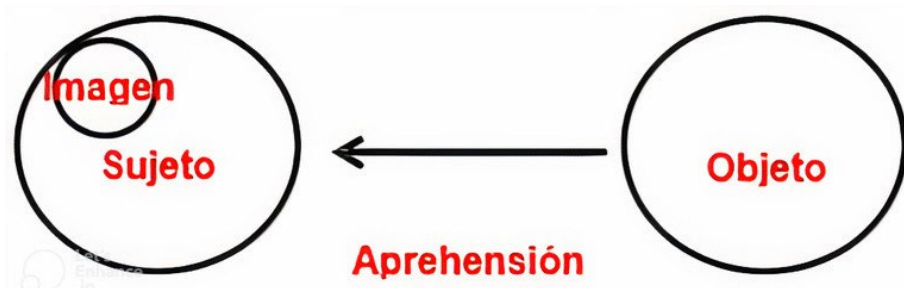


Figura 1. Modelo del conocimiento de Hessen. (Fuente: Elaboración propia)

Es interesante el enfoque fenomenológico que realiza Hessen al analizar el fenómeno del conocimiento. Porque delimita los elementos constitutivos de éste y propone una base para poder comenzar a reflexionar sobre esta problemática.

Si bien Hessen realiza un avance muy importante en describir fenomenológicamente los elementos constitutivos de la problemática gnoseológica. Desde la perspectiva postmoderna se puede enfocar desde otras representaciones. Debido a que los diversos sistemas de pensamiento postmodernos, más el avance de la ciencia y tecnología, han provocado que la propia interpretación del sujeto como ser cognoscente emerja la necesidad de replantear este fenómeno.

2. LA HISTORICIDAD PARA COMPRENDER LA PROBLEMÁTICA DEL CONOCIMIENTO

Hessen cuando habla del sujeto que conoce, presenta un sujeto cualquiera a un sujeto creatio ex nihilo (Burrell et al., 2010). Es decir, un sujeto que sale desde la nada y conoce un objeto sin dimensionar su condición histórica ni su estado de evolución de conciencia. Sin embargo, desde una perspectiva postmoderna cuando se reflexiona sobre esta problemática es imperativo situar al sujeto en su momento histórico.

Desde la perspectiva sistémica el fenómeno del conocimiento implica necesariamente agregar la variable temporal. Gracias a esta se obtiene una visión contextualizada del fenómeno, ya que el sujeto cognoscente actual es distinto

del que conocía en épocas históricas anteriores. Por ejemplo, en la época medieval el sujeto cognoscente debía convivir con una estructura social rígida, dogmas de religión, nulo desarrollo industrial y aún estaba vigente y aceptado socialmente el conocimiento por revelación.

En cambio, el sujeto de la época moderna comenzó a poner en duda la estructura social acabando poco a poco con las monarquías, separando a la iglesia del estado, dando comienzo al desarrollo de la ciencia, técnica y la industrialización gracias al imperio de la razón.

Estos factores necesariamente impactan la forma en como el sujeto ve e interpreta el mundo. Por lo tanto, su forma de conocer cambia y los elementos que la componen. Este nuevo sujeto cognoscente perteneciente a la postmodernidad se podría definir como un *Homo Ciberneticus* (Careaga y Avendaño 2017). Según estos autores, el sujeto cognoscente ha evolucionado naturalmente producto del paso de la época moderna a la postmoderna. Aquí el concepto de Cibernética es central ya que el *Homo Ciberneticus* se caracteriza por tener una interacción con su entorno en el cual no conoce ni maneja los mecanismos ni funcionamiento de los sistemas tecnológicos o las leyes que rigen el funcionamiento de éste. Sin embargo, sabe qué hacer para que éste se comporte de determinada forma y logre un objetivo.

El *Homo Ciberneticus* basa sus desempeños sociales, funcionales y productivos en el desarrollo de una “conciencia cibernética intuitiva” (Careaga y Avendaño 2017, 89). Dicha conciencia, desarrollada en interacción con los recursos tecnológicos y ambientes virtuales, incorpora dentro de sí una modificación cultural. Esta transformación aparece como resultado de los influjos científico- tecnológicos a los que está expuesto desde que nace y en la cotidianidad de su vida.

3. LOS CONOCIMIENTOS PREVIOS EN LA GENERACIÓN DE NUEVO CONOCIMIENTO

Otra característica que Hessen pasa por alto al momento de delimitar los elementos del conocimiento es la noción de conocimiento previo. En su modelo conceptual el fenómeno del conocimiento se presenta como un traspaso (aprehensión) de la esencia del objeto a la estructura cognitiva del sujeto formando una imagen. Esta imagen técnicamente es una representación en nuestra mente que se podría denominar como conocimiento. Ausubel et al. posteriormente lo denomina con el nombre de “asimilación” (1998, 70)

En este modelo Hessen da por hecho que la estructura cognitiva que es la encargada de recepcionar estas características esenciales del objeto las toma

como si fueran una suerte de imágenes de la realidad, se deja entrever de manera implícita que la mente solo recibe del exterior estas notas distintivas del objeto y reproduce las notas que permiten generar una idea de mundo.

Esta idea de una estructura cognitiva vacía, receptiva y pasiva proviene de la antigüedad en Aristóteles con la noción de “tábula rasa” (2016, 430a, 100), en la época medieval con la idea del “intelecto agente presente en la metafísica realista de Santo Tomás de Aquino” (Sellés 2014, 117) y posteriormente acuñada en la modernidad por el empirista John Locke con la afirmación de que el sujeto no nace con “ideas innatas” (1999, 22) y Hume declaraba que lo que se puede conocer son “solo objetos de la percepción” (Andaluz 2016, 365).

No obstante, gracias al nacimiento y desarrollo de la psicología cognitiva se ha podido comprender en mejor forma como se genera el conocimiento. Se pueden encontrar tres grandes teorías que apoyan esta idea como la teoría del desarrollo cognitivo de (Piaget 1994) el aprendizaje significativo de (Ausubel et al., 1998) y el constructivismo social y zona de desarrollo próximo de (Vygotski 2003).

Por ejemplo, en la teoría del aprendizaje significativo de David Ausubel se descubrió que la estructura cognitiva en el proceso de aprendizaje y asimilación de conocimientos se relaciona necesariamente con un conocimiento previo. Para el autor es imposible incorporar información nueva a la estructura cognitiva si esta no se relaciona necesariamente con una ya existente, la noción de aprendizaje previo o conocimiento previo es fundamental para comprender el fenómeno del conocimiento. (Ausubel et al., 1998)

Por lo tanto, desde esta teoría no conocemos ni aprendemos desde la nada, sino que conocemos y aprendemos gracias a lo que ya conocíamos antes. Hoy en día problematizar el fenómeno del conocimiento sin tener en consideración la noción de conocimiento previo sería dejar de lado una piedra fundamental en la construcción de la comprensión de esta problemática.

4. CONSTRUCCIÓN DE LAS NOTAS DISTINTIVAS DEL OBJETO EN LA GENERACIÓN DE CONOCIMIENTO

En el apartado anterior se afirmó que la mente humana no es vacía, ni receptiva ni pasiva; si no todo lo contrario, es una mente con conocimientos, creadora y tremendamente activa.

Es por esto que la problemática del conocimiento desde la perspectiva

compleja significa incluir el factor de la construcción del conocimiento por parte de nuestras estructuras cognitivas. En otras palabras, esta imagen o representación que resulta de la relación entre el objeto y el sujeto, no es un reflejo de la realidad, sino una construcción de las estructuras cognitivas que se basan en los conocimientos previos contruidos anteriormente para dar sentido a la realidad que nos rodea.

Los conocimientos previos también se conocen y estudian dentro del constructivismo como concepciones alternativas. Estas no están en los sujetos desde su nacimiento ni son adquiridas de forma pasiva como una copia exacta de la realidad. Son construcciones personales que surgen de la interacción de los individuos y su entorno con el fin de dar sentido a este. Los sujetos construyen concepciones que van evolucionando a partir de su aplicación sucesiva a distintos fenómenos, sin embargo, al mismo tiempo reinterpretan y reconstruyen la realidad cuando aplican sus estructuras cognitivas. En ese sentido, la cambian o la inventan al interpretarla.

Puede decirse entonces, que los sujetos construyen activamente sus estructuras cognitivas a medida que las van enriqueciendo y adecuando en función de la realidad que interpretan y también, que construyen activamente el entorno en la medida en que lo conciben a través del “filtro de sus estructuras cognitivas de conocimiento” (Rodríguez 1999,17).

Este factor que hace referencia a la capacidad de la estructura cognitiva de construir activamente las representaciones que dan sentido al mundo no está presente explícitamente en la fenomenología del conocimiento presentada por Hessen.

Sin embargo, deja ver una suerte de noción transformadora en la relación entre el sujeto por el objeto y del objeto por el sujeto. En otras palabras, algo del sujeto hay en la generación de la imagen o representación cuando entra en contacto con el objeto, pero no se encuentra la noción clarificadora en la cual la mente actúa modificando la realidad circundante.

5. DE LA REALIDAD MULTIDIMENSIONAL AL OBJETO MULTIDIMENSIONAL

Hessen cuando habla del objeto de conocimiento por parte del sujeto habla de cualquier cosa con la cual éste pueda relacionarse sin dimensionar la complejidad de este. Desde nuestra perspectiva, el objeto no es una enteleguía aislada, común o genérica; el objeto posee distintas dimensiones fundamentales que es necesario distinguir.

El sujeto cuando construye su conocimiento se relaciona con la realidad y las distintas dimensiones que la constituyen. Según Morin (2005) es una realidad multidimensional compleja y dinámica. El sujeto desde ahí saca los objetos que serán insumo para las construcciones de su conocimiento. Por lo tanto, los objetos de conocimiento son objetos complejos ya que desde la realidad multidimensional emergen para que sean captados por el sujeto en el proceso de construcción de las representaciones.

Ante esto es necesario identificar cuáles son las principales dimensiones que tienen los objetos complejos: a) física inerte - viviente, b) social, c) virtual, y d) personal.

a) Dentro de esta se incluyen todos los objetos inertes o vivos que tengan una espacialidad y temporalidad en el universo, se refiere a las cosas comunes a las cuales el sujeto se relaciona por su percepción o conocimientos previos.

b) A nivel jerárquico la dimensión física – viviente es más amplia que la social, sin embargo, esta es más importante que la anterior porque la mayoría de las relaciones que el sujeto tiene en la dimensión viviente se dan en relaciones con otras personas, animales y seres vivos menores. Las relaciones sociales son un componente fundamental en esta caracterización compleja del objeto ya que este es un elemento central en el diario vivir de toda persona que conoce.

c) Dentro de esta dimensión se incluyen todos los objetos virtuales con los cuales el sujeto está en contacto. Donde la plataforma más utilizada es internet.

d) Dentro de esta se incluyen todos los objetos que son encontrados en el sujeto mismo, es decir, los contenidos de conocimiento que hacen referencia al sujeto en sí, por ejemplo, la autorreflexión.

Como se puede apreciar, el objeto multidimensional abarca diversas porciones de la realidad logrando una gran extensión de las distintas dimensiones de las cuales el sujeto puede tener contacto para construir su conocimiento. En definitiva, el fenómeno del conocimiento no se da con un objeto en particular, sino con uno multidimensional, dinámico e inacabado.

6. TRANSFERIBILIDAD DEL CONOCIMIENTO

Otro elemento relevante en esta perspectiva compleja del conocimiento es la transferibilidad de este. Hessen cuando expone su modelo no hace referencia a que la imagen o representación de la relación entre un sujeto y el objeto deba o tenga que ser transferida a otros sujetos mediante algún tipo de lenguaje para que sea conocimiento en sí mismo.

La transferibilidad del conocimiento es fundamental en el proceso de generación de éste, debido a que, la transferencia de las representaciones construidas por las relaciones entre el sujeto y el objeto son parte constitutiva del proceso de conocer, no puede existir un conocimiento válido sino tiene la intención de ser expuesto a otros sujetos mediante un lenguaje.

Este proceso según Nonaka & Takeuchi (1995) se denomina externalización. Que se refiere al paso del conocimiento tácito al conocimiento explícito. En otras palabras, el conocimiento tácito se entiende como aquel conocimiento altamente personal, difícil de formalizar y difícil de comunicar, es el reverso del conocimiento explícito, que sería aquel que podemos verbalizar y envasar en textos o transmitir a través de los métodos educativos tradicionales¹.

La externalización es la forma en la cual el conocimiento tácito (un conocimiento íntimo, las representaciones del sujeto, no verbalizable) puedan ser transferidos a otro sujeto en su forma de conocimiento explícito (conocimiento decodificable, entendible por medio de un lenguaje) convertir el conocimiento tácito en explícito es encontrar la forma de expresar lo inexpressable (Nonaka & Takeuchi, 1995).

Como se ha podido apreciar hasta este punto, se han analizado los diferentes elementos para la construcción del conocimiento desde una perspectiva compleja, a través del análisis crítico de la concepción fenomenológica de Hessen y se ha propuesto una serie de perspectivas que vienen a comprender desde otras interpretaciones la problemática gnoseológica.

A modo de síntesis desde una perspectiva compleja el conocimiento se compone de los siguientes elementos: a) un sujeto cibernético, b) conocimientos previos, c) construcción de representaciones, d) objeto multidimensional y d) transferibilidad.

¹ Eduardo Contreras, "Transformación de Conocimiento Tácito en Explícito, Una Revisión Crítica", *Departamento de Ingeniería Industrial de la Universidad de Chile*, mayo de 2010, <https://www.dii.uchile.cl/wp-content/uploads/2011/06/UCH-Contreras.pdf>.

III. DE LA CAUSALIDAD A LA CIRCULARIDAD EN LAS RELACIONES SUJETO-OBJETO

1. EL PASO DE LA EPISTEMOLOGÍA MODERNA A LA EPISTEMOLOGÍA CONTEMPORÁNEA

Para comprender la perspectiva compleja del conocimiento es necesario repasar brevemente la evolución de la epistemología desde la modernidad a la postmodernidad.

La modernidad se caracteriza según Lyotard (1987) como la época de los grandes meta relatos. En estos se afirmaba que la razón humana nos haría avanzar hacia el progreso y la emancipación de nuestra propia especie (Zorroza 2019). En el aspecto epistemológico es la razón y su matrimonio con la ciencia las que demarcan las pautas de lo verdadero y lo legítimo.

La ciencia se proyecta a sí misma como -La- forma de proveer a la sociedad de conocimiento verdadero y válido, todo esto de la mano con el desarrollo técnico y tecnológico que ayudó a rodearla de una suerte de aura muy difícil de criticar.

Si se analizan los elementos y relación sujeto – objeto desde la epistemología moderna, se puede ver que estos se desenvuelven en una relación dual, dicotómica, donde es el sujeto cognoscente el que influye sobre el objeto conocido de manera directa y lineal. Según Careaga y Avendaño “El hombre es sujeto, protagonista inteligente, inserto en la realidad que interviene, la realidad de las cosas (tangible) y de las ideas (inmanente), ante lo cual esta última pasa a ser objeto de estudio, ámbito de indagación” (2017, 142).

Esta dualidad entre sujeto-objeto fue expuesta de manera magistral por René Descartes en 1641 en sus *Meditaciones Metafísicas*. El filósofo realiza una caracterización de las tres sustancias en la realidad, a) la *res-cogitans* (Yo), b) la *res-infinita* (Dios) y c) la *res-extensa* (Realidad). Con esta caracterización separa el sujeto del objeto, distinguiendo a la cosa pensante de la cosa pensada. Descartes profundiza más esta división, afirmando que el sujeto es una dualidad cuerpo - alma, subyugando al cuerpo a una condición mecanicista totalmente subyugado al alma.

El sujeto Cartesiano interviene la realidad a través de conceptos físicos-matemáticos y la valida mediante la comprobación lógica y empírica. El sujeto moderno tiene diversas habilidades “observador, experimentador, cuantificador, teorizador, dominador y transformador de la realidad” (Careaga y Avendaño 2017,143), todas según Descartes, habilidades y características del alma.

Sin embargo, la época postmoderna brota como resultado del paso del tiempo y el entendimiento por parte del hombre y la sociedad que muchos de los meta relatos de la modernidad no se han cumplido o en forma parcial. El sujeto ya no piensa en grandes empresas de salvación de la humanidad, sino en pequeñas empresas, pequeños discursos, pequeños sueños. La humanidad se ha disgregado y ya no trabaja en bloque, si no que se ha propagado un profundo individualismo, donde el sujeto puede alcanzar la felicidad por sí mismo.

En el campo de la ética, esta se ocupa de resolver los problemas desde la opinión y el sentido común dejando de lado el análisis de principios o teorías. Además, el estilo de vida del sujeto postmoderno se enlaza con el consumismo desmesurado otorgado por las nuevas formas de producción enfocándose sólo en la satisfacción del placer inmediato.

La razón debía emanciparnos y liberarnos del yugo de la ignorancia proveniente de la religión y la época medieval, sin embargo, hoy en día seguimos siendo prisioneros ya no de los dogmas de la fe, sino de los dogmas de la ciencia y sus relatos.

Desde la epistemología postmoderna surgen críticas al conocimiento científico basados precisamente en esta visión desgastada del meta relato. Thomas Kuhn (1962) en su libro *La estructura de las revoluciones científicas*, comienza a esbozar la forma en la cual se va generando el conocimiento mediante el cambio de paradigmas en las comunidades científicas que controlan el statu quo del saber.

Según Kuhn (1962) a medida que se va desgastando el discurso imperante en los grupos de poder, surgen nuevas explicaciones y nuevas concepciones de la verdad y realidad desembocando en nuevos meta relatos explicativos socialmente aceptados por estas comunidades dando origen a nuevas teorías, esto se repite constantemente saltando de paradigma a paradigma y generando nueva ciencia.

Otra crítica epistemológica postmoderna emana de Paul Feyerabend (1975) en su obra titulada *Tratado contra el método*. El autor pone el énfasis en el método científico que como parte esencial de la ciencia ha sido sacralizado como - La- forma de generar verdades.

Feyerabend, afirma que las afirmaciones proporcionadas por la ciencia no pueden ser consideradas absolutas, ya que la ciencia como cualquier creación humana, es relativa, además, afirma que el método científico no puede ser utilizado fuera de su contexto ya que cualquier intento por desconocerlo sería un ultraje de la realidad.

Otra perspectiva posmoderna es la Epistemología virtual. Según Careaga y Avendaño “es una propuesta postmoderna acerca de nuevas nociones relacionadas con el comportamiento del conocimiento en el ciberespacio” (2017, 56). Esta perspectiva parte de la idea en la cual el conocimiento moderno configurado en una relación lineal y causal entre el sujeto y el objeto, ya no soporta la integración de la dimensión virtual, porque la verdad no se construye en el sujeto ni el objeto, sino en la relación mutua de modificación.

La esencia de la epistemología radica en comprender las relaciones entre los sujetos mediados por objetos “antes que descubrir la casuística de la verdad” (Careaga y Avendaño 2017, 157), el producto de estas relaciones (el conocimiento) termina volcándose sobre el sujeto mismo modificándolo, transformándolo.

La esencia de la “epistemología virtual” es acceder a fuentes de información disponibles como fuentes de verdad, para ejercer la posibilidad de gestionar conocimiento, representando y transfiriendo constructos intelectuales propios a través del ciberespacio. Estos nuevos constructos son el resultado de la dinámica mutua de modificación entre las fuentes de verdad y el sujeto que las crea y las transforma.

En otras palabras, el pensamiento se reconstruye en la interacción dinámica entre sujeto que conoce y el objeto que es la fuente de su conocimiento. Dicho pensamiento constituye la expresión de una mutua modificación resultante de la relación sujeto-objeto-sujeto (Careaga y Avendaño 2017, 157-158).

Como se puede apreciar la epistemología ha transitado desde la época moderna a la postmoderna por diversas críticas. Donde la principal es la muerte de los meta relatos de la ciencia. Además, se ha perdido la dicotomía en las relaciones entre el Sujeto – Objeto, estas han dejado de ser lineales y causales, pasando a ser relaciones recíprocas donde el sujeto interacciona con otros sujetos mediante objetos, respondiendo a la fórmula Sujeto – Objeto – Sujeto. Ahora es bidireccional, ya no es causal porque el objeto logra transformar al sujeto que conoce.

En la postmodernidad aparecen nuevas perspectivas epistemológicas que intentan superar los meta relatos de la ciencia donde las teorías más influyentes son la Cibernética de Norbert Wiener (1948), La teoría de sistemas de Ludwig von Bertalanffy (1968) y la Complejidad de Edgar Morin (1990).

IV. RELACIONES ENTRE LOS ELEMENTOS DEL CONOCIMIENTO.

1. ENFOQUE SISTÉMICO, CIBERNÉTICO Y COMPLEJO A LAS RELACIONES ENTRE LOS ELEMENTOS DEL CONOCIMIENTO

De manera general, las perspectivas epistemológicas postmodernas afirman que es necesario avanzar hacia una nueva forma de pensamiento. La razón debe evolucionar del pensamiento causal - lineal de tipo determinístico, en la cual se ha basado la ciencia moderna inaugurada por Descartes a una perspectiva integral, sistémica, circular y retro actuante, donde se permita una visión global e integradora de las realidades complejas no exploradas por la ciencia común.

Un elemento central en estas perspectivas es el concepto de retroalimentación, también conocido como *Feedback*, bucle o recursividad (Wiener, 1985; Bertalanffy, 1993; Morin, 2005). La retroalimentación es un concepto que se repite constantemente en los sistemas de pensamiento postmodernos. Debido a que en su estructura se puede concebir la idea del paso de una explicación lineal-causal a una explicación circular-integradora de la problemática del conocimiento, donde los efectos tienen incidencia sobre las causas produciendo una suerte de estabilidad en cualquier sistema.

Desde la perspectiva cibernética entendida como una “Teoría General de la dirección y el control en seres vivos y máquinas” (Careaga y Avendaño 2017, 63). Se analiza el concepto de control y se concluye que es la retroalimentación un principio universal aplicable a todo tipo de contextos. “El control es un atributo inherente a todo sistema cibernético que implica el concepto de conectividad, por ende, de comunicación” (Careaga y Avendaño 2017, 64).

La estructura de un sistema está definida por el andamiaje de sus líneas de comunicación. Este es el objeto de la cibernética, el control comunicacional en la relación de sistemas dinámicos (vivos o artificiales) y el medio ambiente.

Para comprender de mejor forma esta idea Wiener (1948) propone el siguiente modelo:

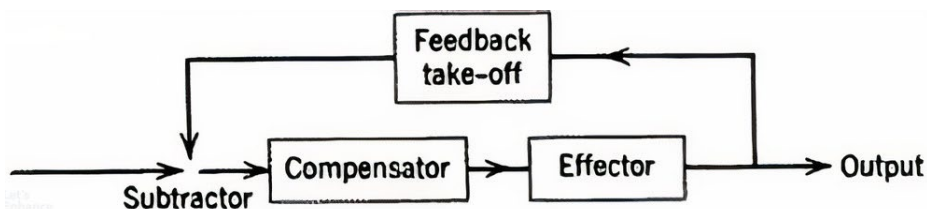


Figura 2. Modelo de retroalimentación cibernético (Fuente: Wiener 1948, 112)

Desde la perspectiva sistémica el concepto de retroalimentación también es utilizado para describir los procesos de comunicación y control dentro de un sistema.

Según Bertalanffy (1993) un sistema comprende un receptor que puede ser por ejemplo una celda fotoeléctrica o un órgano del cuerpo. El mensaje puede ser una corriente débil en un sistema informático o la energía electroquímica de las neuronas. Luego un centro recombina los mensajes que llegan y los retransmite a un efector, consistente en una máquina como un electromotor, o un musculo que responde al mensaje que llega, de tal manera que haya una considerable emisión de energía. Por último, el funcionamiento del efector está empalmado al receptor, lo cual hace que el sistema se autorregule, o sea que garantice la estabilización o la dirección de la acción.

De manera gráfica el concepto de retroalimentación desde una perspectiva sistémica se representa de la siguiente forma:

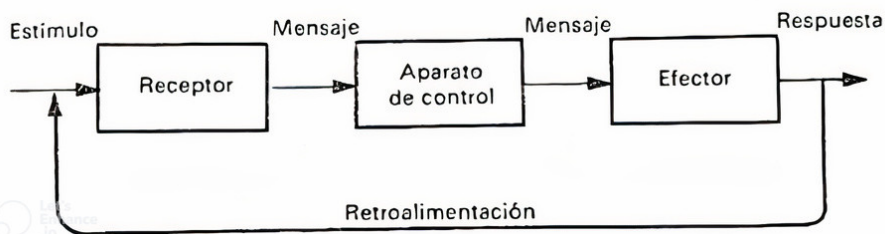


Figura 3. Modelo de retroalimentación sistémico. (Fuente: Bertalanffy 1993, 42)

Finalmente, desde una perspectiva compleja, Morin (2005) también utiliza el concepto de retroalimentación o recursividad organizacional.

Según el autor la recursividad organizacional puede ser entendida como las diferentes etapas de un remolino, porque cada momento o giro de este es producido y al mismo tiempo productor. En otras palabras, un proceso recursivo es aquél en el cual los productos y los efectos son, al mismo tiempo, causas y productores de aquello que los produce.

Por tanto, la idea de la recursividad rompe con la concepción epistemológica lineal de causa - efecto, “porque todo lo que es producido reentra sobre aquello que lo ha producido en un ciclo en sí mismo auto constitutivo, auto organizador y auto productor”. (Morin 2005, 106)

Para facilitar la comprensión se expone el siguiente modelo:

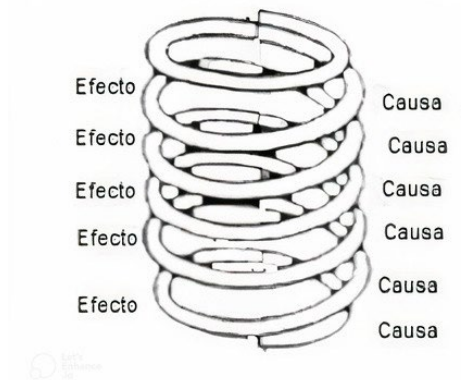


Figura 4. Modelo de retroalimentación complejo. (Fuente: Elaboración propia)

V. CONCLUSIONES.

Como se ha podido apreciar, en los tres sistemas de pensamiento postmodernos el concepto de retroalimentación es central para comprender y explicar el mismo fenómeno, a saber, la superación de la relación lineal – causal - dicotómica de la explicación de la ciencia moderna. La epistemología postmoderna argumenta que la realidad es un sistema complejo en el cual coexisten múltiples variables que tienen la capacidad de influenciarse unas a otras.

Este proceso es constante y se da en el devenir de la existencia del sujeto, ya que el sujeto cibernético está en un con-vivir. Parafraseando a Ortega y Gasset “vivir es un encontrarse con el mundo” (2004, 139). Este mundo se estructura de objetos multidimensionales que siempre, en palabras de Shannon (1948) se están comunicando, estas relaciones construyen representaciones y por ende se genera el conocimiento.

Hasta este punto, todos los elementos expuestos en este trabajo permiten aventurar una reinterpretación de la problemática del conocimiento humano explicado desde la complejidad, donde los diferentes elementos constitutivos del conocimiento entendidos como: sujeto cibernético, conocimientos previos, construcción de representaciones, objeto multidimensional y transferibilidad, se relacionan y auto producen unos a otros para generar el conocimiento.

De forma esquemática esta idea gnoseológica compleja se puede apreciar mediante el siguiente modelo:

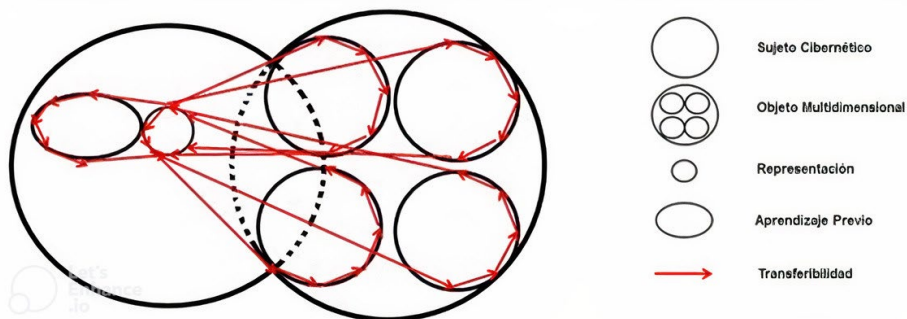


Figura 5. Modelo complejo del conocimiento. (Fuente: elaboración propia)

Como se puede apreciar en la figura 5, el sujeto cibernético se encuentra en constante recepción de información proveniente las diferentes dimensiones del objeto y de forma simultánea está construyéndolas mediante la relación con sus conocimientos previos. Gracias a este movimiento constante se produce el conocimiento. El sujeto genera conocimiento (construye representaciones) y lo transmite en un movimiento existencial.

El conocer es parte de la existencia humana y mientras el sujeto esté siendo, el conocimiento aparecerá. En definitiva, dentro de la categoría existencial está el fenómeno del conocer.

El modelo pretende proponer una reinterpretación de la problemática del conocimiento humano mirado desde nuevas perspectivas. Es un intento por superar el reduccionismo gnoseológico de la época moderna tomando como base algunas ideas y propuestas fundamentales del pensamiento postmoderno que gracias a la introducción de nuevos conceptos como: sujeto cibernético, objetos multidimensionales, representaciones, aprendizajes previos, transferibilidad y retroalimentación abren la puerta a nuevos paradigmas de pensamiento no explorados. La problemática gnoseológica es un campo de estudio filosófico de inagotable fuerza, es por esto que resulta fundamental para los estudiosos de estos temas estar constantemente retomándolo, actualizándolo, refrescándolo. Este esfuerzo intelectual permite avanzar en la comprensión de la realidad con mayor profundidad y permite poco a poco soslayar algunos brillos de verdad. Finalmente, la constante problematización de la existencia humana en sus múltiples dimensiones nos acerca a estados más acabados del ser.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Andaluz, Ana María. Hume y la metafísica: entre el positivismo lógico y la filosofía crítica de Kant. *Cauriensia* 11, (2016): 349 – 382, <http://dx.mendra.org/10.17398/1886-4945.11.349>.
- Aristóteles. *Acerca del Alma*. Barcelona: Gredos, 2016.
- Ausubel, David, Novak, Joseph, y Hanesian, Helen. *Psicología educativa. Un punto de vista cognitivo*. México D.F.: Trillas, 1998.
- Bertalanffy, Karl Ludwig von. *Teoría general de los sistemas: fundamentos, desarrollos, aplicaciones*. Madrid: Fondo de cultura económica, 1993.
- Burrell, David, Cogliati, Carlo, Soskice, Janet, & Stoeger, William. *Creation and the God of Abraham*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Careaga, Marcelo y Avendaño, Angélica. *Currículum Cibernético y Gestión del Conocimiento: fundamentos y modelos de referencia*. Concepción: UCSC- RIL, 2017.
- Descartes, René. *Meditaciones metafísicas*. Madrid: Alianza, 2011.
- Descartes, René. *Discurso del Método*. Madrid: Colección Austral Espasa - Calpe, 2010.
- Ferrater Mora, José. *Diccionario de Filosofía*. (Tomo 1) Buenos Aires: Sudamericana, 1956.
- Feyerabend, Paul. *Tratado contra el método: Esquema de una teoría anarquista del conocimiento*. Madrid: Tecnos, 1986.
- García Morente, Manuel. *Lecciones preliminares de filosofía*. México D.F.: Porrúa, 1994.
- Hessen, Johannes. *Teoría del conocimiento*. Buenos Aires: Losada, 1996.
- Husserl, Edmund. *Investigaciones Lógicas*. Madrid: Alianza, 1976.
- Kuhn, Thomas. *Estructura de las revoluciones científicas*. México D.F: Fondo de Cultura Económica, 1971.
- Locke, John. *Ensayo sobre el entendimiento humano*. México D.F: Fondo de Cultura Económica, 1999.
- Lyotard, Jean François. *La condición postmoderna*. Madrid: Cátedra, 1987.
- Lyotard, Jean François. *La fenomenología*. Barcelona: Paidós studio, 1989.
- Morin, Edgar. *El Método. Naturaleza de la naturaleza*. Madrid: Cátedra, 1993.
- Morin, Edgar. *Introducción al pensamiento complejo*. Barcelona: Gedisa, 2005.
- Nietzsche, Federico. *El crepúsculo de los ídolos*. España: Edaf, 2002.
- Nonaka, Ikujiro., & Takeuchi, Hirotaka. *La organización creadora de conocimiento*. Oxford University: Oxford University Press, 1995.
- Ortega y Gasset, José. *¿Qué es filosofía? Unas lecciones de Metafísica*. México D.F.: Porrúa, 2004.
- Piaget, Jean. *El nacimiento de la inteligencia en el niño*. México D.F.: Grijalbo, 1994.

- Prensky, Marc. "Digital Natives, Digital Immigrants". *On the Horizon* 9, 5 (2001): 1-6.
<https://www.marcprensky.com/writing/Prensky%20%20Digital%20Natives,%20Digital%20Immigrants%20-%20Part1.pdf>
- Rodríguez, María. *Conocimiento previo y cambio conceptual*. Buenos Aires: Aique, 1999.
- Sellés, Juan Fernando. Realismo y neoplatonismo en la filosofía de Dietrich von Freiberg. *Cauriensia* 9, (2014): 113-119.
- Shannon, Claude. A Mathematical Theory of Communication. *The Bell System Technical Journal* 27, 3 (1948): 379 - 423. <https://doi.org/10.1002/j.1538-7305.1948.tb01338.x>
- Vygotski, Lev. *El desarrollo de los procesos psicológicos superiores*. Barcelona: Crítica, 2003.
- Wiener, Norbert. *Cybernetics or control and communication between the animal and the machine*. Massachusetts: The M.I.T. Press, 1985.
- Zorroza, María Idoya. Nuestra situación metafísica. *Cauriensia* 14, (2019): 131- 147, <https://doi.org/10.17398/2340-4256.14.131>.

Ignacio Salamanca Garay
 Centro de Investigación y Educación (CIE)
 Universidad Bernardo O'Higgins
 General Gana, 1702
 8370993 Santiago (Chile)
<https://orcid.org/0000-0002-4129-432X>



Doi: <https://doi.org/10.17398/2340-4256.18.765>

UNA EDUCACIÓN PARA EL REHABITAR: PERSPECTIVAS SOBRE EDUCACIÓN INTERCULTURAL BILINGÜE EN CHILE

AN EDUCATION TO REHINABITING: PERSPECTIVES ABOUT INTERCULTURAL BILINGUAL EDUCATION IN CHILE

ANTONIO GARCÍA
Universidad Bernardo O'Higgins

Recibido: 13/02/2022

Aceptado: 22/06/2022

RESUMEN

La política de Educación Intercultural Bilingüe ha recibido fuertes críticas debido a su incapacidad para superar el carácter colonial que ha caracterizado a la escuela chilena. Se ha criticado el que los contenidos vinculados a lo indígena no han tenido el debido anclaje en el contexto de vida contemporáneo de estas poblaciones y que se ha ignorado el conflicto que estas enfrentan en un contexto de dominación cultural. En ese marco, se ha transmitido una perspectiva “folklorizante” y “ruralizante” de lo indígena y se ha moldeado el programa en función de lógicas de trabajo escolar que reproducen la dominación cultural. El presente artículo indaga en el contenido de las críticas que se han hecho al Programa de EIB, para posteriormente proponer un enfoque de “Educación basada en el lugar” que tome como eje la experiencia del territorio, con el fin de superar las limitaciones del actual programa.

Palabras clave: Educación intercultural, interculturalidad crítica, educación basada en el lugar.

ABSTRACT

The Bilingual Intercultural Education policy has received strong criticism due to its inability to overcome the colonial character that has characterized the Chilean school. It has been criticized that the contents linked to the indigenous people have not been properly anchored in the context of contemporary life of these populations. Moreover, the conflict they face in a context of cultural domination has also been ignored. The programme uses a "folklorizing" and "ruralizing" perspective of indigenous people, in the framework of a school work that reproduces cultural domination. This article presents the main critical elements of the EIB Program, reported on the literatura. Lately, a "place based education" approach is proposed to put on the centre of the teaching experience the connection with the territory, in order to overcome the colonial perspective of the current programme approach.

Keywords: Intercultural education, critical interculturality, place-based education.

INTRODUCCIÓN

Chile ha enfrentado en los últimos años un proceso de cambio constitucional, caracterizado por un fuerte debate en torno a la relación entre el estado y los pueblos indígenas. La propuesta de la convención constitucional conformada para elaborar una nueva constitución propuso definir a Chile como un país plurinacional, lo que implicaba ampliar los derechos a la autodeterminación de los distintos pueblos indígenas, presentes en el territorio. En el ámbito educacional la propuesta de nueva constitución (2022) otorgaba a los pueblos indígenas la posibilidad de abrir sus propios centros educativo. El artículo 36.5 establecía: "la autonomía de los pueblos y naciones indígenas para desarrollar sus propios establecimientos e instituciones de conformidad con sus costumbres y cultura, respetando los fines y principios de la educación, y dentro de los marcos del Sistema Nacional de Educación establecidos por la ley". Sin embargo, dicha propuesta fue rechazada por la ciudadanía, siendo uno de sus puntos más controversiales, el que se refería al carácter plurinacional del país. Hoy se encuentra en marcha un nuevo proceso constituyente, que deberá establecer un nuevo marco para la relación del estado y los pueblos indígenas. En ese contexto, y aunque en los últimos 20 años ya se ha debatido ampliamente al respecto, planteamos que tiene sentido volver a reflexionar sobre las implicancias de la política educativa que se desarrolló y ha implementado en Chile en relación a los

escolares de ascendencia indígena. El objetivo de este artículo es presentar un análisis crítico del programa de educación intercultural bilingüe (PEIB), interrogándolo específicamente por su pertinencia sociocultural y territorial para luego proponer un nuevo enfoque que incremente su conexión con la realidad social y cotidiana de las poblaciones indígenas, tanto rurales como urbanas.

En términos de estructura, el presente artículo contiene los siguientes apartados: un análisis crítico de los aspectos que han dificultado el desarrollo de un programa EIB como un programa con pertinencia socioterritorial, una segunda sección en que se ofrece como enfoque alternativo una "Educación basada en el lugar", en la que se incorporan algunas orientaciones metodológicas para modificar las estrategias pedagógico-curriculares utilizadas por el programa y, finalmente, las reflexiones finales.

PERTINENCIA CULTURAL Y COLONIALIDAD EN EL PROGRAMA DE EDUCACIÓN INTERCULTURAL BILINGÜE

El origen del programa de "Educación Intercultural Bilingüe" (PEIB) está directamente vinculado a la creación de la Ley 19.253, conocida como Ley Indígena, del año 1993. La Ley Indígena, y en consecuencia también el PEIB, fueron el fruto de una negociación política que se inicia con el Acuerdo de Nueva Imperial entre la coalición de gobierno "Concertación de Partidos por la Democracia" y miembros de los pueblos indígenas, el cual buscaba reparar por parte del estado la situación de exclusión y discriminación que habían sufrido los pueblos indígenas, los que representan cerca del 10% de la población. En ese marco, en 1996 se inició el primer programa piloto de educación intercultural bilingüe implementado por el Estado chileno.

A partir del año 2000 el PEIB se consolida institucionalmente con la incorporación del Programa Orígenes (programa gubernamental financiado por el Banco Interamericano del Desarrollo, BID, destinado a mejorar la calidad de vida de la población rural indígena). Posteriormente, en 2005 se crea como parte del currículum el Sector de Lengua Indígena. En el año 2009, en tanto, el Ministerio de Educación (MINEDUC) incorpora la nueva asignatura "Lengua y Cultura Indígena" dentro del currículo nacional (MINEDUC, 2009)

En el ámbito curricular, la propuesta de Educación Intercultural Bilingüe esta circunscrita a la enseñanza básica y las familias pueden optar voluntariamente por incorporar a sus hijos a la misma. El Decreto Supremo, 280 (2009) establece los Objetivos Fundamentales y Contenidos Mínimos Obligatorios de Educación Básica y las normas generales para su aplicación para el sector de

Aprendizaje Lengua Indígena de Primero a Octavo año. Allí se establece la obligatoriedad en los establecimientos que cuenten con un 20% de estudiantes de ascendencia indígena de impartir la asignatura, la cual se rebaja desde un 50% que fue el criterio inicialmente establecido (MINEDUC, 2009).

A su vez, a finales de los años noventa, se crea la figura que constituye el actor clave en la implementación del programa: el Educador Tradicional. Se trata de una persona que domina los saberes y conocimientos propios de su cultura y, en los casos en que esta aún está en uso, domina también la lengua, de modo que se incorpora al sistema como un modo de compensar el desconocimiento que existe por parte del cuerpo docente, respecto de las culturas indígenas. El educador debe ser elegido por las comunidades indígenas, en base a su experticia y conocimiento de aspectos idiomáticos y culturales. En ese marco, las escuelas adoptan la estrategia “dupla pedagógica”, conformada por un docente y un educador tradicional, (Abarca, 2015). En este caso, el profesor de la escuela tiene por función guiar y orientar el modo de impartir la enseñanza, ya que se asume que el educador tradicional no domina los códigos administrativos, pedagógicos y curriculares propios de la escuela.

Se le ha reconocido al Programa EIB la capacidad de visibilizar la existencia de culturas indígenas históricamente negadas o discriminadas en el sistema escolar, a la vez que se ha constatado la creciente valorización que el cuerpo docente hace de las identidades indígenas a partir de su implementación (Pardo & Valenzuela, 2011). Sin embargo, son múltiples los vacíos y nudos críticos que diversos estudios han identificado en el modo de implementación de la política de educación intercultural bilingüe. Este artículo se concentra en aquellos vacíos que se relacionan con la falta de pertinencia cultural del Programa EIB. En el análisis que sigue, se intenta establecer porque el PEIB es una propuesta educativa que no cuenta con el debido basamento en los contextos comunitarios y socioterritoriales donde se implementa, debido en gran medida a la lógica colonial que guía su implementación.

En los últimos años, diversos autores han criticado el enfoque asumido por la política de EIB por considerar que este tiene un carácter colonial (Arias-Ortega & Riquelme, 2019; Riedemann et al., 2020). Las críticas apuntan a un programa que si bien reconoce el carácter plurilingüe y pluricultural del país y asume la responsabilidad del estado en enfrentar el retraso educativo de los niños y niñas indígenas, lo haría en un marco que refuerza la tradición excluyente y segregadora de la educación chilena, basada en una clara superioridad jerárquica de la “cultura mestiza” por sobre la “indígena” (Quintriqueo y Quilaqueo, 2019; Arias Ortega, Quintriqueo & Valdebenito, 2018; Muñoz & Quintriqueo,

2019). En esa medida, diversos autores advierten que determinadas características del programa, demuestran que este no ha podido superar el peso histórico de un “racismo epistemológico (Arias-Ortega et al., 2019), base histórico-cultural sobre la cual se ha construido el rol de la escuela moderna (Scheurich y Young, 1997). La educación intercultural bilingüe se enmarcaría en la racionalidad monocultural eurocéntrica occidental instituida históricamente en la escuela (Quintriqueo, 2010), la que no es capaz de reconocer distintas modalidades culturales de producción del conocimiento.

Diversas son las características que expresan el carácter colonial de la Educación Intercultural Bilingüe hasta la actualidad. Pardo y Valenzuela (2011), por ejemplo, consideran que la política de educación intercultural bilingüe ha tenido un carácter “indigeneizante”. Esto es, que se ha enfocado exclusivamente en la población indígena. Este foco exclusivo en lo indígena tiene su origen en el inicio del programa, cuando el mismo se plantea como un modo de compensar a los estudiantes indígenas por el retraso educativo en el que estos habían estado debido a las condiciones de pobreza y desigualdad que los había afectado históricamente. Es así, que en su origen, el PEIB se planteó como un programa de “educación compensatoria para indígenas, tendiente a mejorar su rendimiento y su posibilidad de ascenso social” (Lagos, 2015, p. 86), pero no se especificó a través de qué contenidos se esperaba alcanzar los objetivos del programa. En los últimos años, el foco del aprendizaje del PEIB ha ido modificando su foco prioritario desde los temas de movilidad y desempeño de los estudiantes indígenas, para transitar a los ámbitos de la lengua y la cultura, lo que ha implicado abordar una discusión más profunda sobre las características del concepto de cultura bajo el cual opera el programa (Muñoz & Quintriqueo, 2019). Desde esta perspectiva, se ha advertido que el programa hace abstracción de la interdependencia que existe entre distintos grupos culturales al momento tanto de construir la propia identidad cultural, como de definir distintas formas de uso de la lengua (Espinoza, 2016). Se evita así problematizar las relaciones de poder que configuran “lo indígena” como una cultura en proceso de aculturación y resistencia.

A su vez, los materiales educativos implementados por el programa han sido criticados por manifestar una concepción “folklorizante” de lo indígena (Pardo y Valenzuela, 2011), la que recoge algunos elementos propios de la cultura tradicional (ceremonias, relatos, artesanías, vestimentas, expresiones idiomáticas), pero los transmite como componentes aislados, sin relevar el carácter sistémico de los rasgos culturales y sin explicitar con la debida claridad el vínculo entre cultura y espacio ecológico. Se ha tendido entonces a una concepción estática sobre lo indígena; sus tradiciones, costumbres y lengua. En el

ámbito internacional, algunos autores han criticado estas concepciones denunciándolas como substancialistas (Desmond, 2014; Brubaker, 2006). Se trata de perspectivas que desconocen la importancia de las relaciones entre los indígenas y la sociedad dominante y, por el contrario, tienden al “grupismo” (Brubaker, 2006); a asumir que las categorías usadas para comprender la cultura de determinada población, dan cuenta en forma efectiva de la experiencia cultural de dicho grupo, desconociendo la interrelación que estos tienen con otros grupos con los que interactúan. Desde este punto de vista, el desafío de una nueva educación intercultural bilingüe está en transitar hacia una perspectiva auténtica de la realidad de los pueblos indígenas, que ponga el foco en el modo en que estas viven procesos de deconstrucción y reconstrucción cultural en un espacio y tiempo específico y en las que la problematización de las relaciones con las culturas dominantes juegue un rol central. Esta mirada sobre lo indígena se ve a su vez reforzada por el carácter “ruralizante” (Pardo y Valenzuela, 2011) que ha tenido históricamente el programa. La ley indígena, establece que “el reconocimiento, respeto y protección de las culturas e idiomas indígenas contemplará: el uso y conservación de las lenguas indígenas en conjunto con el uso del castellano ‘en las áreas donde exista alta densidad de población indígena’” (Artículo 28, inciso a,b,c,f). La exigencia que establece la ley respecto de implementar la EIB solo en aquellas escuelas con alta densidad indígena deja fuera de la órbita del programa las zonas urbanas, donde en la práctica la mayor parte de la población indígena habita (CENSO, 2017). De este modo, el programa ignora las representaciones sobre la indigeneidad que son propias de las nuevas generaciones (Aravena, 2014), sino que con ello hace abstracción de las representaciones sobre la indigeneidad que son propias especialmente de las nuevas generaciones migradas al mundo urbano y con las cuales los niños y niñas indígenas rurales se contactan permanentemente (Aravena, 2014). Además, el asumir que el vínculo con la cultura de origen solo se expresa en términos sociohistóricos a partir del espacio rural, ignora que las culturas indígenas contemporáneas se configuran en una constante circulación urbano-rural (Aravena, 2014; Gonzalez, 2018).

Todas estas limitaciones de la propuesta del programa EIB se ven reforzadas por la restricción del mismo al espacio de la escuela y la carencia de actividades que propendan a una ocupación más activa del entorno ecológico y social en el que estas culturas se despliegan. Al interior de la escuela, el programa ha circunscrito el contenido impartido a una asignatura específica en el currículum. Con ello atomiza las expresiones culturales a un ámbito del conocimiento en igualdad jerárquica y en un formato equivalente al conjunto de contenidos propios del saber de raíz occidental, que es el que se imparte tradicionalmente en la

escuela. Los estudios (Quilaqueo et al., 2009; Quilaqueo & Torres, 2016) indican que esta modalidad de enseñanza tiende a provocar una fragmentación de dichos contenidos, debilita su impacto en los niños y niñas indígenas y no logra vincularlos mismo a las experiencias familiares y comunitarias en la cual los niños/as se desenvuelven.

Al analizar el material didáctico utilizado por dicho programa es posible ver plasmadas las limitaciones allí esbozadas en términos metodológicos (Mineduc, UNICEF & Programa Orígenes, 2010). Las Guías de actividades correspondientes a la asignatura de lengua y cultura indígena, que se imparte entre 1° y 4° básico, se estructuran sobre la base de una serie de actividades en las que se invita a los estudiantes a establecer contactos con su comunidad. Gran parte de las actividades están focalizadas en el rescate de saberes tradicionales, mediante la comunicación con abuelos u otros familiares, además de “yatiris” o “machis” (figuras encargadas de la salud y el resguardo del acervo cultural) de la comunidad que puedan transmitir conocimientos. A su vez, las guías se estructuran en una serie de actividades que buscan vincular a los estudiantes con aspectos valiosos del entorno natural. Así, se realizan recorridos por el entorno natural junto a los educadores u otros actores, para observar y reconocer plantas o animales. Sin embargo, las actividades siguen el patrón de contenidos discretos, centrados en una temática específica sin que se involucre a los estudiantes en procesos de exploración en su espacio ecológico, que les permitan profundizar en las distintas temáticas. Las actividades están enmarcadas en estrictas indicaciones que deben ser seguidas por la dupla pedagógica, sin prestar espacio para la reformulación creativa de las mismas por parte del educador y en las que los estudiantes básicamente cumplen un rol consultivo. Prácticamente no se incluyen referencias a temáticas sociopolíticas o relativas a los conflictos de tierra u otros recursos naturales (pérdida, recuperación, despojo, demanda u otra), que permitan a los estudiantes contextualizar su cultura como una en tensión y conflicto con la sociedad nacional. Igualmente, las referencias a los procesos de intervención del medio ambiente son mínimas y no permiten a los estudiantes desarrollar la debida reflexión sobre su vínculo con temáticas sociales.

A nivel de aula, la dupla pedagógica, patea el formato de transmisión de conocimientos propios del mundo indígena en un marco normativo que controla el docente no-indígena, de modo que este se moldea en función de un formato occidental (Arias- Ortega & Quintriqueo, 2019). En línea con eso, se han reportado varias dificultades en la instalación y validación del educador cultural en el contexto de la escuela. Se trata de sabios y líderes comunitarios en su mayoría, los que en algunos casos no logran ser reconocidos como tales en un contexto escuela que les resulta ajeno, con el que establecen un lazo contractual y que los pone en una

posición de dependencia económica precaria con respecto al mismo (Luna, Bolomey & Caniguan, 2018). Esto, sumado a que en la evaluación de su desempeño la comunidad tiene baja ingerencia, dificulta el que los educadores tradicionales se afirmen como representantes auténticos de su cultura (Lagos, 2015).

En ese contexto, es necesario pensar una perspectiva de la EIB que responda fielmente a la realidad compleja que viven los pueblos indígenas en su cotidianidad y, a su vez, permita superar el modo en que se imparten los contenidos presentes en la asignatura de lengua y cultura indígena. Para ello es necesario superar una lógica que entiende a la EIB como un conjunto de elementos discretos que deben ser incorporados al aprendizaje en forma individual, replicando la estructura y forma de evaluación estandarizada del sistema de educación formal. Ello exige enfocar la educación intercultural bilingüe a la realidad concreta, real y cotidiana en los que la población indígena se desenvuelve y en los procesos contradictorios que allí se libran de pérdida de la identidad y reetnificación.

Para el caso de Chile y de América Latina en general, se ha desarrollado una línea de pensamiento particular cuando hablamos de interculturalidad. Se trata de la interculturalidad crítica (Walsh, 2006; 2010, Viaña et al., 2010; Basail, 2022) la cual entiende que las relaciones que se han construido en América Latina tienen un extenso pasado colonial. Es muy relevante reconocer que, a pesar de que en términos políticos y administrativos los regímenes coloniales en el continente terminaron en las primeras décadas del siglo 19, cuando sucedieron los procesos de independencia en varios países de América Latina, dicho proceso solo dio término a una forma de colonialidad militar y administrativa por parte de la metrópoli. Sin embargo, subsiste en todo el continente una “colonialidad del saber” (De Sousa Santos, 2009; Walsh, 2010) que consiste en la imposición de una forma de conocimiento hegemónico, sustentado en la racionalidad occidental y el paradigma científico, el cual se impone sobre otras formas de conocimiento diversas y plurales que emergen en el continente.

La crítica al programa EIB se ha enfocado hasta ahora en los procesos de dominación epistemológica que lo caracterizan. En esta ocasión, se propone como una posibilidad de desmontar dichos procesos de control cultural el situar la propuesta de EIB en un contexto que vaya más allá de las fronteras de la escuela y las lógicas que esta institución tiene para impartir conocimiento. Esto pasa necesariamente por comprender que diferentes orientaciones epistemológicas se plasman en espacialidades concretas (Massey, 2005; Soja, 1996; Thrift, 2008). Es necesario implementar un enfoque ecológico-cultural que ponga como centro de actividad de aprendizaje el vínculo de los estudiantes con sus espacios cotidianos de generación de cultura. Desarrollar una propuesta educa-

tiva desde el espacio de vida de los estudiantes, permite llevar a cabo actividades que concreten en él las tensiones y contradicciones que enfrentan las culturas indígenas con la cultura dominante, como elementos esenciales para una comprensión de las relaciones interculturales que superen su carácter colonial. Con ese fin, en la siguiente sección se propone al enfoque de “Educación basada en el lugar” como el modo de plasmar la perspectiva decolonial en una relación concreta con espacios socioterritoriales donde se desarrolla la acción educativa, con el fin de sustentar las propuestas de educación intercultural en las realidades auténticas en las que los estudiantes indígenas viven y se desenvuelven.

ESCUELA, COLONIZACIÓN Y DESARRAIGO

Al analizar la escuela desde una perspectiva de interculturalidad crítica, es posible constatar que esta ha ignorado históricamente la relevancia del espacio cultural y ecológico que ocupan las comunidades, como un campo de producción de conocimiento legítimo. Desde su emergencia como institución, la escuela busca su clausura espacial respecto del entorno social que la circunda (Dubet & Martuccelli, 1998). Foucault (1995) ha destacado el peso que tuvo en la constitución de la escuela moderna la estructura espacial del monasterio medieval, con sus estructuras de salas cerradas, dominio del maestro y posición de los estudiantes, las que favorecen el control, la disciplina y el silencio pasivo de los aprendices. En su carácter de proyecto civilizatorio, la escuela se constituye a partir de la cerrazón y la separación tajante con el espacio mundano; la construcción de un espacio sin historia y raigambre local se sitúa como condición para la transmisión de un saber de fundamento científico y eurocéntrico.

Uno de los rasgos de imposición de esta forma unívoca de generación del conocimiento, tiene que ver con la propia forma en que la modernidad eurocéntrica se ha concebido a sí misma. Esta asume que su propia producción no es dependiente de un espacio cultural o territorial específico. Como lo plantea Mignolo (Walsh, 2003, 4): “La trampa es que el discurso de la modernidad creó la ilusión de que el conocimiento es des-incorporado y deslocalizado y que es necesario, desde todas las regiones del planeta, ‘subir’ a la epistemología de la modernidad” (p.4). El origen de esta creencia, reside en el hecho que el conocimiento occidental dominante se ha basado en los principios fundantes del método científico los que “extraen al sujeto” observador del campo de observación en el que el saber se construye (Castro-Gomez, 2007). Esta concepción cartesiana del conocimiento, permite afirmar su dominio sobre otras formas de conocimiento, ya que oculta las modalidades concretas y situadas que dieron origen al paradigma científico como un producto histórico propio del devenir his-

tórico europeo (De Sousa, 2009; Berman, 1987). El saber científico se valida en los principios de una racionalidad abstracta, sin lugar específico. La orientación epistemológica que niega la validez de las culturas subalternas se asume a sí misma como totalidad, como único conocimiento posible, al mismo tiempo que niega ser el producto del desarrollo de la modernidad capitalista, de la cual surge.

En tiempos contemporáneos, este proceso de “desempoderamiento del lugar” (Escobar, 2005) en las prácticas educativas se intensifica. Se impone un modelo de nueva gestión pública en educación (Falabella, 2014) basado en sistemas de evaluación de resultados de carácter transnacional, en los que priman criterios de evaluación estadísticamente comparables a nivel global. En ese marco, las relaciones en el ámbito educativo, se ven configuradas en lo que Christou (2010) denomina como “tiempo real”, este último entendido como “. . . un término mediático que se refiere a la sincronización entre lo que se muestra en la pantalla y el evento real que tiene lugar en un lugar distante” (Christou 2010, 576). Esto crea un “espacio educativo global” que obstaculiza una comprensión completa de cómo las relaciones interculturales entre los diferentes grupos, influyen en los resultados educativos: “Las instituciones y políticas educativas alrededor del mundo están así sincronizadas bajo el supuesto de que todos estamos experimentando eventos similares en el espacio-tiempo, lo que hace que nuestras diferencias culturales sean casi inconsecuentes o superficialmente interesantes” (Christou 2010, 576). Como consecuencia, la marcha de las políticas educativas se ven influidas por modelos de medición de resultados, que ordenan transnacionalmente el ejercicio de la política, en la que las acciones situadas localmente de sus distintos actores pierden relevancia. El conjunto del sistema se organiza en función de dichas estrategias, agudizando la desconexión entre las escuelas y su contexto local.

Desde las ciencias sociales, Raewyn Connell (2007) ha propuesto, como forma de oponerse a la “arrogancia” y “autosuficiencia” de la razón occidental, centrarse en la construcción de un conocimiento que ponga a la experiencia del lugar como su eje. Una ciencia social más “concreta, corporalizada y local”(p.220) que se oponga a la abstracción característica con la que las ciencias sociales occidentales han pretendido explicar la sociedad y que rescate la historicidad específica de los productos que genera el conocimiento. Se trata, afirma esta autora, de construir una perspectiva de análisis que ponga a la experiencia del lugar como preocupación central. Esto no implica necesariamente renunciar a la generalización, sino partir de la experiencia local y avanzar a la distinción de aquello que enlaza distintas experiencias en torno a una determinada experiencia del lugar. Así, la experiencia de la desposesión o la pérdida del lugar que ha ocurrido en cualquier contexto afectado por procesos de neo-colonización,

podría asumirse como una experiencia digna de ser indagada con fines educativos.

Desde esta perspectiva, una pedagogía intercultural exige situar la experiencia del arraigo como parte central de su preocupación. En el caso de los pueblos indígenas, poner el foco en el territorio como eje de la reproducción de la cultura es coherente con sus características históricas. El valor del espacio y el territorio para la construcción identitaria del mundo indígena, ha sido relevado históricamente por parte de la antropología (Velasco, 2007), la cual ha destacado la articulación que se produce en las sociedades tradicionales entre orden social, orden natural y orden sobrenatural o espiritual. El espacio natural no es una entidad neutra en la que transcurren las prácticas cotidianas, este actúa como soporte físico del cuerpo de creencias elaborados por los distintos pueblos, a través de él se refleja una forma de conocimiento y en la interpretación que se hace del mismo, se revela una perspectiva epistemológica del mundo.

Adentrarse en el conocimiento del espacio permite a su vez comprender a las culturas como entidades vivas, en permanente cambio, pero a su vez, insertas en un entorno que las amenaza. Los pueblos indígenas han sufrido un largo proceso histórico de des-territorialización (Correa, 2021), consistente en la pérdida de tierras ancestrales y migración forzada. La lucha que libran estos pueblos por la recuperación de su territorio consiste en un proceso de re-territorialización (Olguin & Cubillos, 2015), mediante el cual se disputan distintas representaciones sobre el entorno ecológico de origen. El territorio se ha configurado como un componente central de las demandas políticas de los pueblos indígenas, por acceder a espacios más amplios de reconocimiento. Se trata por lo tanto, de una disputa cultural por defender y proteger sus modos de representación del espacio y la experiencia que los vincula a este. Históricamente, los pueblos indígenas han sido representados como “sujetos naturalizados”, parte sustancial del paisaje sin reconocer en ellos su carácter de sujetos culturales y políticos (Salazar et al., 2017). Es necesario, por lo tanto, de las perspectivas esencialistas que han concebido el espacio como una relación lineal entre identidad y territorio; una condición ontológica llamada a expresar la autenticidad de una condición indígena usualmente anclada a lo tradicional. En ese sentido, cuando se trata de abrir el conocimiento sobre el espacio cultural a través de la educación, se aspira a “dejar atrás la esencialización representacional del paisaje, pasando de una mirada escénica a una protagónica; de la experiencia visual a la sensorial de sus protagonistas” (Skewes et al. 2014, p.657)

En lo que sigue propongo un enfoque educativo que permita trabajar los vínculos existentes entre espacio, identidad y conocimiento en el campo de las relaciones interculturales; la “Educación basada en el lugar”. Se trata de una

alternativa para superar los constreñimientos que el programa ha mostrado y que le han impedido reflejar las realidades auténticas que experimentan los y las estudiantes en su territorio, debido a la sumisión a los modelos coloniales para impartir conocimiento que priman en la escuela.

LA EDUCACIÓN BASADA EN EL LUGAR. UNA PERSPECTIVA DE EDUCACIÓN PARA EL REHABITAR

La “Educación basada en el lugar” es una corriente educativa que ha centrado su foco en fortalecer experiencias de aprendizaje que tengan al espacio y sus usos como eje de su atención. Esta perspectiva se ha ido construyendo desde los años 90’ principalmente en el mundo anglosajón, a partir de la confluencia de diversos ámbitos educativos, en los que confluyen básicamente dos orientaciones; la preocupación por el anclaje comunitario del aprendizaje y la orientación a una educación para la sustentabilidad ecológica. De este modo, la “Educación basada en el lugar”, se ve influida por un conjunto de corrientes pedagógicas como la educación ambiental (Bonnet, 2007), la educación ecológica (Smith, 2007; Smith & Williams, 1999) el “outdoor education” y la educación basada en la comunidad (Smith and Sobel, 2014; Sobel, 2004).

Heredera de los principios de la “educación situada” con base en Dewey, desde esta perspectiva se entiende el aprendizaje como un fenómeno inscrito en la actividad social, espacial y temporalmente situada. Desde esta perspectiva no existe dualidad entre sujeto cognocente y realidad social. La cognición no hace referencia al contenido presente en un mundo externo, sino que es un proceso activo y permanente de construcción de cultura. En ese marco, enfocarse en el lugar como eje de la actividad educativa, permite articular una experiencia educativa abierta a la creatividad, asumir que “la realidad social e histórica es esencialmente abierta” (Delgado, 2021) y que el proceso de aprender es siempre inacabado. Desde la perspectiva del aprendizaje situado, la lógica escolar, con su énfasis en la estructuración del tiempo, en la compartimentación de las actividades de enseñanza y en objetivos de aprendizaje preestablecidos a través del currículum es “eminentemente anti educativa” pues desprovee al conocimiento de su naturaleza propiamente social (Wenger, 2001). De allí que se demande que los estudiantes operen en “situaciones auténticas”, semejando las formas de aprendizaje que se producen en la vida cotidiana” (Wenger, 2001).

Gruenewald (2003), uno de sus exponentes más destacados, distingue tres dimensiones de los lugares como ámbitos educativos; las dimensiones “perceptuales”, “sociológicas” e “ideológicas”. La dimensión perceptual refiere a aque-

llas experiencias sensoriales y emocionales que nos vinculan a los lugares vividos cotidianamente. Desde una perspectiva sociológica se entiende a los lugares como productos culturales, contruidos y moldeados por la acción humana, en los que esta consignada la marca de las relaciones entre grupos y sus conflictos. La tercera dimensión del lugar es la ideológica. Desde esta perspectiva se asume que la organización del espacio, en tanto producto social y cultural, es lo que genera las condiciones para la reproducción y mantención de la dominación de clase, étnica o de género. Mediante la escasa atención que le presta el sistema escolar al espacio, “el sistema escolar oculta de este modo la producción del espacio a la vista y oscurece el rol de los ciudadanos en el potencial democrático que tiene la configuración del espacio” (Gruenewald, 2003; 629). Desde esta perspectiva, la “Educación basada en el lugar” se propone generar en los estudiantes una conciencia del espacio como objeto configurado por las fuerzas sociales dominantes y, a partir de allí, activar procesos de recuperación y reformulación democrática de los mismos.

La perspectiva de “Educación basada en la tierra” (Land teaching) en tanto, desarrollada principalmente en Canadá, ha sido la expresión educativa de esta corriente más directamente vinculada a la realidad de los pueblos indígenas. Las experiencias desarrolladas han buscado incorporar como temática de aprendizaje todos los procesos de colonización, genocidio cultural y las distintas formas de desposesión que ha sufrido el mundo indígena. Estas perspectivas a su vez han sido entendidas como formas adecuadas para poder vincular los procesos de degradación medioambiental y ecológica, con los procesos de pérdida de la cultura, de modo que los estudiantes comprendan el valor que tienen las prácticas de protección y regeneración cultural para la protección del medio ambiente

En ese marco, la “Educación basada en el lugar” surge como una alternativa a utilizar en educación el concepto de rehabitar, descrito por Gruenewald (2008) como “procurar el tipo de acción social que mejore la vida social y ecológica de los lugares, cercanos y lejanos, ahora y en el futuro” (p. 314). Rehabitar implica vincular a los niños/jóvenes con su pertenencia comunitaria, a través de procesos que desarrollen la conciencia sobre la experiencia de habitar el espacio y la posibilidad de transformarlo de modo personal o comunitario. La definición de “rehabitar” proviene del bioregionalismo (Berg and Dasmann, 1977) usado para referirse a la práctica de recuperación de espacios urbanos a través de la toma de conciencia sobre el entorno ecológico en el que las ciudades están localizadas. A partir de allí, Grenewald (2008) se refiere también a la posibilidad de: “aprender a vivir en el lugar en un área que ha sido vulnerada y o dañada por situaciones de explotación en el pasado” (p.15). Bowers por su parte se refiere al rehabitar como la práctica de identificación y recuperación de un “conocimiento cul-

tural”, que nutre y protege a la gente y los ecosistemas (Bowers, 2001). Educar sobre el rehabetar es por lo tanto rescatar un cuerpo de conocimientos a partir de su vínculo con el medio social y ecológico, con el fin de desarrollar capacidades para vivir bien en el lugar en el que se habita (Orr, 1992), reformulando las formas de ocuparlo. Es un acto de reapropiación cultural y comunitario.

De este modo, la “Educación basada en el lugar” sintoniza estrechamente con los enfoques de interculturalidad crítica en términos de ubicarse como una posibilidad de concebir una educación destinada a superar los procesos de dominación cultural que configuran la experiencia educativa. A su vez, este enfoque enriquece los enfoques críticos en educación al proveerlos de una perspectiva ecológica y espacial de los cuales estos carecen (Gruenewald, 2008). Se requiere una práctica de toma de conciencia sobre las formas de degradación y alienación cultural que han primado sobre el uso del espacio en el marco de una sociedad capitalista. Superar la colonialidad educativa implica por lo tanto desaprender las distintas formas de uso o desuso del espacio transmitidas por la escuela, como parte de una matriz monocultural (Gruenewald, 2008).

La descolonización implica comprender la manera en que las potencialidades humanas y naturales de determinadas comunidades y lugares han sido disminuidas o frustradas por patrones de dominación y discriminación que benefician a un grupo y explotan a otro. La rehabilitación requiere la restauración de las relaciones con otras personas y con la tierra, caracterizada por la afiliación y la responsabilidad (Gruenewald, 2003, p.346)

En los últimos años a su vez, se ha desarrollado una corriente que relaciona la “Educación basada en el lugar” con el mindfulness (Chin, 2015; Deringer, 2017; Wamsler et al., 2018). Estos autores trabajan la complementariedad entre la mirada ecodependiente e interdependiente del aprendizaje basado en el lugar con la atención al presente, que promueven las técnicas del mindfulness de base sociocognitiva. En este grupo de autores, Deninger (2017) se adscribe a las corrientes críticas de la “Educación basada en el Lugar”. Dicho autor analiza el efecto positivo que produce el mindfulness en el compromiso consciente con los elementos y relaciones que las personas tienen con su entorno, y que actúa como resistencia al empobrecimiento de la experiencia del lugar, que generan los procesos de estandarización en materia educativa.

La “Educación basada en el lugar” ha sido considerada como un mediador del aprendizaje entre el currículo y el bagaje cultural de los estudiantes (Azano 2011). Se espera que el proveer a los estudiantes una oportunidad para reflexionar sobre sus experiencias concretas y locales les ayude a hacer el contenido curricular más accesible (García, 2020). En esa perspectiva, una serie de traba-

jos que indagan en estrategias metodológicas de enseñanza donde se implementa esta perspectiva han demostrado que las escuelas implementan ciertos procedimientos metodológicos que aseguran la efectividad de estas prácticas y el desarrollo de procesos educativos sustentables en torno a la misma. Entre estas se encuentran (Phillip, 2008; Gregory, 2007):

- Establecer estrategias de colaboración activa entre estudiantes y docentes en torno a las experiencias de aprendizaje, de modo que la autoridad de la figura del docente no se vuelva un obstáculo para la apertura de la escuela a la comunidad.
- Abrir espacios de diálogo y reflexión sobre aspectos conflictivos de las comunidades, específicamente sobre procesos de desposesión de tierras y daño ambiental.
- Utilizar técnicas narrativas para recoger saberes inscritos en la comunidad. Se recomienda construir narrativas y conversaciones en torno a los problemas de las tierras y los recursos naturales, que permitan a los estudiantes entender las tensiones que enfrenta su cultura, su lugar y su posición respecto de ellas. Dichas narrativas se desarrollan en procesos estables en el tiempo, lo que permiten a los estudiantes profundizar en los fenómenos analizados.
- Introducir formas de “pedagogía lenta” (Payne y Wattchow, 2008) para el uso del espacio. Esto implica implementar procesos bien articulados curricularmente que permitan, por una parte, profundizar en la reflexión sobre la experiencia en el lugar y, en la medida de lo posible, que dichas actividades conlleven cambios concretos en el espacio cultural con el fin de activar la actoría y el protagonismo de los estudiantes, en torno a la búsqueda de estrategias para rehabetar. Lo anterior se potencia a su vez con la implementación de estrategias de “Aprendizaje basado en proyectos”, con el fin de abrir la posibilidad de introducir cambios en el entorno comunitario en posible colaboración con la comunidad (Gregory, 2007).

Estas actividades evidencian modos a través de los cuales la escuela puede transformarse en un espacio que supere su adscripción al modelo colonizador y active tempranamente la conciencia de los estudiantes sobre los vínculos entre el uso del espacio comunitario, los vínculos con el entorno ecológico y la necesidad de regenerar y fortalecer las modalidades de conocimiento que allí se producen. Una “Educación basada en el lugar” con perspectiva crítica, implica por lo tanto no solo salir de la escuela para explorar y recoger conocimientos propios de los lugares en los que se despliega la cotidianeidad indígena, sino abrirse a la comprensión sobre el territorio en el que la escuela esta situada, lo que ella re-

presenta en dicho territorio y el modo en que esto afecta los procesos de inclusión y exclusión de las poblaciones indígenas con las que la escuela se relaciona.

La incorporación de un enfoque de “Educación basada en el lugar” permitiría superar algunos de los principales problemas que la literatura reporta sobre el proceso de implementación del programa de educación intercultural en Chile. Se trata de una clave orientada a definir un nuevo modo de concebir e impartir educación intercultural, que permita por una parte superar la jerarquía colonial imperante, de la cual este programa no se ha podido sacudir y por otra parte, promover espacios de mayor protagonismo de los estudiantes encaminados a procesos de rehabilitación de los espacios culturales afectados por la imposición de la cultura nacional y el daño ambiental que esta conlleva.

REFLEXIONES FINALES

En la primera sección de este artículo se estableció, a partir de la revisión de la literatura revisada, una serie de desafíos que el Programa de Educación Intercultural Bilingüe enfrenta, luego de más de 20 años de implementación. Dichos desafíos se deducen del difícil tránsito que ha experimentado la política desde un enfoque eminentemente compensatorio, centrado en la necesidad de apoyar a los estudiantes en sus resultados académicos y sus expectativas de movilidad social, a un enfoque centrado en el fortalecimiento de la cultura y la lengua. Entre estos desafíos se encuentra la necesidad de incorporar a una educación intercultural a la sociedad no indígena, la importancia de problematizar la noción de cultura, superando los enfoques esencialistas de la identidad y folklorizantes que han imperado hasta la fecha y, finalmente, la necesidad de replantearse las concepciones sobre territorio indígena que han guiado la implementación del programa, con el fin de superar la concepción ruralizante que las ha caracterizado.

La superación de estos desafíos requiere a su vez un ejercicio crítico que problematice las concepciones curriculares, pedagógicas y administrativas de la escuela, develando el carácter colonial de las mismas. Enfrentar estos desafíos implica entender el modo en que las modalidades de organización de los tiempos y espacios escolares, están fuertemente ancladas a una sola matriz cultural occidental, lo cual dificulta la incorporación de otras formas culturales en dicho formato de enseñanza aprendizaje. Por último, lo anterior también tiene relación con un modelo de evaluación y gestión del sistema educacional caracterizado por la transnacionalización de los criterios de medición y evaluación de los aprendizajes, lo que dificulta abordar los contenidos curriculares desde enfoques

de aprendizaje situado, en los cuales los estudiantes puedan ver reflejadas las vivencias propias de su cotidianidad y contexto cultural de desenvolvimiento.

En un momento histórico en el que el país discute su condición diversa y/o plurinacional a partir de la formulación de una nueva constitución, es necesario replantearse los propósitos y formatos que han configurado la política de educación intercultural bilingüe hasta la actualidad, con el fin de proponer una política consistente con la comprensión de la sociedad en la que la política se inserta. Para ello se requiere tomar como base las críticas que se han realizado al programa desde el propio mundo indígena, tanto en el nivel académico como de los actores escolares.

El enfoque de “Educación basada en el lugar” propone situar en el centro de la preocupación la vida de la población indígenas, el modo en el que estos construyen su día a día, así como los conflictos existentes con la sociedad nacional, como parte constituyente de su identidad. Allí reside una oportunidad para concebir un nuevo currículum, capaz de integrar de forma activa y desde la experiencia vivencial, los aspectos propios del acervo histórico del mundo indígena, con las problemáticas propias del mundo contemporáneo que esta población enfrenta. Esta es posiblemente una de las claves para progresar desde una educación intercultural, a la construcción efectiva de una sociedad intercultural en la que el conocimiento y la dignidad de los pueblos indígenas pueda entenderse como un pilar fundamental para una nueva concepción del país y su futuro desarrollo, basada en derechos fundamentales garantizados.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Abarca, Geraldine. “Educación Intercultural Bilingüe y los desafíos de su implementación”. *Cuadernos de Educación, Facultad de Educación, Universidad Alberto Hurtado*, no. 70, pp. 1-5 (2015), https://repositorio.uahurtado.cl/bitstream/handle/11242/7609/Apoyo_docente_70.pdf (Consultado el 20 de mayo 2022).
- Aedo, Juan A. “Percepción del espacio y apropiación del territorio entre los Aymara de Isluga”. *Estudios Atacameños*, no. 36, pp. 117-137 (2008), https://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-10432008000200007 (Consultado el 20 de mayo 2022).
- Aravena, Andrea. “La identidad indígena en los medios urbanos. Procesos de recomposición de la identidad étnica mapuche en la ciudad de Santiago”. En *Lógica Mestiza en América* editado por Boccara, Guillaume y Sylvia Galindo, 165-193. Temuco: Universidad de la Frontera, 2000.

- Aravena, Andrea. "Identidad indígena en Chile en contexto de migración, urbanización y globalización". Open Edition Journals, no 27, pp. 1- 14 (2014), <https://doi.org/10.4000/alhim>
- Arias-Ortega, Katerin E; Paula A Riquelme. "(Des) encuentros en la Educación Intercultural en Contexto Mapuche". *REXE. Revista de Estudios y Experiencias en Educación*, 18, no. 36 pp. 177- 191 (2019), DOI: <https://doi.org/10.21703/rexe.20191836arias8>.
- Azano, Amy. "The possibility of place: One teacher's use of place-based instruction for English students in a rural high school". *Journal of Research in Rural Education*, 26: 10, pp. 1-12 (2011), <https://jrre.psu.edu/sites/default/files/2019-08/26-10.pdf>
- Basail, Alain. "Interculturalidad crítica y crítica del interculturalismo". *Estudios Sociales y Humanísticos*, XX, no. 1, pp. 2- 12 (2022), <https://doi.org/10.29043/liminar.v20i1.905>
- Bowers, C. A. (2001). *Educating for eco-justice and community*. Athens: The University of Georgia Press.
- Berg, Peter y Dasmann, Raymond. "Reinhabiting California". En *The Biosphere and the Bioregion*, editado por Cheryll Glotfelty y Eve Quesnel, 36-41. US: Routledge, 2014.
- Berman, Morris. *El reencantamiento del mundo*. Santiago: Editorial Cuatro Vientos, 1987.
- Bonnett, Michael. "Environmental Education And The Issue Of Nature". *Journal of Curriculum Studies*, 39 no.6, pp. 707–721 (2007), Doi: 10.4067/S0717-73562014000400008
- Brubaker, Rogers. *Ethnicity without Groups*. Harvard: Harvard University Press, 2006.
- Carrasco, Ana María. y Héctor González. "Movilidad poblacional y articulación rural-urbano entre los aymara del norte de Chile". *Revista Si Somos Americanos*. XIV, n° 2, pp. 217-231 (2014), <https://produccioncientificaluz.org/index.php/opcion/article/view/32320>
- Castro-Gómez, Santiago. "Decolonizar la universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes. En *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, editado por Ramón Grosfoguel y Santiago Castro-Gómez, 79-91. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007.
- Correa, Martin. *La historia del despojo. El origen de la propiedad particular en el territorio mapuche*. Santiago: Ceibo, 2021.
- Christou, Miranda. "Education in Real Time: The Globalization of Synchronized Learning". *Current Sociology*, 58 no.4, pp. 570–596. (2010), <https://doi.org/10.1177/0011392110367999>
- Convención constitucional. *Propuesta de Nueva Constitución de la República de Chile*, 2022.
- Connell, Raewyn. *Southern Theory. The global dynamics of knowledge in Social Science*. Cambridge: Polity, 2007.

- Delgado, Juan A. “El valor teológico de lo biográfico. La vida de Jose Maria Llanos, una biografía pastoral y espiritual”. *Cauriensia.*, XVI, pp. 3343- 354 (2021), <https://doi.org/10.17398/2340-4256.16.333>
- Demintseva, Ekaterina. “Migrant Schools and the Children of Migrants: Constructing Boundaries Around and Inside School Space.” *Race, Ethnicity and Education*, 23 (4): 598– 612 (2018), doi:10.1080/1361332 4.2018.1538126
- Desmond, Matthew. “Relational Ethnography”. *Theory and Society*, 43 no.5, pp. 547- 579 (2014). Doi: 10.1007/s11186-014-9232-5
- Deringer, S. A. Mindful Place-Based Education: Mapping the Literature. *Journal of Experien-tial Education*, 40(4), 333-348 (2017). <https://doi.org/10.1177/1053825917716694>
- De Sousa Santos, Boaventura. *Una epistemología del sur. La reinención del conocimiento y la emancipación social*. México: Clacso y Siglo XXI ediciones, 2009.
- Dubet, Francois. & Danilo Martuccelli. *En la escuela, sociología de la experiencia escolar*. Buenos Aires: Losada, 1998.
- Espinoza, Marco. “Contextos, metodologías y duplas pedagógicas en el Programa de Educación Intercultural Bilingüe en Chile: una evaluación crítica del estado del debate”. *Pensamiento Educativo. Revista de Investigación Educacional Latinoamericana*, 53 no.1, pp 1- 16 (2016), <https://doi.org/10.7764/PEL.53.1.2016.11>
- Escobar, Arturo. *Mas allá del tercer mundo. Globalización y diferencia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2005.
- Falabella, Alejandra. “The Performing School: The Effects of Market & Accountability Policies”. *Education Policy Analysis Archives*, 22, no. 70, pp. 1-29 (2014), <https://doi.org/10.14507/epaa.v22n70.2014>
- Foucault, Michel. *Vigilar y castigar: Nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo XXI, 1995.
- García, Antonio. “Learning cycles: One narrative of place and education”. En *Ethnographic borders and boundaries: permeability, plasticity and possibilities*, editado por Rinehardt, Robert, Harbour, Karen y Kid, Jacque, pp 30-45. US: Peter Lang, 2020.
- Gobierno de Chile. *Ley 19.253*, 1993.
- Gonzalez, Diego. “Chilenizando el habitar, cambio e incorporaciones en el habitar doméstico de los aymaras urbanos en la ciudad de Arica”. *Revista Diálogo Andino*, no. 55, pp 121- 130 (2018), <http://dx.doi.org/10.4067/S0719-2681201800100121>
- Gruenewald, David. “Foundations of Place: A Multidisciplinary Framework for Place-Conscious Education”. *American Educational Research Journal*, 40, no.3, pp. 619- 654 (2003) Doi: 10.3102/00028312040003619
- Gruenewald, David. “The best of both worlds: a critical pedagogy of place”, *Environmental Education Research*, 14:3, 308-324 (2008), <http://dx.doi.org/10.1080/13504620802193572>
- Instituto Nacional de Estadísticas (INE). Censo 2017. Entrega final, 2017.

- James, scheurich y Michelle Young. "Coloring Epistemologies: Are Our Research Epistemologies Racially Biased?", *Educational Researcher* 26, no 4, pp. 4-16 (1997), <https://doi.org/10.3102/0013189X026004004>
- Katerin Arias-Ortega; Segundo Quintriqueo, Vanessa Valdebenito Z. "Monoculturalidad en las prácticas pedagógicas en la formación inicial docente en La Araucanía, Chile". *Educação e Pesquisa*, 44, pp 1-14 (2018), <https://doi.org/10.1590/S1678-4634201711164545>
- Lagos, Cristián. "El Programa de Educación Intercultural Bilingüe y sus resultados: ¿perpetuando la discriminación?". *Pensamiento Educativo. Revista de Investigación Educacion a l Latinoamericana*, 52 no 1, pp.84-94(2015), <http://ojs.uc.cl/index.php/pel/article/view/26085/20941>
- Luna, Laura; Carlos Bolomey y Natalia Caniguan,. "Educación mapuche en el Chile neoliberal: análisis de tres escuelas de la región de La Araucanía". *SINECTICA*, pp. 1-25 (2018), Doi: 10.31391/S2007-7033(2018)0050-007.
- Massey, Doreen. *For Space*. London: SAGE, 2005.
- Muñoz, Gerardo y Segundo Quintriqueo. "Escolarización socio-histórica en contexto mapuche: implicancias educativas, sociales y culturales en perspectiva intercultural". *Educação & Sociedade* 40, no. 47 pp. 1-14 (2019), Doi: 10.1590/es0101-73302019190756
- Ministerio de Educación. "Decreto 280", 2009.
- Ministerio de educación, UNICEF, Programa orígenes (2010-2016). "Programas de Estudio Sector Lengua Indígena (Aymara, Quechua, Rapa Nui y Mapuzugun)". Primero a Sexto Año Básico, 2010.
- Ministerio de educación, Programa Orígenes, UNICEF. Guías pedagógicas, sector lengua indígena, Mapuzugun, Aymara, Quechua, 2010.
- Olguin, Sebastian & Cubillos, Froylan. "Proceso de Desterritorialización/Reterritorialización en el Waj Mapu. (Conflictos territoriales en la Región Forestal)". Boletín de Geografía UMCE, 35 pp. 60 -87 (2015), <https://docplayer.es/34157233-Proceso-de-desterritorializacion-reterritorializacion-en-el-waj-mapu-conflictos-territoriales-en-la-region-forestal.html>
- Payne, Phillip y Brian Wattachow, "Slow pedagogy and placing education in post-traditional outdoor education". *Journal of Outdoor and Environmental Education*, 12, 1, pp. 25-38 (2008), Doi:10.1007/BF03401021
- Pardo, Marcela & Juan Pablo Valenzuela, PEIB-ORÍ GE NES . *Estudio sobre la implementación de la Educación Intercultural Bilingüe*. Santiago (Chile): Ministerio de Educación, 2011.
- Quilaqueo, Daniel; Héctor Torres. "Multiculturalidad e interculturalidad: desafíos epistemológicos de la escolarización desarrollada en contextos indígenas". *Revista ALPHA*, 37, pp. 285-300 (2013), https://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-22012013000200020.

- Quilaqueo, Daniel; Segundo Quintriqueo, Enrique Riquelme y Elisa Loncón., “Educación mapuche y educación escolar en la Araucanía: ¿doble racionalidad educativa?”. *Cadernos de Pesquisa*, 46, no.162, pp.1050-1070 (2016), <https://www.scielo.br/j/cp/a/sv7VggC3W78HXJCQfZNVyKl/?format=pdf&lang=es>
- Quintriqueo, Segundo y Margaret McGinity. “Implicancias de un modelo curricular monocultural en la construcción de la identidad sociocultural de alumnos mapuches de la IX Región de la Araucanía, Chile”. *Estudios Pedagógicos* 35, no 2, pp 173- 188 (2009), <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-07052009000200010>
- Quintriqueo, Segundo. *Implicancias de un modelo curricular monocultural en contexto mapuche*. Santiago de Chile: LOM Editores, 2010.
- Riedemann, Andrea. “Desde una educación intercultural para pueblos indígenas hacia otra pertinente al contexto migratorio actual. Un análisis basado en el caso de Chile”. *Pensamiento Educativo. Revista de Investigación Educativa Latinoamericana*, 53, no.1, pp. 1-16 (2020), https://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-1043202000100337
- Salazar, Gonzalo; Martín Fonk y Felipe Irarrazaval. “Paisajes en movimiento: sentidos del lugar y prácticas interculturales en ciudades de la araucanía, Chile”. *Chungará, Revista de Antropología chilena*, 49, no.2 pp. 251- 264 (2017) <http://dx.doi.org/10.4067/S0717-73562017005000006>
- Skewes, Juan.Carlos., Debbie Guerra y Christian Henríquez. “Patrimonio y paisaje: dos formas de ensamblar naturaleza y cultura en la cuenca del río Valdivia, sur de Chile”. *Chungara Revista de Antropología Chilena* 46, pp. 651- 668 (2014), <http://dx.doi.org/10.4067/S0717-73562014000400008>
- Smith, Gregory. “Place-based education: breaking through the constraining regularities of public school”. *Environmental Education Research*, 13 no.2, pp. 189–207 (2007), doi:10.1080/13504620701285180
- Smith, Gregory y Dilafruz Williams. *Ecological education in action: On weaving education, culture, and the environment*, Albany: State University of New York Press, Albany, 1999.
- Smith, Gregory y David Sobel. *Place- and Community-Based Education in Schools*. New York: Routledge, 2010.
- Sobel, David. *Place-based Education: Connecting Classrooms & Communities*. US: Orion Society, 2004.
- Thrift, Nigel. *Non-Representational Theory: Space, Politics, Affect*. London: Routledge, 2008.
- Torres, Héctor y Daniel Quilaqueo. “Conceptos de tiempo y espacio entre los mapuches: racionalidad educativa”, *Estudios Interdisciplinarios Etnolingüísticos, Antropología Sociocultural*, no.22, pp.13-27 jul./dic (2011), <https://milenio.uct.cl/wp-content/uploads/Publicaciones/DQ/5-Conceptos-de-tiempo-y-espacio-entre-los-mapuches-racionalidad-educativa.pdf>

- UNESCO (Canadian Comission). "Land as a teacher: understanding indigenous land-based education". <https://en.ccunesco.ca/idealab/indigenous-land-based-education>
- Velasco, José. "Espacio y territorio: ámbito de la etno-identidad". *Revista del CESLA*, no. 10 pp. 53-70 (2007), <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=243316417004> (Consultado el 15 de Agosto de 2022).
- Viaña, Jorge, Luis Tapia y Catherine Walsh. *Construyendo interculturalidad crítica*. La Paz: Instituto Intercultural de Integración, 2010.
- Walsh, Catherine. "Las geopolíticas del conocimiento y la colonialidad del poder" Entrevista a Walter Mignolo. *POLIS. Revista Latinoamericana*, no 4, pp 1-22, (2003).
- Walsh, Catherine. "Interculturalidad y colonialidad del poder: un pensamiento y posicionamiento otro desde la diferencia colonial". En *Interculturalidad, descolonización del Estado y del conocimiento* editado por Walsh, Catherine, García Linera, Alvaro y Mignolo, Walter, pp. 21-70, Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2006.
- Walsh, Catherine. "Estudios (inter)culturales en clave decolonial". *Tabula Rasa*, 12, pp. 209-227, 2010, <https://revistas.unicolmayor.edu.co/index.php/tabularasa/article/view/1449>
- Wenger, Etienne. *Comunidades de práctica. Aprendizaje, significado e identidad*, Barcelona: Paidós, 2001.

Antonio García
 Facultad de Educación
 Universidad Bernardo O'Higgins
 Fábrica 1865
 Santiago (Chile)
<https://orcid.org/0000-0002-779-7875>



Doi: <https://doi.org/10.17398/2340-4256.18.787>

EDUCACIÓN Y DESARROLLO HUMANO, UNA MIRADA DESDE LA GENERATIVIDAD

EDUCATION AND HUMAN DEVELOPMENT, A VIEW FROM THE PERSPECTIVE OF GENERATIVITY

PAOLA JUICA MARTÍNEZ

Universidad Bernardo O'Higgins

ALEXIS MATHEU PÉREZ

Universidad Bernardo O'Higgins

Recibido: 13/02/2022

Aceptado: 22/06/2022

RESUMEN

Sin lugar a duda, en el estudio del quehacer educativo se torna particularmente significativo analizar conceptos como el de generatividad, entendida como la expresión del desarrollo personal en relación con el autocuidado y el cuidado de los otros. Esto, debido a que la acción generativa se vincula directamente con el ejercicio pedagógico, en tanto que este promueve el legado intergeneracional a través de la formación y la promoción del desarrollo integral del educando. En este contexto, la presente investigación busca contribuir al análisis reflexivo acerca de los conceptos relacionados con la educación y el desarrollo humano, desde su vínculo con el potencial generativo. La investigación se realizó bajo un enfoque monográfico, sustentado en la revisión

bibliográfico-documental y el análisis crítico, analítico e interpretativo de la temática sustentada desde la perspectiva de diferentes autores, lo que arrojó como principal resultado que la generatividad, en su dimensión social vinculada a la educación, no solo beneficia el desarrollo de quienes reciben el legado generativo, sino, además, potencia y favorece la autorrealización y el autocuidado de quienes la ejercen, argumento sobre el cual se determina la urgencia de fortalecer las prácticas generativas en todos los agentes de la educación, especialmente, entre los docentes.

Palabras clave: generatividad, desarrollo humano, educación integral, legado generacional, docencia, potencial generativo.

ABSTRACT

Undoubtedly, in the study of the educational practice it becomes particularly significant to analyze concepts such as generativity, understood as the expression of personal development in relation to self-care and care for others. This is because generative action is directly linked to the pedagogical exercise, as it promotes the intergenerational legacy through the formation and promotion of the integral development of the learner. In this context, this research seeks to contribute to the reflective analysis of the concepts related to education and human development, from its link with the generative potential. The research was conducted under a monographic approach, based on the bibliographic-documentary review and the critical, analytical and interpretative analysis of the subject sustained from the perspective of different authors, which yielded as main result that generativity, in its social dimension linked to education, not only benefits the development of those who receive the generative legacy, but also enhances and favors self-realization and self-care of those who exercise it, an argument on which the urgency of strengthening generative practices in all educational agents, especially among teachers, is determined.

Keywords: generativity, human development, integral education, generational legacy, teaching, generative potential.

I. INTRODUCCIÓN

Sin lugar a duda, la educación es un derecho y un elemento inherente al desarrollo humano entendido como un proceso de progreso inagotable y que implica el bienestar de las personas considerando todos los aspectos de su vida, integrando sus necesidades, capacidades y aspiraciones a una vida mejor¹. Es así como, cuando se habla de educación, se hace referencia a un derecho universal² y que como tal, trasciende los empobrecidos conceptos que la sitúan como un mero servicio, o un bien de consumo o, en el mejor de los casos, como un privilegio de unos pocos, sino más bien, invita a valorarla como un medio esencial a la hora de garantizar que todos los individuos que conforman una sociedad puedan ser sujetos y partes beneficiarias del progreso³.

De esta manera, el comprender que la educación es una herramienta llamada a fomentar el progreso humano, conlleva, intrínsecamente, al compromiso de buscar estrategias de intervención, conscientes e intencionadas y, por ende, imperativas de asegurar el desarrollo de todas las personas dentro de los estándares que garanticen una calidad de vida⁴. Por esta razón, a lo largo de la historia de la humanidad se han hecho esfuerzos, a nivel mundial, en pos de respaldar la educación como un medio transcendental para cimentar una sociedad más, próspera, justa y equitativa⁵.

En este contexto, si lo que se busca es desplegar una mirada integral y reflexiva de los fenómenos sociales, es impensable concebir el desarrollo del colectivo humano sin considerar el rol fundamental que, a lo largo de los años, ha situado a la educación como un elemento esencial del progreso social⁶.

Es así como, hoy en día, este tema cobra especial significado dada la crisis social por la que atraviesa la humanidad, que se ha visto enfrentada a escenarios antes insospechados, marcados, paradójicamente, por el avance vertiginoso de la ciencia y la tecnología, pero, por otro lado, se desenvuelve de manera muy

1 Heine, "PNUD 2002 Desarrollo Humano Chile."

2 Newton, Nicky J.; Chauhan, Preet K.; Pates, "Enfrentando El Futuro: Generatividad, Estancamiento, Legados Previstos y Bienestar En La Vejez."

3 Vernor, "El Derecho a La Educación: Una Mirada Comparativa"; De la Cruz, "Igualdad y Equidad En Educación: Retos Para Una América Latina En Transición."

4 Vincezi and Tedesco, "La Educación Como Proceso de Mejoramiento de La Calidad de Vida de Los Individuos y de La Comunidad"; Alonso, "El Cambio Educativo Desde Una Perspectiva de Calidad de Vida."

5 Guichot-Reina, "Educación, Justicia Social y Multiculturalismo: Teoría y Práctica En El Aula."

6 Morales, "Educación, Desarrollo Humano y Calidad de Vida: Dimensiones Que Transversalizan La Construcción de Políticas Públicas Efectivas."

limitada a la hora de dar respuestas que apunten a asegurar el desarrollo integral y ético del ser humano ⁷. De esta manera en periodos complejos que afectan las estructuras sociales y culturales ceñidas por en proceso cada vez más creciente de individualización, se presentan dificultades para construir un modelo social con referentes compartidos que supere las subjetividades superficiales y que lleven al individuo a un desarrollo pleno⁸. En tal sentido, comprender qué es el desarrollo humano implica atender a las diversas dimensiones que subyacen a cualquier intento por definir de manera absoluta y categórica dicho concepto, y que, vinculado a la educación, propone retos globales ligados a la atención integral de las personas⁹.

De esta manera, potenciar el desarrollo humano involucra atender y procurar la autorrealización durante todo el ciclo vital de las personas, propiciando el perfeccionamiento de habilidades, la vida autónoma y responsable, la adaptabilidad a los cambios, la adquisición de competencias sociales y profesionales ceñidas por el compromiso y la responsabilidad social que conlleva el hecho de que somos partes de un mundo concebido como una aldea global¹⁰

Consiguientemente, los factores de socialización que conlleva la formación de los individuos en un contexto comunitario involucran destrezas y competencias sociales que ligan a un ser humano con otro, desde donde nace un vínculo relacional e intergeneracional que trasciende el mero traspaso de conocimientos, sino más bien, consolida la dimensión social de la educación como un constructo dinámico que humaniza el acto de educar y que permite la edificación de una personalidad encausada en la vocación y la realización personal y colectiva ¹¹

En este escenario, llama la atención que uno de los elementos menos explorados de la dimensión social de la educación hace referencia al potencial generativo, entendido como la capacidad que tenemos todos los seres humanos y que nos mueve a transmitir un legado a las generaciones venideras¹² y que, por lo

7 Herrera-p, “Análisis de La Relación Entre Educación y Tecnología Analysis of the Relationship between Education and Technology”; Cardozo, “Ciencia, Tecnología y Sociedad Como Una Propuesta Educativa de Valor Para Construir Ciudadanía.”

8 Tahull Fort, “Correr Para Ser Feliz. Buscando Experiencias Espirituales / Running To Be Happy. Looking for Spiritual Experiences.”

9 Unesco, “La Educación Encierra Un Tesoro: Informe a La UNESCO de La Comisión Internacional Sobre La Educación Para El Siglo XXI, Presidida Por Jacques Delors.”

10 Morales Carrero, “Un Acercamiento Multidisciplinar a Las Dimensiones Del Desarrollo Humano.”

11 Arboleda, *Educación y Proyectos de Vida. Una Perspectiva Comprensivo Edificadora. En Apropiación, Gestión y Uso Edificador Del Conocimiento.*

12 Zacarés and Serra, “Explorando El Territorio Del Desarrollo Adulto: La Clave de La Generatividad.”

tanto, sustenta sus fundamentos en la educación. En estos términos, la generatividad sería un componente propio de la práctica educativa y que, en consecuencia, es posible estudiar y analizar desde el enfoque de cada uno de sus actores, especialmente, desde la cultura docente ¹³.

Considerando lo anteriormente señalado, el presente artículo tiene como objetivo proponer un análisis reflexivo acerca de los principales conceptos relacionados con la educación y el desarrollo humano, desde su correspondencia con el potencial generativo. Para ello, se analizarán los diferentes conceptos que implican el desarrollo de la generatividad como parte de los procesos del ciclo vital de los individuos, exponiendo lo planteado acerca del tema por diferentes autores, comenzando, en primer lugar, por determinar el concepto de generatividad en su manifestación como preocupación generativa, para luego, desde su dimensión psicológica y biológica, como parte del desarrollo del ciclo vital del humano, caracterizar sus elementos constitutivos en analogía con su concepto contraparte, es decir, el estancamiento, parámetros desde donde se puede indagar acerca de las características de las personas según su desarrollo o involución en esta etapa del ciclo vital.

Posteriormente, se expondrá acerca de la importancia del rol docente en su manifestación y desarrollo del potencial generativo y de la acción generativa, concluyendo con las apreciaciones generales de los resultados arrojados por este estudio

II. GENERATIVIDAD Y PREOCUPACIÓN GENERATIVA

La educación y el desarrollo humano han sido representados y analizados desde diferentes enfoques y disciplinas que buscan comprender este fenómeno complejo y multidimensional que impacta todas las aristas de la vida social y que reflejan la permanente preocupación por el bienestar humano Ibáñez. Siguiendo este principio, el concepto de generatividad ha sido estudiado, principalmente, desde el ámbito de la psicología. Esta disciplina ha abordado el tema con relativa fecundidad, enfatizando, preponderantemente, la relación de la generatividad, como parte importante del desarrollo humano, en su manifestación en el estadio de la vejez. Es así como, a pesar de que la literatura señala que la generatividad puede manifestarse y desarrollarse en distintas etapas de la vida

13 Romero, "Factores Motivacionales y Evolutivos Que Influyen En La Elección de La Carrera Docente En Educación Inicial."

¹⁴ se cuenta con escasos antecedentes bibliográficos y estudios que atiendan el análisis de este factor, en contextos que trasciendan la relación de la generatividad con el desarrollo y bienestar psicológico de los adultos mayores ¹⁵. En consecuencia, el concepto de generatividad ha sido preferentemente abordado en el marco de las temáticas sobre el bienestar psicológico, la participación social y la contribución en la sociedad que hace el adulto mayor.

Desde esta perspectiva, surgen la mayor parte de las investigaciones sobre generatividad, las que estudiadas en conjunto explicitan algunos elementos en comunes que son posibles de determinar y relacionar y que ponen de manifiesto la existencia de un constructo social que es necesario superar y que, lamentablemente, se ha consolidado con el surgimiento de distintos estereotipos y prejuicios asociados a la vejez, la que es estimada como una etapa de pérdida, de decadencia, de dependencia, de falta de productividad y trascendencia ¹⁶.

Una forma de superar estos estereotipos es considerar que la generatividad, como una etapa fundamental del desarrollo humano, promueve el envejecimiento productivo y contribuye al bienestar psicológico y físico de los adultos mayores, afirmando que la adultez y adultez mayor no son necesariamente, etapas marcadas por el determinante impedimento para coaccionar y contribuir en la vida de los otros, sino más bien, afirma que, con la promoción de la generatividad, se activan múltiples facilitadores de cambios para el propio futuro personal, social y/o familiar de los adultos y adultos mayores¹⁷.

De esta manera, el envejecimiento generativo empuja a las personas mayores hacia el mundo social, promoviendo las relaciones sociales y el fortalecimiento de los vínculos personales. Se considera entonces, que el desarrollo social y personal es más auténtico en el proceso generativo, ya que, incluso en los distintos contextos sociales, estos son empleados como medios para fomentar el desarrollo activo del adulto mayor¹⁸. En este mismo sentido, autores como Sánchez y Fernández enfatizan en la idea de que cualquier propuesta de intervención que busque mejorar el sentido de vida de las personas con miras a lograr una “calidad de vida”, debe considerar niveles de desarrollo como son, lo individual y social, los aspectos emocionales y cognitivos, así como, el sentido de felicidad

14 Grillo, “Metas y Valores Situacionales En El Ciclo de Vida Psicosocial.”

15 Ruiz, “Envejecimiento Activo, Exitoso y Saludable: Impacto Del Cuidado y Diferencias Por Sexo/Género”; Tur, “Envejecimiento Activo, Generatividad y Aprendizaje.”

16 Villar, López, and Celdrán, “La Generatividad En La Vejez y Su Relación Con El Bienestar: ¿Quién Más Contribuye Es Quien Más Se Beneficia?”

17 Tur, “Envejecimiento Activo, Generatividad y Aprendizaje.”

18 Mendoza-Núñez, Víctor Manuel, Marissa Vivaldo-Martínez, “Modelo Comunitario de Envejecimiento Saludable Enmarcado En La Resiliencia y La Generatividad *.”

y trascendencia¹⁹, siendo este último elemento una de los más significativos en tanto que destaca la importancia de la consumación del sentido de la vida, basada en el fortalecimiento y el desarrollo personal²⁰

En este punto de análisis es fundamental comprender que el concepto de generatividad no categoriza de manera unívoca y rígida a una etapa de la vida del individuo, antes bien, es un concepto presente, dinámico y relacionado con distintas etapas del desarrollo sociales de las personas²¹

Por esta razón, el concepto de generatividad promueve la idea de actividad o “prácticas generativas”, que conduce, en primer lugar, a un conocimiento y desarrollo personal, independientemente del rango etario de la persona, y que, sin duda, contribuye a la recreación de un modelo de satisfacción y de desarrollo en las diferentes etapas de la vida, bajo la ejecución de diferentes actividades sociales que, finalmente, aportarán al progreso social y comunitario²².

La generatividad es calificada como una forma equilibrada entre las tendencias de todo individuo al desarrollo personal en complemento con el cuidado de los otros. Además, se destaca que la generatividad es un constructo pluridimensional que involucra diferentes componentes que constituyen al ser humano, como son, sus creencias, su cultura, sus emociones, sus acciones y la narración que él hace de su misma historia en favor del cuidado de las generaciones venideras²³

Considerando lo anterior, es significativo destacar aquellos estudios que han basado su análisis en el concepto de generatividad propuesto por la teoría de Erik Erikson (1950) y que señala que esta es un reto que enfrenta la persona de mediana edad y que la liga al deseo de buscar el bienestar de otros, transformándose así, en un guía para las siguientes generaciones.

Profundizando lo señalado por Erikson, la generatividad define la capacidad que tienen los adultos de establecer compromisos y de realizar acciones en favor y guía de las próximas generaciones. Esta idea se refiere al hecho de que las personas cuentan con una facultad decisiva al momento de transformar sus proyectos de vida, esto es, de optar o no por perfilar su actuar, su trabajo, su

19 Sánchez Antonio; Fernández Luz, “Aportaciones de la gerotrascendencia en el envejecimiento: una visión centrada en la ética de necesidades La Realidad Sociodemográfica Actual de Las Sociedad.”

20 Cabaco, “Presentacion: Sentido de La Vida y Otras Fortalezas Positivas En El Ciclo Vital.”

21 Benito-Ballesteros and De la Osa Subtil, “La Generatividad a Través de La Cultura. Una Revisión Sistemática.”

22 Fried, “Perspectiva Generativa en La Gestión de Conflictos Socioiales.”

23 Fried, “Perspectiva e Práctica Generativa.”

manera de relacionarse con los demás, de tal forma que sus acciones impacten en la promoción y desarrollo de otros individuos²⁴.

Según este principio, las personas generativas buscarán, a lo largo de su vida, fortalecer sus propias habilidades para ponerlas en servicio y construcción de un legado que, en mayor o menor medida, los llevará a trascender en los otros y cumplir con su deseo intrínseco de desarrollar el “sí mismo” en labores y formas de vida que los lleve a alcanzar la anhelada trascendencia²⁵.

En el mismo sentido, Kotre²⁶ profundiza esta concepción al afirmar que esta proyección de trascendencia marca un sentido de vida y provoca sentimiento de satisfacción en la medida que el individuo idea y constata en qué forma sus propios actos fueron capaces de influir en la vida cotidiana de los demás. Al mismo tiempo, suscita la reflexión acerca del cómo y cuánto han influido los actos de otros en él. De esta manera, la acción generativa comprueba que los comportamientos de las otras personas influyen en las acciones propias de los otros y así viceversa conformando el comportamiento social²⁷.

Es importante destacar que no necesariamente, solo por el hecho de ser personas, los individuos son por esencia generativos o demuestran actitudes o acciones en su vida cotidiana marcadas por la generatividad. Esto se refleja en el hecho de que los individuos, en su diario quehacer o en su núcleo familiar, actúan condicionados bajo un simple rol protector o de compromiso²⁸.

Según Kotre, la generatividad se compone por dos dimensiones psicológicas esenciales. La primera de ellas apunta a su expresión narcisista, que desarrolla y reafirma el Self, es decir, su propio yo. La segunda, apunta a la implicación interpersonal que se difunde más allá del Yo, en un sentido más amplio y trascendente. Además, señala que existen siete facetas que caracterizan a la generatividad, a saber, la demanda cultural, el deseo interno de inmortalidad simbólica, la preocupación generativa, la creencia en la bondad de la especie, el compromiso, la acción generativa y la narración autobiográfica.

Bradley²⁹ por su parte, enfoca su análisis en los estilos de ejercicios de generatividad y propone cinco estilos de ejercicio de la generatividad, a saber, el estilo

24 Erikson, Erikson *El Ciclo Vital Completado*.pdf.Pdf.

25 Kim et al., “Generativity in Creative Storytelling : Evidence From a Dementia Care Community.”

26 Kroter, *Outliving the Self: Generativity and the Interpretation of Lives*.

27 Newton, Nicky J.; Chauhan, Preet K.; Pates,

28 Olmos, “La Vivencia de Futuro En La Vejez.”

29 Bradley, “Generativity–Stagnation: Development of a Status Model.”

generativo, integrado, agentico, comunitario, convencional y el estancado. Estos estilos se miden basándose en dos indicadores de conducta, como son, el compromiso y el involucramiento, este último, se refiere al nivel y al interés del desarrollo del propio Self y el de los demás. Esto se concretiza en el compromiso y en el interés por compartir conocimiento, habilidades con los demás y sostener este compromiso en el tiempo, es decir, impulsar el desarrollo propio y el de los otros³⁰.

Por otra parte, el concepto de inclusión generativa refleja el objeto a quien están destinados los actos generativos, es decir, hacia uno mismo o hacia los demás. En este punto surge la pregunta acerca de a quién o qué será incluido o no en esta acción refleja de la generatividad. Este aspecto, en el que se manifiesta la generatividad, tiene como requisito el que los individuos cuenten con una alta tolerancia a la diversidad. Esta idea es desarrollada y profundizada por Erickson cuando analiza la definición de ciudadano donde estudia en qué medida los niveles de inclusión se relacionan con los niveles de rechazo o aceptación de otros³¹.

Según lo mencionado, las personas poco inclusivas pueden llegar a considerar a los otros como un peligro o como fuente de rechazo o antipatía. De esta forma, dependiendo del grado de involucramiento se establecen las distinciones que se generan a la hora de optar por quiénes son los beneficiados por los actos generativos.

III. GENERATIVIDAD V/S ESTANCAMIENTOS Y LOS OTROS PROTO-TIPOS

Retomando lo señalado por Erickson, el ser humano se desarrolla a través de ciclos vitales en donde los aspectos psicológicos y biológicos, enmarcados en determinantes culturales y sociales, van perfilando el desarrollo del Yo.

Dentro del ciclo vital, se distinguen ocho estadios de desarrollo, en los cuales la persona va evolucionando para finalmente, llegar a un periodo de vulnerabilidad que se incrementa con el tiempo. La superación de esta etapa lleva al individuo a fortalecer el Yo, otorgándole las herramientas para enfrentar el próximo estadio, de no hacerlo, deberá asumir con debilidad y dificultad los

30 Villa, M. A. V., González, J. H., Aqueveque, C. L., Hernández, S. M., & Sepúlveda, "Bienestar Psicológico y Generatividad En Adultos Mayores Que Practican El Voluntariado."

31 Bradley "Generativity-Stagnation: Development of a Status Model."

desafíos de desarrollo que se le presentarán en las etapas posteriores ³².

En el séptimo estadio llamado Generatividad v/S Estancamiento la persona ya adulta se enfrenta a la labor de realizar actos que procuran el cuidado, el legado y guía de las generaciones venideras. Esto se traduce en actos como el de la procreación, el asumir una paternidad responsable, el cuidado de los hijos, la acción de crear y producir cosas, lo que implica a su vez, el cuidado y protección de estas ³³.

Según lo señalado por Erickson existen claras diferencias entra las características de las personas generativas v/s personas estancadas y los otros prototipos. Por ejemplo, las personas generativas se distinguen por alto grado de involucramiento en el desarrollo de los demás, en su preocupación por el crecimiento de los jóvenes, por el futuro de la sociedad, tienen un alto compromiso comunitario y sienten la necesidad de compartir sus conocimientos con los demás, así como de hacer partícipes de sus experiencias significativas a los otros. Asimismo, demuestran tener un alto grado de empatía e inclusión, son tolerantes a otras creencias, formas de ser o culturas, se involucran y comprometen en actividades que buscan el bien común, como las acciones de tipo comunitario y voluntariados ³⁴.

Se suma a lo descrito, el hecho de que los individuos generativos son personas equilibradas y coherentes en sus principios, valores y creencias y en las conductas que dirigen hacia ellos mismos y hacia los demás. Como consecuencia, procuran el autocuidado de su propio Self, así como el desarrollo de los demás. Existe en ellos un equilibrio entre el deseo de ser con los otros y la necesidad de autocuidado y transformación personal ³⁵.

Dentro de las personas consideradas como generativas, existen aquellas consideradas como generativas convencionales, las que presentan un alto involucramiento de su propio Self y el de los otros, pero son bajos en inclusión, es decir, se interesan en los demás, pero son foco de su interés y cuidado, las personas cercanas. Demuestran, además, una visión parcializada del mundo, se ciñen a valores preestablecidos y a estilos de vida determinados. Son más bien rígidos y excluyentes o un tanto inflexibles porque buscan que los demás vivan sus mismos valores ³⁶.

32 De Aquino et al., "A Percepção de Sentido de Vida No Ciclo Vital: Uma Perspectiva Temporal."

33 Erikson, *Erikson_El_Ciclo_Vital_Completado_pdf.Pdf*.

34 Bordignon, "El Desarrollo Psicosocial de Eric Erikson." El Diagrama Epigenético Del Adulto."

35 Woolfolk, "La Obra Erikson."

36 Benito-Ballesteros and De la Osa Subtil, "La Generatividad a Través de La Cultura. Una Revisión Sistemática."

Por otro lado, las personas estancadas se caracterizan por su bajo grado de preocupación por otros individuos, baja inclusión y sentido de pertenencia con los otros, lo que se refleja en el bajo nivel de involucramiento con los demás, con su trabajo y bajo nivel de compromiso. Simplemente, no disfrutan de los actos generativos, no se involucran en acciones sociales, no manifiestan interés por los temas políticos ni comunitarios. Sin embargo, son capaces de manifestar estados de aburrimiento o de descontento social ³⁷

Los individuos estancados no manifiestan inquietud por su propio desarrollo personal, son individuos insatisfechos consigo mismos y con los demás, no buscan conocer las necesidades de los más jóvenes³⁸. Además, en cuanto a la capacidad de tolerancia e inclusión, los individuos estancados tienden al rechazo y se observa en ellos comportamientos de estilo autoritario dirigido a las personas que los rodean, tanto subalternos, amigos, como hacia su propia familia e inclusive, con ellos mismos. Por otra parte, son prejuiciosos y coartan toda forma de pensar distinta a la de ellos mismos.

Siguiendo con este análisis, la orientación Agéntica manifiestan una clara dualidad. Por un lado, son muy preocupadas por el bienestar propio, pero demuestran un notorio desinterés por el bienestar de los demás. Por lo tanto, se involucran en tareas que los conduzcan a su propio desarrollo, pero dejan de lado y desestiman las acciones que no siguen su propio interés. Estos individuos pueden llegar transformarse en buenos líderes, pero solo para las personas que trabajan para él y que tributan a su propio interés de líder. En consecuencia, desechan a todos lo que no aportan a conseguir sus logros e intereses personales. A este tipo de personas lo les importa satisfacer las necesidades de los otros ³⁹

Finalmente, la orientación Comunitaria, al contrario de la orientación Agéntica, caracteriza al tipo de personas que orienta su labor al sobre cuidado de los demás en menoscabo del autocuidado propio, lo que comprender una actitud de desequilibrio entre la búsqueda del desarrollo de los otros y del desarrollo del propio Self. Estos individuos están más atento a las necesidades ajenas que a las propias y se declaran siempre dispuestos y al servicio. Generan relaciones de dependencias al tener la necesidad de siempre ser necesitados por los demás.

37 Benito-Ballesteros and De la Osa Subtil.

38 Slater, "Generatividad versus Estancamiento: Una Elaboración de La Etapa Adulta Del Desarrollo Humano de Erikson."

39 Urrutia, Andrés I.; Grasso, Livio TP; Guzmán, "Construcción y Validación de Un Instrumento Multivariable Para La Evaluación de Calidad de Vida En Ancianos Andrés I. Urrutia 1 *, Livio T.P. Grasso **, & Elena R. Guzmán *."

IV. DOCENCIA Y GENERATIVIDAD, UN COMPROMISO DE LA ACCIÓN GENERATIVA

Entendiendo que educar es en sí una acción que implica formar, guiar, propiciar el desarrollo de otros, se comprende que la labor docente, en todos los niveles de estudio, se constituye como un elemento clave y primordialmente generativo y que es reconocido como un factor esencial al analizar y proyectar cualquier proceso que pretenda gestar las bases que impulsen el legado cultural en el marco de garantizar una educación de calidad y que perdure en el tiempo⁴⁰.

Es así como, desde la perspectiva investigativa en la que se sustenta este estudio y considerando los conceptos analizados sobre la generatividad es significativo destacar que existe una estrecha relación entre el ejercicio y labor docente y los componentes generativos que se manifiestan en los individuos que ejercen esta vocación, ya que la docencia es una profesión que demanda un compromiso explícito e intencionado por contribuir al desarrollo de otras personas⁴¹.

En este contexto, estudiar la labor docente desde el análisis de las prácticas generativas posibilita el lograr una mejor comprensión de lo que implica el ejercicio docente, valorado como un ser integral y en continuo desarrollo de sus competencias pedagógicas, entendidas como un conjunto, no solo de habilidades, sino también, de actitudes que lo conducen a usar de manera constructiva y armónica sus saberes, su conocimiento y experiencias, sus valores y creencias en el contexto laboral, profesional, personal y social procurando su desarrollo como ser humano integral⁴².

En este sentido, destacan los estudios sustentados sobre el análisis de las historias de vida de los docentes y que permiten abordar y comprender de una manera más profunda el valor del potencial generativo en la labor docente, entre ellos los que sistematizan las experiencias personales vinculadas a la acción pedagógica.

Entre estas investigaciones se sitúa la realizada por Sandoval-Obando,⁴³ que se centra en la acción docente de los profesores rurales chilenos desde la

40 Mata-Navarro, Yenory; Morales-Sánchez, Johan Enrique; Rojas-Pérez, "Propuesta de Herramienta Para La Detección de Necesidades de Formación Docente; a Partir Del Análisis de La Relación Entre Los Principales Factores Que Inciden En La Motivación Académica de Sus Estudiantes, y El Tipo de Formación Docente Del Personal de L."

41 Sandoval Obando, "Implicancias Socioeducativas de La Generatividad En Educadores Rurales Chilenos."

42 Morales, Morales, and Bustos, "Competencias Docentes y Desempeño: Un Estudio Con Profesores Universitarios."

43 Sandoval Obando, "Implicancias Socioeducativas de La Generatividad En Educadores Rurales Chilenos."

perspectiva de su narrativa generativa y que ha permitido identificar un conjunto de elementos, saberes y experiencias pedagógicas que reconocen en estos educadores un alto nivel de compromiso con el desarrollo integral de las generaciones más jóvenes y que se explicitan en prácticas pedagógicas que integran los saberes y la cultura local de sus entornos socioculturales donde se sitúan centros educativos⁴⁴.

Por otra parte, en lo referente al papel que ejercen los docentes en el desarrollo cognitivo y socioemocional de sus estudiantes, ⁴⁵ Sandoval-Obando (2016) afirma que el desarrollo de su potencial generativo lleva a los docentes a cimentar relaciones de confianza, construyendo espacios cercanos de comunicación que favorecen el aprendizaje y el desarrollo cognitivo y emocional de sus estudiantes y que además, reafirman existe una estrecha relación entre el rol profesional docente y el éxito y bienestar de sus estudiantes.

Por otra parte, se destaca lo expuesto por⁴⁶ Romero que estudian la generatividad desde la perspectiva de la vocación y el desarrollo profesional docente y que se manifiesta en el compromiso de ejercer acciones y prácticas que los conduzca a su propio perfeccionamiento, su crecimiento y maduración personal, desarrollo que tributa al bienestar y potencial a sus estudiantes.

Se suma a lo ya señalado la existencia de estudios que vinculan el concepto de generatividad con los índices de salud y bienestar de los docentes⁴⁷ y que afirman que el desarrollo expansivo del potencial generativo ha permitido a los docentes afrontar de mejor manera eventos marcados por altos grados de estrés fomentando en ellos la resiliencia y la flexibilidad ante tales escenarios, ya que les permite reforzar su sentido de autoeficiencia y a desarrollar un mejor nivel de ajuste socioemocional. En este mismo sentido se determina que la conducta generativa resulta beneficiosa, en tanto se constituyen como un factor de protección frente al síndrome de burnout. Además, si bien la generatividad es casi inherente al ejercicio de la profesión docente, cuando esto no se da, podría considerarse como una manifestación de un agotamiento emocional que lleva al docente a despersonalizar su labor y a presentar dificultades en su desarrollo personal que se manifestaría en un estancamiento generativo y que repercute de manera directa y negativa sobre la salud, el

44 Riquelme Brevis and Sandoval Obando, "Prácticas de Movilidad y Desempeño Laboral Del Profesorado Rural En La Región de La Araucanía, Chile."

45 Sandoval-Obando, "Generatividad y Desarrollo Socioemocional En El Profesorado: Desafíos e Implicancias Educativas Actuales."

46 Romero, "Factores Motivacionales y Evolutivos Que Influyen En La Elección de La Carrera Docente En Educación Inicial."

47 Sandoval and Lamas, "Impacto De La Ley Sep En Las Escuelas: Una Mirada Crítica Y Local En Torno Al Rol De Los Psicólogos De La Educación."

grado de satisfacción y el rendimiento profesional de los docentes⁴⁸. Por lo tanto, la generatividad es una herramienta positiva para mantener la motivación personal, ya que incrementaría el grado de adaptación y satisfacción vital y el sentimiento de realización profesional en el trabajo y que además asocia la expresión generativa al rol profesional docente señalando que los docentes más generativos son los que más se identifican con su rol.

V. CONCLUSIÓN

Considerando todos los antecedentes expuestos en este estudio, se señala, a modo de conclusión, que el desarrollo humano, entendido como un proceso fecundo que potencia el crecimiento integral de las personas, en todas sus dimensiones, invita a la reflexión crítica acerca de la dimensión social de la educación, en tanto que esta conduce y promueve a la interacción y el legado intergeneracional como un sentido, no solo de contribuir a las generaciones futuras, sino también, en la promoción del autodesarrollo y la consolidación del sentido de trascendencia de los individuos.

En efecto, este anhelo de trascendencia se constituye como una herramienta y motor que impulsa a las personas a fortalecer sus habilidades personales en favor de vigorizar la acción de transmitir su cultura, sus valores y sus saberes a otros. En este sentido, a pesar de que la generatividad es un concepto multidimensional que tiene distintas formas de manifestación, se identifica que el rol y el quehacer docente se constituye como una profesión intrínsecamente generativa, ya que es inherente a ella la acción de promoción del desarrollo y cuidado de otros, lo que trasciende al traspaso de conocimiento y, por sobre todo, apunta a asegurar un legado integral a las generaciones venideras.

En consecuencia, la generatividad no solo evidencia el desarrollo y el comportamiento propios de la vida adulta, sino, además, contribuye favorablemente al bienestar psicológico de los individuos, conduciéndolo al propio conocimiento y desarrollo personal que permite la adaptación a los cambios y a la autorrealización.

Finalmente, se destaca la importancia de profundizar los estudios sobre generatividad ligados con el tema de la educación, especialmente, con la acción pedagógica, en la perspectiva del desarrollo del ciclo vital, ya que esto

⁴⁸ Moreno, Garrosa Hernández, and González Gutiérrez, "Personalidad Resistente, Burnout y Salud."

posibilitaría plantear reflexiones que conduzcan a la mejor comprensión del fenómeno educativo relacionado con el desarrollo y la maduración psicosocial, tema que se perfila como una línea de investigación prominente y de alto impacto social.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alonso, Miguel Ángel Verdugo. “El Cambio Educativo Desde Una Perspectiva de Calidad de Vida.” *Revista de Educacion* 349 (2009): 23–43.
- Aquino, Thiago Antonio Avellar De, Valdiney Veloso Gouveia, Eliseudo Salvino Gomes, and Lorena Bandeira Melo De Sá. “A Percepção de Sentido de Vida No Ciclo Vital: Uma Perspectiva Temporal.” *Avances En Psicología Latinoamericana* 35, no. 2 (2017): 375–86. <https://doi.org/10.12804/revistas.urosario.edu.co/apl/a.3728>.
- Arboleda, A. J. C. *Educación y Proyectos de Vida. Una Perspectiva Comprensivo Edificadora. En Apropiación, Gestión y Uso Edificador Del Conocimiento*, 2020. https://redipe.org/wp-content/uploads/2020/09/Libro-San-Juan-2019_compressed.pdf#page=45.
- Benito-Ballesteros, Álvaro, and Iria De la Osa Subtil. “La Generatividad a Través de La Cultura. Una Revisión Sistemática.” *Tendencias Sociales. Revista de Sociología* 5, no. 5 (2020): 63–79. <https://doi.org/10.5944/ts.5.2020.27748>.
- Bordignon, Nelso Antonio. “El Desarrollo Psicosocial de Eric Erikson.\r\nEl Diagrama Epigenético Del Adulto.” *Revista Lasallista de Investigación* 2, no. 2 (2005): 50–63. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=69520210>.
- Bradley, Cheryl. “Generativity–Stagnation: Development of a Status Model.” *Revisión Del Desarrollo* 17, no. 3 (1997): 262–90.
- Cabaco, Antonio. “Presentacion: Sentido de La Vida y Otras Fortalezas Positivas En El Ciclo Vital.” *Cauriensa. Revista Anual de Ciencias Eclesiásticas* XIII (2018): 13–18.
- Cardozo, Soledad. “Ciencia, Tecnología y Sociedad Como Una Propuesta Educativa de Valor Para Construir Ciudadanía.” *Revista Científica En Ciencias Sociales* 3, no. 1 (2021): 6–7. <https://doi.org/10.53732/rcsociales/03.01.2021.6>.
- Erikson, Erik. *Erikson_El_Ciclo_Vital_Completado_pdf.Pdf*. Paidós. Buenos Aires, 2000.
- Fried, D. “Perspectiva Generativa En La Gestión de Conflictos Socioiales.” *Revista de Estudios Sociales*, no. 36 (2010).
- Fried, Dora. “Perspectiva e Prática Generativa.” *Nova Perspectiva Sistêmica* 25 (2017): 55–75.
- Grillo, Di. “Metas y Valores Situacionales En El Ciclo de Vida Psicosocial.” *VIII Jornadas de Sociología de La UNLP*, 2014.

- Guichot-Reina, Virginia. "Educación, Justicia Social y Multiculturalismo: Teoría y Práctica En El Aula." *Teoría de La Educación. Revista Interuniversitaria* 33, no. 1 (2020): 173–95. <https://doi.org/10.14201/teri.22984>.
- Heine, Jorge. "PNUD 2002 Desarrollo Humano Chile" 2, no. 562 (2002): 19–21.
- Herrera-p, Jhan Carlos. "Análisis de La Relación Entre Educación y Tecnología Analysis of the Relationship between Education and Technology." *Cultura Educación Y Sociedad* 13, no. 2 (2022): 47–48.
- Kim, Seoyoun, Kyong Hee Chee, Olga Gerhart, and San Marcos. "Generativity in Creative Storytelling : Evidence From a Dementia Care Community." *Innovación En El Envejecimiento* 4, no. 2 (2020): 1–7. <https://doi.org/10.1093/geroni/igaa002>.
- Kroter, John. *Outliving the Self: Generativity and the Interpretation of Lives*. Johns Hopk., 1984.
- la Cruz, Gabriela De. "Igualdad y Equidad En Educación: Retos Para Una América Latina En Transición." *Educación* 26, no. 51 (2017): 175–96. <https://doi.org/10.18800/educacion.201702.008>.
- Mata-Navarro, Yenory; Morales-Sánchez, Johan Enrique; Rojas-Pérez, Esteban. "Propuesta de Herramienta Para La Detección de Necesidades de Formación Docente; a Partir Del Análisis de La Relación Entre Los Principales Factores Que Inciden En La Motivación Académica de Sus Estudiantes, y El Tipo de Formación Docente Del Personal de L," 2021.
- Mendoza-Núñez, Víctor Manuel, Marissa Vivaldo-Martínez, and María de la Luz Martínez-Maldonado. "Modelo Comunitario de Envejecimiento Saludable Enmarcado En La Resiliencia y La Generatividad *." *Revista Médica Del Instituto Mexicano Del Seguro Social* 56 (2018).
- Morales Carrero, Jesús Alfredo. "Un Acercamiento Multidisciplinar a Las Dimensiones Del Desarrollo Humano." *Conocimiento Educativo* 8, no. 75 (2021): 23–57. <https://doi.org/10.5377/ce.v8i1.12589>.
- Morales, Jesús. "Educación, Desarrollo Humano y Calidad de Vida: Dimensiones Que Transversalizan La Construcción de Políticas Públicas Efectivas." *Papiros Digitales* 1 (2021): 134–44.
- Morales, Rodrigo, Ricardo Morales, and Morayma Bustos. "Competencias Docentes y Desempeño: Un Estudio Con Profesores Universitarios," no. 11 (2017): 248–69.
- Moreno, Bernardo, Eva Garrosa Hernández, and José Luis González Gutiérrez. "Personalidad Resistente, Burnout y Salud." *Escritos de Psicología - Psychological Writings*, 2000. <https://doi.org/10.24310/espiesepsi.vi4.13453>.
- Newton, Nicky J.; Chauhan, Preet K.; Pates, Jessica L. "Enfrentando El Futuro: Generatividad, Estancamiento, Legados Previstos y Bienestar En La Vejez." Edited by Eudebas. *Revista de Desarrollo de Adultos* 27 (2020): 70–80.
- Olmos, Mercedes. "La Vivencia de Futuro En La Vejez." *Temas de psicoanálisis* 1 (2011): 1–7.

- Riquelme Brevis, Hernán, and Eduardo Sandoval Obando. "Prácticas de Movilidad y Desempeño Laboral Del Profesorado Rural En La Región de La Araucanía, Chile." *Revista Transporte y Territorio* 24, no. 24 (1970): 32–55. <https://doi.org/10.34096/rtt.i24.10226>.
- Romero, Irene del Pilar. "Factores Motivacionales y Evolutivos Que Influyen En La Elección de La Carrera Docente En Educación Inicial." Universitat de València IESPP CREA, 2019.
- Ruiz, Manuela Torregrosa. "Envejecimiento Activo, Exitoso y Saludable: Impacto Del Cuidado y Diferencias Por Sexo/Género," 2019.
- Sánchez Antonio;Fernández Luz. "Aportaciones de la gerotrascendencia en el envejecimiento: una visión centrada en la ética de necesidades" *Cauriensia. Revista Anual de Ciencias Eclesiásticas XIV* (2019): 475–90.
- Sandoval-Obando, Eduardo. "Generatividad y Desarrollo Socioemocional En El Profesorado: Desafíos e Implicancias Educativas Actuales." *I Congreso Ciedhu*, 2021. <https://drive.google.com/file/d/1Id96nSgQfx-80tXMz0zU8ct6aDezKHj6/view>.
- Sandoval, Eduardo, and Marcela Lamas. "Impacto De La Ley Sep En Las Escuelas: Una Mirada Crítica Y Local En Torno Al Rol De Los Psicólogos De La Educación." *Paideia* 61, no. 61 (2017): 57–81. <http://revistas.udec.cl/index.php/paideia/article/view/707/1261>.
- Sandoval Obando, Eduardo. "Implicancias Socioeducativas de La Generatividad En Educadores Rurales Chilenos." *Revista INFAD de Psicología. International Journal of Developmental and Educational Psychology*. 2, no. 1 (2021): 327–36. <https://doi.org/10.17060/ijodaep.2021.n1.v2.2115>.
- Slater, Charles. "Generatividad versus Estancamiento: Una Elaboración de La Etapa Adulta Del Desarrollo Humano de Erikson." *Revista de Desarrollo de Adultos* 10, no. 1 (2003): 53-65.
- Joan Tahull Fort. "Correr Para Ser Feliz. Buscando Experiencias Espirituales / Running To Be Happy. Looking for Spiritual Experiences." *Cauriensia. Revista Anual De Ciencias Eclesiásticas* 15 (2020): 651–70. <https://doi.org/10.17398/2340-4256.15.651>.
- Tur, Carme Triadó. "Envejecimiento Activo , Generatividad y Aprendizaje." *Aula Abierta*, 2018.
- Unesco. "La Educación Encierra Un Tesoro: Informe a La UNESCO de La Comisión Internacional Sobre La Educación Para El Siglo XXI, Presidida Por Jacques Delors." *Educación y Cultura Para El Nuevo Milenio*, 1997, 302 p. https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000109590_spa.
- Urrutia, Andrés I.; Grasso, Livio TP; Guzmán Elena R. "Construcción y Validación de Un Instrumento Multivariable Para La Evaluación de Calidad de Vida En Ancianos Andrés I. Urrutia 1 *, Livio T.P. Grasso **, & Elena R. Guzmán *." *Revista Evaluar* 9, no. 1 (2009): 54–71.

- Vernor, Muñoz. “El Derecho a La Educación : Una Mirada Comparativa,” 2013.
- Villa, M. A. V., González, J. H., Aqueveque, C. L., Hernández, S. M., & Sepúlveda, C. V. “Bienestar Psicológico y Generatividad En Adultos Mayores Que Practican El Voluntariado.” *Neurama* 7, no. 1 (2020): 1–12.
- Villar, Feliciano, Olatz López, and Montserrat Celdrán. “La Generatividad En La Vejez y Su Relación Con El Bienestar: ¿Quién Más Contribuye Es Quien Más Se Beneficia?” *Anales de Psicología* 29, no. 3 (2013): 897–906. <https://doi.org/10.6018/analesps.29.3.145171>.
- Vincezi, Ariana de, and Fedra Tedesco. “La Educación Como Proceso de Mejoramiento de La Calidad de Vida de Los Individuos y de La Comunidad.” *Revista Iberoamericana de Educación* 49, no. 7 (2009): 1–12. <https://doi.org/10.35362/rie4972047>.
- Woolfolk, Anita. “La Obra de Erikson.” *La Obra de Erikson*, 1996, 29–318.
- Zacarés, Juan José, and Emilia Serra. “Explorando El Territorio Del Desarrollo Adulto: La Clave de La Generatividad.” *Cultura y Educacion* 23, no. 1 (2011): 75–88. <https://doi.org/10.1174/113564011794728533>.

Paola Juica

Centro de Investigación Institucional

Universidad Bernardo O’Higgins

Avenida Viel 1497

Santiago (Chile)

<https://orcid.org/0000-0002-5274-8868>

Alexis Matheu

Centro de Investigación Institucional

Universidad Bernardo O’Higgins

Avenida Viel 1497

Santiago (Chile)

<https://orcid.org/00000-0002-7859-9039>



SENTIDO DE VIDA Y GENERATIVIDAD EN PROFESORES RURALES CHILENOS*

SENSE OF LIFE AND GENERATIVITY IN CHILEAN RURAL TEACHERS

EDUARDO SANDOVAL-OBANDO
Universidad Autónoma de Chile

MARÍA SALVADORA RAMÍREZ
Universidad de Costa Rica

Recibido: 13/02/2022

Aceptado: 22/06/2022

RESUMEN

Objetivo: Interpretar desde la perspectiva narrativa aquellas estrategias que favorecen la emergencia de comportamientos potencialmente generativos por parte del profesorado, contribuyendo a la sistematización de nuevas formas de comprensión del quehacer profesional docente rural chileno. *Método:* se adopta un enfoque interpretativo cualitativo, siguiendo un diseño descriptivo, exploratorio y transversal. La muestra es de carácter intencional, conformada por 12 educadores quienes 33 años de experiencia en escuelas

* Trabajo financiado por ANID / Fondecyt de Iniciación N° 11190028 "La Profesionalidad Docente Rural: Implicaciones Socioeducativas desde la Perspectiva Narrativa Generativa" (2019-2022).

rurales presentes en las Regiones Metropolitana, La Araucanía y los Ríos (Chile). Para la interpretación de los datos, se recurre al análisis de contenido, siguiendo la lógica de la Teoría Fundamentada y las Entrevistas en Profundidad desde la perspectiva narrativa generativa. *Resultados:* Las estrategias que favorecen el despliegue de comportamientos generativos son el sentido de vida y la espiritualidad, expresándose en la autonomía, flexibilidad y una alta implicación pedagógica frente a su quehacer profesional, además de un alto sentido de autoeficacia en su tarea educativa. Finalmente, el profesorado devela un sentido de vida generativo en el que confluyen metas y proyectos personales desafiantes que contribuyen al desarrollo de las comunidades en las que se desenvuelven cotidianamente, configurando un legado educativo que trasciende en el tiempo.

Palabras clave: Generatividad, Pedagogía, Escuela Rural, Espiritualidad, Sentido de Vida.

ABSTRACT

Objective: To interpret from a narrative perspective those strategies that favor the emergence of potentially generative behaviors on the part of teachers, contributing to the systematization of new ways of understanding the professional work of Chilean rural teachers. *Method:* a qualitative interpretive approach is adopted, following a descriptive, exploratory and transversal design. The sample is of an intentional nature, made up of 12 educators who have 33 years of experience in rural schools present in the Metropolitan, La Araucanía and Los Ríos Regions (Chile). For the interpretation of the data, content analysis is used, following the logic of the Grounded Theory and the In-Depth Interviews from the generative narrative perspective. *Results:* The strategies that favor the deployment of generative behaviors are the sense of life and spirituality, expressed in autonomy, flexibility and a high pedagogical involvement in their professional work, as well as a high sense of self-efficacy in their educational task. Finally, the teaching staff reveals a generative sense of life in which challenging personal goals and projects converge that contribute to the development of the communities in which they operate daily, configuring an educational legacy that transcends time.

Keywords: Generativity, Pedagogy, Rural School, Spirituality, Meaning of Life.

I. INTRODUCCIÓN

Desde la perspectiva de la psicología del ciclo vital, se ha podido develar que las manifestaciones y expresiones de la generatividad¹ son profundas y diversas, observándose en el deseo de transmitir conocimientos a los más jóvenes (mentorazgo), la crianza de los hijos (maternidad / paternidad), la implicación en el cuidado de los nietos (abuelidad) y personas dependientes, la participación política y social². En cualquier caso, el desarrollo de la generatividad implica dos dimensiones: un deseo de contribuir al bien común, reforzando la cohesión y la continuidad generacional^{3,4} y por otra parte, el interés de participar e implicarse en la construcción de la sociedad, promoviendo su propio desarrollo a lo largo del ciclo vital.

Así, adquiere importancia el estudio de la generatividad en su estrecha conexión con la profesionalidad docente construida en la ruralidad chilena, por cuanto demandaría la expresión de comportamientos ligados al desarrollo personal y al cuidado genuino de otros (particularmente de las generaciones más jóvenes), cultivando un legado que perdure en el tiempo⁵. Es decir, el desarrollo generativo sería deseable en la cultura docente puesto que el profesorado está llamado a convertirse en guías y propiciadores de aprendizajes desafiantes y saberes prácticos para el alumnado⁶, superando con creces los límites definidos por el espacio-tiempo escolar. Revisiones preliminares darían cuenta de la importancia del/la educador/a rural en la generación de prácticas educativas asociativas y colaborativas que enriquecen el tejido social e histórico-cultural de

1 E. Erikson. *El Ciclo Vital Completado*, (Barcelona: Paidós, 2000).

2 Eduardo Sandoval-Obando y Juan José Zacarés, "Generatividad y Desarrollo Adulto", en *Nuevas Miradas en Psicología del Ciclo Vital*, editado por Eduardo Sandoval-Obando, Emilia Serra Desfilis y Óscar F. García, (Santiago de Chile: RIL Editores / Universidad Autónoma de Chile, 2020), 189-218. <https://doi.org/10.32457/ISBN9789568454951982020-ED1>

3 Katie Ehlman y Mary Ligon, "The application of a generativity model for older adults", *The International Journal of Aging and Human Development*, nº 4 (2012): 331-344. <https://doi.org/10.2190/ag.74.4.d>

4 Feliciano Villar, Olatz López y Montserrat Celdrán, "La generatividad en la vejez y su relación con el bienestar: ¿Quién más contribuye es quien más se beneficia?", *Anales de Psicología*, nº 3 (2013): 897-906. <https://doi.org/10.6018/analesps.29.3.145171>

5 Dan McAdams y Ed De St. Aubin, "A theory of generativity and its assessment through self-report, behavioral acts, and narrative themes in autobiography". *Journal of Personality and Social Psychology* 62, (1992): 1003-1015. <https://psycnet.apa.org/doi/10.1037/0022-3514.62.6.1003>

6 Eduardo Sandoval-Obando, Eduardo, "La Profesionalidad Docente Rural: Implicaciones Socioeducativas desde la Perspectiva Narrativa Generativa". *Fondo Nacional de Desarrollo Científico y Tecnológico / FONDECYT de Iniciación N° 11190028*. Temuco, Chile, 2019. Documento sin publicar.

sus comunidades^{7,8}, operando como mejores predictores del aprendizaje que los resultados escolares estandarizados y las variables socioeconómicas⁹. No obstante, la mantención de estos centros está supeditada contradictoriamente al cierre sistemático de las escuelas rurales observado durante la última década^{10,11}.

Este trabajo ofrece una mirada sociohistórica respecto a la formación (personal y profesional) construida por los docentes, por lo que se propone interpretar desde la perspectiva narrativa aquellas estrategias que favorecen la emergencia de comportamientos potencialmente generativos por parte del profesorado, contribuyendo a la sistematización de nuevas formas de comprensión del quehacer docente rural.

II. DESARROLLO TEÓRICO

1. IMPLICACIONES SOCIOEDUCATIVAS DE LA GENERATIVIDAD

A partir del modelo de desarrollo psicosocial de Erikson¹² emerge la generatividad para referirse a la crisis normativa que caracteriza la madurez en la vida adulta (generatividad vs estancamiento), particularmente durante la transición de la adultez media a la tardía, cuya resolución posibilitaría el logro de la integridad en la vejez. Posteriormente, Kotre¹³ plantea que la generatividad implicaría el deseo de invertir la propia esencia de uno mismo en formas de vida y trabajo que sobrevivirán al Yo. Por su parte, McAdams y De St. Aubin⁵ proponen que la generatividad operaría como aquella expresión armónica de tendencias ligadas al desarrollo personal y al cuidado de otros, cultivando un legado que trasciende en el tiempo. No obstante, los estudios en torno a la generatividad

7 Zoe Barley y Andrea Beesley, "Rural school success: what can we learn?", *Journal of Research in Rural Education*, n° 1, (2007): 1-16. <https://eric.ed.gov/?id=EJ751592>

8 Katalin Kovács, "Rescuing a small village school in the context of rural change in Hungary", *Journal of Rural Studies*, n° 2 (2012): 108-117. <https://doi.org/10.1016/j.jrurstud.2012.01.020>

9 José Brunner y Gregory Elacqua, "Factores que inciden en una educación efectiva: Evidencia Internacional". Santiago de Chile: Universidad Adolfo Ibáñez. 2014. http://www.educoas.org/portal/bdigital/la_educacion/139pdfs/139pdf1.pdf

10 Carmen Nuñez, Camila Solís y Rodrigo Soto, "¿Qué sucede en las comunidades cuando se cierra la escuela rural? Un análisis psicosocial de la política de cierre de las escuelas rurales en Chile", *Universitas Psychologica*, n° 2 (2014): 615-625. <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/revPsycho/article/view/3602>

11 Carmen Nuñez, Mónica Peña, Francisco Cubillos y Héctor Solorza, "Estamos todos juntos: el cierre de la Escuela Rural desde la perspectiva de los niños", *Educação e Pesquisa*, n° 4 (2016): 953-967. <https://doi.org/10.1590/s1517-9702201612152334>

12 Erik Erikson. *Infancia y Sociedad*, (Buenos Aires: Hormé-Paidós, 1970).

13 John Kotre, *Outliving the self: Generativity and the interpretation of lives*, (New York: The John Hopkins University Press, 1984).

han evidenciado que no sería un constructo exclusivo de la mediana edad, sino que tendría un desarrollo mucho más temprano en la vida del individuo^{4,14}, influyendo en el desarrollo de la personalidad¹⁵ y el bienestar generado en actividades de cuidado¹⁶.

Desde el punto de vista educativo, Schotts¹⁷ relaciona la generatividad con el despliegue temprano de comportamientos altruistas exhibido por personas autorrealizadas y con un claro sentido de vida, lo que favorecería una mejor función docente a la hora de guiar y contribuir al desarrollo integral de las próximas generaciones. De manera similar, Epstein¹⁸ señala que la generatividad es un constructo predictivo del comportamiento de un individuo en entornos cambiantes, por lo que tendría una estrecha conexión con el despliegue de la creatividad, brindando contribuciones relevantes para el estudio de los procesos transformadores que requerirían los maestros que desean trabajar de manera efectiva con estudiantes en aulas diversas y multiculturales. En la misma línea, Ball¹⁹ desarrolla múltiples investigaciones con educadores/as de Estados Unidos y Sudáfrica en las que logra identificar que la generatividad tendría implicaciones socioeducativas relevantes para el profesorado, permitiéndole reflexionar críticamente sobre su quehacer profesional y desarrollar una heurística compleja para la mejora de los procesos de enseñanza y aprendizaje en entornos culturales diversos. Del mismo modo, Liu y Ball²⁰ plantean que el estudio y desarrollo teórico de la generatividad puede rastrearse desde su uso en la psicología evolutiva clásica (estudios de desarrollo psicosocial a partir del modelo eriksoniano), hasta sus emergentes contribuciones en investigaciones desarrolladas en el

14 Friederike Doerwald, Hannes Zacher, Nico Van Yperen y Susanne Scheibe, "Generativity at work: A meta-analysis", *Journal of Vocational Behavior*, n° 103521(2020):1-18. <https://doi.org/10.1016/j.jvb.2020.103521>

15 Ed De St. Aubin y Dan McAdams, "The relations of generative concern and generative action to personality traits, satisfaction/happiness with life, and ego development", *Journal of Adult Development*, n° 2 (1995): 99-112. <https://doi.org/10.1007/BF02251258>.

16 Molli Grossman y Tara Gruenewald, "Caregiving and Perceived Generativity: A Positive and Protective Aspect of Providing Care?", *Clinical Gerontologist*, n° 5 (2017): 435-447. <https://doi.org/10.1080/07317115.2017.1317686>

17 Richard Schott, "Abraham Maslow, humanistic psychology, and organization leadership: A Jungian perspective", *Journal of Humanistic Psychology*, n° 1 (1992): 106-120. <https://psycnet.apa.org/doi/10.1177/0022167892321008>

18 Robert Epstein, "Generativity Theory". En *Encyclopedia of Creativity: Volume 1*, coordinado por Mark Runco y Steven Pritzker, (San Diego, USA: Academic Press, 1999), 759-766.

19 Armetha Ball, "Toward a Theory of Generative Change in Culturally and Linguistically Complex Classrooms", *American Educational Research Journal*, n° 1 (2009): 45-72. <https://doi.org/10.3102/0002831208323277>

20 Katrina Liu y Armetha Ball, "Critical Reflection and Generativity: Toward a Framework of Transformative Teacher Education for Diverse Learners", *Review of Research in Education*, n° 1 (2019): 68-105. <https://doi.org/10.3102/0091732X18822806>

campo de las ciencias de la educación, abordando temáticas relacionadas con la formación inicial docente y la actualización de saberes y herramientas de maestros que se desempeñan en ambientes educativos multiculturales.

Con respecto a lo anterior, Clark y Arnold²¹ identifican diversas manifestaciones de la generatividad, señalando que operaría como un ‘constructo paraguas’ para referirse a un amplio repertorio de comportamientos y acciones en las que un individuo se implica intencionalmente para contribuir al bienestar humano y el desarrollo de la sociedad. Otras investigaciones vinculan la generatividad con la capacidad de los adultos para promover el desarrollo de otros, permitiendo alcanzar un mejor futuro para sí mismos y las generaciones venideras²². Por consiguiente, el estudio de la generatividad en el campo de la educación adquiere un enorme valor teórico y metodológico al relacionarse con el ejercicio pedagógico desplegado en la ruralidad chilena^{23,24,25,26}, visibilizando aquellos comportamientos, prácticas y dinámicas relacionales que orientan las historias de vida construidas por el profesorado en dichos contextos, las que en su conjunto le otorgan una identidad narrativa e integradora acerca de las experiencias (personales y pedagógicas) acumuladas a lo largo de la vida. En este sentido, Stewart y Vandewater²⁷ han propuesto que la generatividad elicitaría un mayor sentido de autoeficacia en aquellos individuos que han logrado cultivar contribuciones significativas a las comunidades en las que se desenvuelven. De ma-

21 Mike Clark y John Arnold, “The nature, prevalence and correlates of generativity among men in middle career”, *Journal of Vocational Behavior*, n° 3 (2008): 473-484. <https://doi.org/10.1016/j.jvb.2008.09.002>

22 Bertrand Urien y William Kilbourne, “Generativity and self-enhancement values in eco-friendly behavioral intentions and environmentally responsible consumption behavior”, *Psychology & Marketing*, n° 1 (2011): 69-90. <https://doi.org/10.1002/mar.20381>

23 Eduardo Sandoval-Obando, “Implicancias Socioeducativas de la Generatividad en Educadores Rurales Chilenos”, *International Journal of Development and Educational Psychology*, n° 1 (2021a): 327-336. <https://doi.org/10.17060/ijodaep.2021.n1.v2.2115> <https://doi.org/10.3390/nursrep10020022>

24 Eduardo Sandoval-Obando, “La profesionalidad docente rural chilena: implicaciones socioeducativas de un desarrollo generativo trascendente”, *Praxis Pedagógica*, n° 29 (2021b): 61-90. <http://doi.org/10.26620/uniminuto.praxis.21.29.2021.61-90>

25 Eduardo Sandoval-Obando et al., “Understanding the Relational Dynamics of Chilean Rural Teachers: Contributions from a Narrative-Generative Perspective”, *Sustainability*, n° 14, (2022): 8386. <https://doi.org/10.3390/su14148386>

26 Eduardo Sandoval-Obando y Carlos Calvo Muñoz, “Generatividad y Propensión a Enseñar en Educadores Rurales Chilenos: Saberes Educativos desde la Perspectiva Narrativa-Generativa”, *Revista Innovaciones Educativas*, n° 37 (2022): 7-23. <https://doi.org/10.22458/ie.v24i37.3820>

27 Abigail Stewart y Elizabeth Vandewater, “The course of generativity”, En *Generativity and adult development: How and why we care for the next generation*, coordinado por Dan McAdams y Ed De St. Aubin, (Washington, D.C.: American Psychological Association, 1998), 75-100. <https://www.apa.org/pubs/books/431601A?tab=1>

nera similar, Timilsina, Kotani y Kamijo²⁸ han observado que la generatividad se vería potenciada en los individuos por 2 factores: la prosocialidad y las dinámicas relacionales construidas en la ruralidad (induciría relaciones intergeneracionales cercanas, cohesionadas y colaborativas en las comunidades). Así, identificaron una mayor proporción de personas prosociales en el ámbito rural más que en el urbano, pudiendo teorizar que a medida que las sociedades se urbanizan y se desarrollan en el marco de un sistema neoliberal, competitivo e individualista, los comportamientos generativos se verían comprometidos como consecuencia de las transformaciones experimentados por los individuos en la sociedad actual. Por lo tanto, sería plausible inferir que el profesorado en general (y particularmente en el ámbito rural) tendería al desarrollo de una generatividad técnica^{29;30}, vinculada con el aprendizaje y la enseñanza de habilidades requeridas para avanzar en un determinado nivel de formación, enfatizando la importancia que tendría para el desarrollo profesional, la identidad docente y la satisfacción con el trabajo^{21,31;32}.

2. PEDAGOGÍA DE LA INTERIORIDAD Y LA ESPIRITUALIDAD: POSIBILIDADES PARA UN DESARROLLO GENERATIVO

Para un desarrollo generativo es relevante la interioridad, en la que el individuo es capaz de explorar su mundo interno mediante el autoconocimiento³³ alcanzando una mayor toma consciencia de sí mismo³⁴. Lo anterior, le permite al individuo una vida con sentido, en la que el desarrollo de las inteligencias espi-

28 Raja Timilsina, Koji. Kotani y Yoshio Kamijo, "Generativity and social value orientation between rural and urban societies in a developing country", *Futures*, n° 105 (2019): 124-132. <https://doi.org/10.1016/j.futures.2018.09.003>

29 John Kotre. *Outliving the self: How we live on in future generations*, (New York: W.W. Norton, 1996).

30 Seoyoun Kim, Hee Chee Kyong y Olga Gerhart, "Redefining Generativity: Through Life Course and Pragmatist Lenses", *Sociology Compass* 11, n° 11 (2017): e12533. <https://doi.org/10.1111/soc4.12533>

31 Tammy Allen et al., "Career benefits associated with mentoring for protégés: A meta-analysis", *Journal of Applied Psychology* 89, n° 1(2004): 127-136. <https://psycnet.apa.org/doi/10.1037/0021-9010.89.1.127>

32 Hannes Zacher et al., "Establishing the next generation at work: Leader generativity as a moderator of the relationships between leader age, leader-member exchange, and leadership success". *Psychology and aging* 26, n° 1 (2011): 241-252. <https://doi.org/10.1037/a0021429>

33 Carlos González-Pérez, "La pedagogía de la interioridad a la luz de los nuevos paradigmas del conocimiento", En *Maestros del corazón. Hacia una pedagogía de la interioridad*, coordinado por Luis López-González, (Madrid: Wolters Kluwer Educación, 2014), 161-192.

34 Ruth Galve-Beorlegui y Lluís Ylla-Janer, "¿De qué hablamos cuando hablamos de interioridad en la escuela?", En *Maestros del corazón. Hacia una pedagogía de la interioridad*, coordinado por Luis López-González, (Madrid: Wolters Kluwer Educación, 2014), 25-57.

rituales (social, ontológica y mística) son especialmente trascendentales³⁵.

La interioridad se puede educar, por lo que es posible la emergencia de una pedagogía de la interioridad³⁴, en la que el profesorado transite desde el conocimiento racional a la sabiduría³³. Es decir, la interioridad no es un contenido más, es el componente fundamental de toda educación centrada en la persona³⁶ en donde los/as docentes ocupa un puesto decisivo. Para ello, el educador conecta su labor pedagógica con su interioridad, de manera que despliega una praxis intuitiva y conectada con su mundo interno, sobre todo si pretende desplegar su potencial generativo en su quehacer profesional cotidiano.

La interioridad no sólo hace referencia a las emociones o valores de un individuo, sino que también es un posicionamiento ético que enriquece toda actividad, contenido o estrategia del proceso educativo; es decir, aunque se establezcan horas específicas para un abordaje planificado y sistemático, el tiempo para la interioridad se expresa en tiempos-espacios diversos, ya que todo acto educativo debe estar colmado de interioridad³⁶. El gran reto que tiene la escuela es centrarse en la persona, procurando la promoción de un aprendizaje educativo sentido y con sentido para el desarrollo integral de sus actores³⁷.

Es imposible una pedagogía de la interioridad sin hablar de la interioridad del docente, más allá de las tendencias pedagógicas o metodológicas. El éxito del docente depende de su profundidad como persona y de sus competencias (emocionales y espirituales), por lo que sus historias de vida y el sentido que le da a la misma impregnan su quehacer como docente, independientemente de su credo político, moral o espiritual, y si es consciente de este poder, sabrá cómo usarlo en los procesos de enseñanza y aprendizaje.

Por otra parte, la espiritualidad es una cualidad intrínseca del individuo. Es la búsqueda de lo sagrado o trascendente, a través de cualquier ruta o experiencia de vida, y la consecuente experiencia subjetiva/emocional³⁸. Abarca las expre-

35 José Bautista-Guadalupe, “¿Inteligencias espirituales múltiples?”, En *Maestros del corazón. Hacia una pedagogía de la interioridad*, coordinado por Luis López-González, (Madrid: Wolters Kluwer Educación, 2014), 123–159.

36 José María Toro-Alé, “¿Metodologías de la interioridad? La presencia del maestro”, En *Maestros del corazón. Hacia una pedagogía de la interioridad*, coordinado por Luis López-González, (Madrid: Wolters Kluwer Educación, 2014), 295–327.

37 Luis López-González, “Sobre el terreno: Creando programas de interioridad”, En *Maestros del corazón. Hacia una pedagogía de la interioridad*, coordinado por Luis López-González, (Madrid: Wolters Kluwer Educación, 2014), 329–364.

38 Larry Nelson, “An examination of emerging adulthood in Romanian college students”, *International Journal of Behavioral Development* 33, n° 5, (2009): 402–411. <https://doi.org/10.1177/0165025409340093>

siones espirituales tradicionales, teocéntricas y de base institucional, y las expresiones no-teístas, apartadas de las creencias y prácticas tradicionales. Además, se diferencia de otros constructos al configurarse en torno a la percepción de lo sagrado³⁹. Cada persona construye socio-históricamente una cultura espiritual, fruto de la combinación de su espiritualidad personal y de las experiencias espirituales y esquemas culturales construidos a lo largo del ciclo vital⁴⁰.

Por ende, la inteligencia espiritual le brinda al sujeto una consciencia reflexiva sobre su vida, integrando su trascendencia, el sentido de lo sagrado y las conductas virtuosas. Además, le posibilita acceder a los significados profundos y trazar los fines y motivaciones de su existencia. Responde a unas necesidades de orden espiritual que pueden desarrollarse en cualquier tradición religiosa, pero también fuera de ella^{41,42}. Dentro de las inteligencias espirituales múltiples mencionadas por Bautista-Guadalupe³⁵, se considera que para el desarrollo de la generatividad -enmarcada dentro de la pedagogía de la interioridad- emerge la importancia de potenciar las inteligencias espirituales (social, ontológica y mística), aun cuando la atención y el desarrollo de las demás inteligencias espirituales no dejan de ser importantes para la temática abordada en este estudio.

Es innegable el aporte de los aspectos positivos de la religión y la espiritualidad al desarrollo psicológico y la maduración de la persona, por lo que se les reconoce como componentes esenciales del bienestar personal de un sujeto y no simples extensiones de otras necesidades o disposiciones^{43,44,45,46}. Así, la interioridad y la espiritualidad, son constructos relevantes para la dirección y cohe-

39 Kenneth Pargament y Annette Mahoney, "Spiritually: Discovering and Conserving the Sacred", En *Handbook of positive psychology*, editado por C. R. Snyder y Shane Lopez, (New York: Oxford University Press, 2002), 751-767.

40 Stephen Kliever y John Saultz, "*Health care and spirituality*", (Abingdon, UK: Radcliffe Publishing, 2006).

41 Francesc Torralba. *Inteligencia espiritual* (5a ed), (Barcelona: Plataforma, 2010).

42 Francisca Torres-Jiménez, "*Estatus adulto, consolidación de identidad, religiosidad y trascendencia como predictores del bienestar psicológico en la adultez emergente*", **Tesis doctoral**, Universitat de València, 2016. <https://roderic.uv.es/handle/10550/49960>

43 Avidan Milevsky y Melissa Leh, "Religiosity in emerging adulthood: Familial variables and adjustment", *Journal of Adult Development* 15, n° 1, (2008): 47-53. <https://doi.org/10.1007/s10804-007-9034-3>

44 Gloria Bernabé-Valero, "La gratitud como actitud existencial: papel predictivo de la religiosidad, la espiritualidad y el sentido de la vida", **Tesis doctoral**, Universidad Católica de Valencia, 2012. <https://www.educacion.gob.es/teseo/imprimirFicheroTesis.do?idFichero=wS%2BhTgl3vEI%3D>

45 Tucker Brown et al., "Age and gender effects on the Assessment of Spirituality and Religious Sentiments (ASPIRES) scale: A cross-sectional analysis", *Psychology of Religion and Spirituality* 5, n° 2, (2012): 90-98. <https://doi.org/10.1037/a0030137>

46 Patty Van Cappellen, et al., "Religion and Well-Being: The Mediating Role of Positive Emotions", *Journal of Happiness Studies* 17, n° 2, (2016): 485-505. <https://doi.org/10.1007/s10902-014-9605-5>

rencia de la vida en aquellas profesiones de cuidado (profesionalidad docente por ejemplo), convirtiéndose en dimensiones que favorecerían el desarrollo positivo del individuo⁴², el bienestar y el despliegue potencial de comportamientos generativos⁴⁷.

3. SENTIDO DE LA VIDA Y SU RELACIÓN CON EL DESARROLLO DE LA GENERATIVIDAD

Para Frankl⁴⁸, el sentido de la vida es encontrar un propósito (metas y objetivos) que brinde motivación y satisfacción, generando la convicción en la persona de que la vida tiene sentido, aún en los momentos difíciles, como por ejemplo en el sufrimiento, debido a que “quién tiene un por qué para vivir soporta todos los cómo”⁴⁹.

El análisis existencial está relacionado a tres dimensiones: la existencia (referida a la temporalidad del individuo); el sentido de la existencia y la voluntad de sentido (el afán de encontrar un sentido concreto a la existencia personal). Por ende, se puede descubrir el sentido de la vida de tres maneras distintas: realizando una acción, tarea, trabajo u ocupación; teniendo alguien a quien amar, y a través del sufrimiento, en situaciones de adversidad y/o enfermedad, las cuales no se pueden cambiar aunque sí afrontar de manera optimista⁵⁰. En palabras de Frankl⁴⁸, el impulso a buscar un sentido es la fuerza primaria y más poderosa para motivar y guiar la conducta de las personas, por lo que en este estudio se considera importante para el desarrollo de la generatividad en el profesorado rural chileno.

Se podría teorizar que aquellas personas que consiguen aclarar el sentido de la vida, son capaces de preparar el ‘guion básico’ de su existencia, de transformar relaciones, reorganizar su ámbito laboral, afrontar adversidades y reconstruir su esquema de creencias y valores, agregando nuevos objetivos y metas, relacionándose estrechamente con un desarrollo generativo. Por el contrario,

47 Kai Erikson, “Reflections on generativity and society: a sociologist’s perspective”, En *The generative society: Caring for future generations*, editado por Ed de St. Aubin, Dan McAdams y Tae-Chang Kim, (Washington, D.C.: American Psychological Association, 2004), 51-61. <https://psycnet.apa.org/doi/10.1037/10622-004>

48 Viktor Frankl, “*El hombre en busca de sentido*”, (Barcelona: Herder, 1991).

49 Friedrich Nietzsche, “*El crepúsculo de los ídolos o Cómo se filosofa con el Martillo*”, (Madrid: Alianza, 2004).

50 Man Yee Ho, Fanny Cheung y Shu Fai Cheung, “The role of meaning in life and optimism in promoting well-being”. *Personality and Individual Differences* 48, n° 5, (2010): 658-663. <https://doi.org/10.1016/j.paid.2010.01.008>

quienes no consiguen clarificar su propósito de vida, se sentirán desesperados, desanimados y expresarán temor frente a la muerte, experimentando dificultades para alcanzar la integridad durante el envejecimiento¹². Por ende, es importante prestar atención a los rasgos e indicadores que caracterizarían el sentido de la vida: intereses especiales, metas, motivación al logro, optimismo, persistencia, fe y espiritualidad, posibilitando una comprensión más acabada respecto a la generatividad⁵¹.

Así, el sentido de la vida puede develarse desde una perspectiva narrativa capaz de apreciar su desarrollo en el tiempo, ya que los tipos de significado cambian a lo largo del ciclo vital, es decir, se produce un cambio de prioridades y de valores a lo largo de la vida, por lo que no aspira a conseguir lo mismo un niño, un joven, un adulto o una persona mayor^{52,53,54}. En cada época de la vida se desarrollan ciertos tipos de valores, algunos autores consideran que los “experienciales” alcanzan su máxima expresión entre los 13 y 15 años, los de “creación” aproximadamente entre los 40 y 45 años y los de “actitud” principalmente a partir de los 65 años^{52,55}.

Por consiguiente, existiría una relación estrecha entre la religiosidad/espiritualidad y el sentido de la vida^{56 5758}. Asimismo, en función de los cuatro tipos de bienestar (subjetivo, psicológico, existencial y espiritual), sería plausible formar un único factor con el bienestar espiritual y existencial⁵⁹. Para Bernabé-Valero⁴⁴, la religiosidad/espiritualidad y el sentido de la vida son ‘ac-

51 Flor Jiménez-Segura y Irma Arguedas-Negrini, “Rasgos de sentido de vida del enfoque de resiliencia en personas mayores entre los 65 y 75 años”, *Actualidades Investigativas en Educación* 4, n° 2, (2004): 1-28. <https://doi.org/10.15517/aie.v4i2.9090>

52 Irvin D. Yalom, “*Psicoterapia existencial*”, (Barcelona: Herder, 1984).

53 Viktor Frankl, “*La Voluntad de Sentido. Conferencias Escogidas sobre Logoterapia*”, (Barcelona: Herder, 1994).

54 Viktor Frankl, “*Ante el vacío existencial. Hacia una Humanización de la Psicoterapia*”, (Barcelona: Herder, 2010).

55 Vanesa Góngora y Alejandro Castro, “Validación del cuestionario de significado de la Vida MLQ en población adulta y adolescente argentina”, *Revista Interamericana de Psicología/Interamerican Journal of Psychology*, 45, n° 3, (2011): 395-404. <https://www.redalyc.org/pdf/284/28425426009.pdf>

56 Margaret Bondevik y Anders Skogstad, “Loneliness, religiousness, and purpose in life in the oldest old”. *Journal of Religious Gerontology*, 11, n° 1, (2000): 5-21. https://doi.org/doi:10.1300/J078v11n01_03

57 Michael Steger, “Experiencing meaning in life: Optimal functioning at the nexus of well-being, psychopathology, and spirituality”. En *The Human Quest for Meaning: Theories, Research, and Applications*, editado por Paul Wong, (New York: Routledge / Taylor & Francis Group, 2013), 165-184.

58 Daiane Monteiro et al., “Espiritualidade / religiosidade e saúde mental no brasil: uma revisão”, *Boletim - Academia Paulista de Psicologia* 40, n° 98, (2020): 129-139. http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1415-711X2020000100014

59 Lori Migdal, “*The structure of existential well-being and its relation to other well-being constructs*”. Tesis Doctoral, University of Detroit, 2007.

titudes existenciales'. Por ende, habría una relación significativa entre el sentido de la vida y el bienestar, como dimensiones elicitoras de la generatividad^{60,61,62}.

III. MÉTODO

1. DISEÑO DEL ESTUDIO

La investigación se construyó desde un enfoque interpretativo cualitativo, a partir de un diseño descriptivo, exploratorio y transversal.

2. PARTICIPANTES

Se utilizó una muestra intencional⁶³, puesto que las personas se eligieron en función del grado en que cumplían con los criterios y atributos establecidos para la investigación. Así, la muestra quedó conformada por doce educadores rurales (siete hombres y cinco mujeres) residentes en las regiones Metropolitana, La Araucanía y Los Ríos (Chile), cuya edad promedio es de sesenta años y acumulan un total de treinta y tres años promedio de experiencia profesional en escuelas rurales

3. TÉCNICA DE RECOLECCIÓN DE DATOS

Como técnica de recolección de datos se recurrió a las Entrevistas en Pro-

60 Stefan Schulenberg et al., "Logotherapy for Clinical Practice". *Psychotherapy* 45, n° 4, (2008): 447-463. <https://doi.org/10.1037/a0014331>

61 Emily Greenfield, George Vaillant y Nadine Marks, "Do formal religious participation and spiritual perceptions have independent linkages with diverse dimensions of psychological well-being?" *Journal of Health and Social Behavior* 50, n° 2, (2009): 196-212. <https://doi.org/doi:10.1177/002214650905000206>

62 Rodrigo Moreta-Herrera et al., "Satisfacción con la vida, bienestar psicológico y social como predictores de la salud mental en ecuatorianos". *Actualidades en Psicología* 32, n° 124, (2018): 112-126. <https://dx.doi.org/10.15517/ap.v32i124.31989>

63 Tamara Otzen y Carlos Manterola, "Técnicas de Muestreo sobre una Población a Estudio", *International Journal of Morphology* 35, n° 1, (2017): 227-232. <https://dx.doi.org/10.4067/S0717-95022017000100037>

fundidad⁶⁴, desde la perspectiva narrativa^{65,66}. Esta posibilidad metodológica podría caracterizarse como aquel relato retrospectivo de la experiencia vital de un sujeto, en donde el objeto de estudio es el potencial generativo de la profesionalidad docente rural⁶⁷, proporcionando al individuo una mayor capacidad para darse cuenta acerca del significado y propósito de las experiencias vividas, así como de las narrativas culturales por las que ha transitado a lo largo del ciclo vital.

En lo procedimental, las Historias de Vidas desde la perspectiva narrativa generativa^{68,69,70}, se construyen mediante la realización de 3 entrevistas. En el primer encuentro, se le solicita al participante que describa los principales acontecimientos por los que ha transitado a lo largo de su vida y que, de una u otra forma, estén relacionados con cambios significativos en su vida o en los de su entorno. Este primer momento, busca caracterizar el proceso de construcción del ‘Yo Narrativo’⁷¹, aportando elementos valiosos para la comprensión de la personalidad del individuo y el nivel de autoconocimiento alcanzado, las etapas y periodos críticos experimentados como educadores, los sentimientos y formas de concebir el mundo desde una perspectiva histórico-cultural, así como los procesos decisionales que han marcado su formación personal y pedagógica.

En la siguiente entrevista, se le pregunta al sujeto acerca de los vacíos identificados, así como por los recuerdos más significativos surgidos como consecuencia del primer encuentro hasta la actualidad, avanzando en la identificación

64 Steiner Kvale, “*Las Entrevistas en Investigación Cualitativa*”, (Madrid: Morata, 2011).

65 Emilia Serra, “Somos lo que contamos: La Historia de Vida como método evolutivo”. En *La fotobiografía: imágenes e historias del pasado para vivir con plenitud el presente*, editado por Fina Sanz, (Barcelona: Editorial Kairós, 2008), 405-415.

66 Dan McAdams y Kate McLean, “Narrative identity”, *Current Directions in Psychological Science* 22, n° 3, (2013): 233-238. <https://doi.org/10.1177/0963721413475622>

67 Eduardo Sandoval-Obando, “La Perspectiva Narrativa Generativa: Un campo de posibilidades para el estudio del desarrollo a través del ciclo vital”. En *Generatividad y desarrollo humano: Experiencias y modelos actuales para el bienestar psicológico*, editado por Eduardo Sandoval-Obando, Juan José Zacarés González y Alejandro Iborra Cuéllar, (Santiago de Chile: RIL Editores / Ediciones Universidad Autónoma de Chile, 2022a), 55-80. <https://doi.org/10.32457/UA.112>

68 Dan McAdams, “*The Life Story Interview*”. (Evanston: The Foley Center for the Study of Lives / Northwestern University, 2008). <https://www.sesp.northwestern.edu/foley/instruments/interview/>

69 Dan McAdams, “Tracing Three Lines of Personality Development”, *Research in Human Development* 12, (2015): 224-228. <https://doi.org/10.1080/15427609.2015.1068057>

70 Eduardo Sandoval-Obando, “El espíritu generativo del profesorado rural chileno y sus implicaciones socioeducativas”. En *Generatividad y desarrollo humano: Experiencias y modelos actuales para el bienestar psicológico*, editado por Eduardo Sandoval-Obando, Juan José Zacarés González y Alejandro Iborra Cuéllar, (Santiago de Chile: RIL Editores / Ediciones Universidad Autónoma de Chile), 189-216. <https://doi.org/10.32457/UA.112>

71 Dan McAdams y Bradley Olson, “Personality Development: Continuity and Change Over the Life Course”, *Annual Review of Psychology* 61, (2010): 517-542. <https://doi.org/10.1146/annurev.psych.093008.100507>

de los puntos de giro, en los que existe un punto de inflexión en el curso vital del participante. Es decir, episodios clave que marcan un cambio importante en la historia de vida⁶⁸, y los que, de una u otra forma, favorecen la capacidad de ‘darse cuenta’ sobre las implicancias y significados de estos sucesos en su vida. En un tercer momento, y tras realizar el proceso de codificación y transformación de los datos que han surgido en las primeras entrevistas, se profundiza en la identificación y caracterización de aquellos hitos relacionados con acciones y prácticas potencialmente generativas, relacionado con la identidad narrativa. Esta dimensión permite dos ámbitos de análisis: el interno, referido al modo en que los esfuerzos, acciones y prácticas generativas o no, se integran en la historia de vida del participante, y el externo, entendido como aquel que posibilita la comparación de los relatos con el resto de los participantes, observándose diferencias en el desarrollo generativo alcanzado⁷². Complementariamente, se ahonda en las demandas culturales percibidas por los sujetos en su rol docente (es decir, cómo y qué tipo de responsabilidades han asumido a lo largo de sus vidas), los comportamientos y prácticas que reflejen el interés o preocupación consciente por las próximas generaciones y cómo se expresa en los procesos de enseñanza y aprendizaje al interior de la escuela rural, el nivel de sensibilidad frente al sufrimiento de otros/as y la presencia de metas a futuro que orienten su proyecto de vida.

4. ESTRATEGIA DE ANÁLISIS Y PRODUCCIÓN DE LOS DATOS

Para la interpretación de los datos, se utilizó el análisis de contenido, siguiendo la lógica de la Teoría Fundamentada⁷³. Posteriormente, los datos transcritos, se sometieron a un análisis asistido por computador con el apoyo de la herramienta informática NVivo 12.0⁷⁴. Además, el protocolo de investigación es construido y monitoreado por el Comité de Ética Científico para el trabajo con seres humanos de la Universidad Autónoma de Chile (Chile).

72 Dan McAdams y Regina Logan, “What is generativity?”, En *The Generative Society: Caring for Future Generations*, editado por Ed De St. Aubin, Dan McAdams y Tae-Chang Kim, (Washington, D.C.: American Psychological Association, 2004), 15-31. <https://psycnet.apa.org/doi/10.1037/10622-004>

73 Anselm Strauss y Juliet Corbin, “*Bases de la Investigación Cualitativa. Técnicas y Procedimientos para Desarrollar la Teoría Fundamentada*”, (Medellín: Universidad de Antioquia, 2002).

74 Carmen Trigueros, Enrique Rivera-García e Irene Rivera-Trigueros, “*Técnicas Conversacionales y Narrativas. Investigación Cualitativa con Software Nvivo*”, (Granada: Universidad de Granada / Escuela Andaluza de Salud Pública, 2018). https://www.easp.es/wp-content/uploads/dlm_uploads/2019/01/UGR-EASP_Libro-Cualitativa-NVivo-12.pdf

IV. RESULTADOS

En primer lugar, los relatos aportados por los/as participantes dan cuenta de la construcción de una práctica pedagógica potencialmente generativa caracterizada por la autonomía y la apertura a la experiencia, permitiéndole contribuir al bienestar y desarrollo educativo de sus estudiantes. Además, comprenden la importancia de su función docente y la asumen con optimismo, liderazgo y devoción, promoviendo aprendizajes y saberes prácticos coherentes con las demandas y necesidades percibidas por el alumnado en sus contextos de origen:

En la parte rural, se trabaja con más tranquilidad, con más autonomía, se pueden tomar mejores decisiones... el grupo es pequeño, por lo tanto, es fácil cohesionarlo... Yo asumí el compromiso con la educación rural tempranamente... como una forma de buscar un mejor desempeño... darle un sentido a mi trabajo... siento que es muy importante el que uno pueda ser un guía... el que entrega conocimiento, pero también valores, herramientas y experiencias para que nuestros estudiantes salgan adelante. (Alejandro, Educador Rural, IX Región de La Araucanía – Chile).

Ser un profesor que pueda enseñarle y entregarle lo mejor a la generación que está a cargo de uno... el profesor adaptado a todos los cambios, a las innovaciones, a la diversidad en la ciudad... ser consecuente con lo que uno dice y hace, es lo esencial como profesor. (Carlos, Educador Rural, Región de Los Ríos - Chile).

Hoy día... con mis años de experiencia... trato de ser un líder para mis alumnos... hacer las cosas con ganas y que cada día sea diferente... siento que mis estudiantes esperan que los lidere y acompañe para lograr sus objetivos y sueños... para eso trabajamos diariamente... hacer comunidad, incluyendo a la familia. (Rocío, Educadora Rural, Región Metropolitana – Chile).

En segundo lugar, el profesorado rural entrevistado manifiesta un alto nivel de implicación pedagógica con los procesos de enseñanza y aprendizaje construidos en la ruralidad chilena. En este sentido, su quehacer profesional estaría caracterizado por la flexibilidad y el autodesarrollo, como un proceso sistemático y exigente que le permite responder (personal y pedagógicamente) a los cambios y transformaciones vividas por el alumnado situado en contextos escolares rurales, alcanzando niveles de autoeficacia satisfactorios con la labor realizada a lo largo de los años:

Yo hice hartos cursos de perfeccionamiento... hacíamos cursos de perfeccionamiento, entonces ahí estudiábamos, veíamos los casos y todo, porque se hacían las tareas en grupos, que eran estos del Ministerio... pero que eran a distancia, pero igual nos servían... de Matemáticas y de evaluación... hice har-

tos cursos, tengo el 100% de los cursos exigidos... hacíamos las tareas juntos, aprendíamos juntos. (Javiera, Educadora Rural, Región Metropolitana - Chile).

Yo parto de la premisa de que el profesor nunca termina de aprender... la educación, la forma de educar y el currículum siempre va sufriendo cambios o transformaciones...por eso, el profesor tiene que perfeccionarse, también es necesario el autoperfeccionamiento... sobre todo entre colegas para estar preparado y satisfacer las necesidades de aprendizaje de nuestros estudiantes. (Alvaro, Educador Rural, Región de la Araucanía – Chile).

En tercer lugar, los resultados emergentes permiten develar la espiritualidad como una dimensión que favorecería el desarrollo generativo en el profesorado rural, manifestada en el interés de los/as participantes por reflexionar críticamente sobre su propia historia vital, alcanzando un mayor grado de autoconocimiento y de profunda conexión con su mundo emocional. Lo anterior, le permite desplegar una práctica docente sensible, intuitiva, empática y cercana con sus estudiantes, favoreciendo la emergencia de aprendizajes significativos y trascendente:

Es difícil hablar de uno, pero sí me encuentro una persona que llega fácil a la gente... siempre soy respetuoso con los demás, trato de ganar su confianza, de dar también mucho de mí y, sobre todo, respetar sus creencias religiosas o políticas. (Alejandro, Educador Rural, IX Región de La Araucanía – Chile).

Yo creo que el ser profesor rural me ha hecho más sensible, más amante de la naturaleza... me ha permitido escuchar más a la gente... comprender sus tradiciones y sus costumbres... querer más la gente... querer lo nuestro, los ríos, querer la cordillera, querer los bosques. (Alvaro, Educador Rural, IX Región de La Araucanía – Chile).

En la escuela, lo que más usamos, es hacer que nuestros estudiantes desarrollen la empatía...hacerlos ponerse en el lugar del otro... ¿Qué crees tú? ¿Qué sentirías tu si le gritas tal sobrenombre a tu compañero? mal, me dicen, ya... entonces, con eso trabajamos más que nada, para generar cambios en la conducta. Por eso les digo a todos los profesores, que cuando estén educando, hagan cuenta que están educando a un familiar de ellos, que está educando a su hijo, a su nieto... hay que, tener altas expectativas de los niños, porque uno nunca sabe quién está detrás de ese niño, puede llegar muy lejos, no ponerle un techo.. entregarse al 100%, si es la profesión que uno eligió. (Javiera, Educadora Rural, Región Metropolitana – Chile).

Yo creo que el profesor se empapa de todas las necesidades que hay en la comunidad y por eso uno trabaja en lo rural... siento que es importante el cono-

cimiento, pero no es lo único... también siento que importa el contacto de piel, de conversar... las relaciones humanas, de poder escuchar al niño, sus necesidades... darnos cuenta de que nuestros estudiantes son felices con lo poco que se tiene. (Manuel, Educador Rural, Región de Los Ríos – Chile).

En cuarto lugar, las narrativas aportadas por el profesorado permiten identificar la construcción de un sentido de vida generativo como categoría emergente que incide favorablemente en su quehacer profesional. En otras palabras, pareciera ser que la función docente rural es una fuente de experiencias positivas y enriquecedoras para su desarrollo (personal y pedagógico), más allá de los eventos vitales estresantes que han afrontado en su carrera profesional. Además, el sentido de vida generativo sienta la bases para el establecimiento de un conjunto de metas, proyectos y tareas desafiantes para el individuo, que se conectan genuinamente con el cuidado de otros/as y la mejora de la sociedad actual:

El pensamiento positivo, mirar las cosas con fe, con esperanza con amor... Hay que ser un poco idealista, buscar lo mejor de todo, es difícil si estás enfrentándote en su momento a una cuestión de vida, pero sí diciendo que es por algo y que nuestra labor servirá para mejorar nuestras relaciones humanas... Mi meta es lograr el sello de una escuela feliz...eso de alguna manera nos debe facilitar o allanar el camino para un aprendizaje significativo... de que uno sea feliz como profesor y trabaje para lograr aprendizajes que brinden felicidad en mis estudiantes. (Manuel, Educador Rural, Región de Los Ríos).

Yo creo que transversalmente el profesor es el profesional más importante en la sociedad... tenemos que tener las ganas de hacer las cosas... (vocación)...que vayan dejando una impronta, yo creo que es importante. (Alvaro, Educador Rural, Región de La Araucanía).

V. DISCUSIÓN

Los/as participantes manifiestan la construcción de una práctica pedagógica potencialmente generativa que se gesta tempranamente en la ruralidad chilena, emergiendo un quehacer profesional autónomo, íntegro y reflexivo, consistente con un sentido de vida con propósito y auténtico⁷⁵, genuinamente comprometido con el desarrollo de otros/as. En este sentido, la perspectiva narrativa-generativa posibilita la caracterización de los comportamientos generativos construidos por

75 Francisco Herrera y Loreto Moya, "La espiritualidad como fortaleza humana y su relación con la construcción de sentido vital. Algunas Notas específicas para el Campo educativo", *Cauriensa: Revista Anual de Ciencias Eclesiásticas*, n° 13, (2018): 277-299. <https://doi.org/10.17398/2340-4256.13.277>

el profesorado rural, dejando en evidencia que la generatividad sería un esfuerzo de toda la vida y no como una etapa o tarea específica de la edad⁷⁶, develando en parte, sus efectos acumulativos y los cambios contextuales vivenciados por el individuo a lo largo del ciclo vital³⁰. Asimismo, las percepciones de los/as docentes en relación a su desarrollo (personal y pedagógico) les otorga mayores grados de libertad y flexibilidad para el establecimiento de relaciones cercanas y estrechas con los diversos actores de la comunidad educativa, siendo coherente con lo reportado por Juárez-Bolaños⁷⁷ al destacar estas dimensiones como favorecedoras de una práctica docente autónoma y significativa en contextos rurales.

Del mismo modo, los participantes muestran flexibilidad e interés por el autodesarrollo, como parte de la implicación pedagógica que los moviliza dentro y fuera del espacio-tiempo escolar, favoreciendo un mayor grado de autoeficacia en su quehacer profesional. Lo anterior, es coherente con lo señalado por Corti e Iturralde⁷⁸, quienes plantean que el docente más allá de 'saber enseñar' debe ser un mediador en el aprendizaje del alumnado, dinamizando y enriqueciendo generativamente los procesos de enseñanza y aprendizaje. Además, se destaca el papel docente para generar estrategias que favorecen la emergencia de comportamientos y prácticas potencialmente generativas, trascendiendo las formas de enseñanza tradicional hacia la conformación de una praxis transformadora generativa que promueva saberes y experiencias prácticas coherentes con la diversidad del alumnado y en respuesta a las transformaciones vividas por la sociedad⁷⁹. Por su parte, Ramírez-González⁸⁰, señala que el/la docente en contextos rurales tiene la posibilidad de liderar y transformar las comunidades en las que se inserta el centro escolar, para la construcción participativa de aprendizajes transversales coherentes con las costumbres, tradiciones y características histórico-culturales, sociales, económicas y educativas presentes en el territorio.

Otro aspecto relevante que emerge de este trabajo gira en torno a la siste-

76 Glen Elder, Monica Johnson y Robert Crosnoe, "The emergence and development of life course theory". En *Handbook of the life course*, editado por Jeylan Mortimer y Michael Shanahan, (New York: Kluwer Academic/Plenum Publishers, 2003). 3–19.

77 Diego Juárez-Bolaños, "Percepciones de Docentes Rurales Multigrado en México y El Salvador", *Sinética: Revista Electrónica de Educación*, n° 49 (2017): 1-16. <https://sinectica.iteso.mx/index.php/SINETICA/article/view/750>

78 Ana María Corti y Marisol Iturralde, "Innovar, más que una palabra. Modelo de escuelas generativas", (Comunicación Presentada en XIII Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2019). <https://cdsa.aacademica.org/000-023/524.pdf>

79 Efraín Brito y Ametha Ball, "Realizing the theory of generative change using a freirean lens: Situating the zone of generativity within a liberatory framework", *Action in Teacher Education* 42, n° 1, (2019): 19-30. <https://doi.org/10.1080/01626620.2019.1702598>

80 Andrea Ramírez-González, "Valoración del perfil docente rural desde el proceso formativo y la práctica educativa", *Revista Electrónica Educare* 19, n° 3, (2015): 1–26. <https://doi.org/10.15359/ree.19-3.9>

matización de aquellos comportamientos y prácticas potencialmente generativas manifestadas por el profesorado rural, cuyas implicancias socioeducativas deberían tener un espacio protagónico en todas aquellas tareas y profesiones que implican el cuidado de otros/as⁸¹, ya que favorecerían la emergencia de una pedagogía de la interioridad conectada con los intereses y necesidades del alumnado. Específicamente, se visibiliza la importancia de la espiritualidad y el sentido de vida como estrategias que inciden positivamente en el bienestar psicológico del profesorado rural, siendo coherente con lo reportado por Armas y López⁸², puesto que la búsqueda de significado en la vida fortalecería los recursos personales del individuo para sobreponerse a situaciones difíciles, experimentando mayores niveles de bienestar y resiliencia. Es decir, les permitiría desplegar una práctica docente sensible, intuitiva, empática y cercana con sus estudiantes⁸³, generándose aprendizajes significativos y trascendentes, que también contribuyen y son el reflejo de la construcción de un sentido de vida generativo a partir de metas, proyectos y tareas que contemplan una red de cuidado entre las personas. Lo anterior, es coincidente con los aportes de Jiménez-Segura y Arguedas-Negrini⁵¹ quienes plantean que la motivación para el logro, las aspiraciones educativas, el optimismo, la persistencia y la espiritualidad, operarían como rasgos esenciales para un desarrollo generativo y el sentido de vida en los individuos. Por su parte, Ramírez-González⁸⁰ plantea que las percepciones de los/as docentes rurales tienden a atribuir cuestiones significativas o exitosas de su trabajo a los factores personales, por lo que la contribución generativa —a partir del ejercicio de la interioridad— en los procesos de enseñanza/aprendizaje va más allá de los conocimientos básicos, ya que cobra importancia la educación en valores, las actitudes y los comportamientos mostrados en sus actividades cotidianas con todos los agentes de la comunidad educativa. Por ende, sus historias de vida demuestran un interés genuino por el cuidado y desarrollo de sus estudiantes, asumiendo el proceso de enseñanza y aprendizaje con rigurosidad, compromiso y preparación científica— personal permanente, siendo coherente con lo descrito por García-Campuzano⁸⁴ cuando indica que desde el rol de do-

81 Feliciano Villar, “Hacerse Bien Haciendo el Bien: La Contribución de la Generatividad al estudio del Buen Envejecer”, *Informació Psicológica*, n° 104, (2012): 39-56. <http://www.informaciopsicologica.info/OJSmottiff/index.php/leonardo/article/view/29>

82 María Milagros, Armas y Antonio López, “El sentido de la Vida: Factor Protector de Ansiedad y Depresión”, *Cauriensia: Revista Anual de Ciencias Eclesiásticas*, n° 13, (2018): 57-72. <https://doi.org/10.17398/2340-4256.13.57>

83 Johana Malone et al., “Midlife Eriksonian psychosocial development: Setting the stage for late-life cognitive and emotional health”, *Developmental Psychology* 52, n° 3 (2016): 496–508. <https://doi.org/10.1037/a0039875>

84 Delia García-Campuzano, “Amor y espiritualidad: necesidades y condiciones fundamentales en la formación docente”, *IE Revista de Investigación Educativa de La REDIECH* 6, n° 10, (2015): 7–17.

centes es posible y necesario cuidar, ocuparse de alguien, escuchar empáticamente, ofrecer comprensión y apoyo, siendo un agente de cambio y modelo para otros. Por lo tanto, dichos comportamientos son parte de la espiritualidad y del sentido de vida de un/a docente generativo que asume con convicción y compromiso su importante rol en la sociedad. Tal como lo señala Freire⁸⁵ y Serra⁸⁶ la profesión docente requiere, de quien se compromete con ella, un gusto especial de querer bien, no solo a los otros, sino al propio proceso que ella implica, conectándose directamente con el desarrollo de la generatividad como un componente relevante e indispensable de la cultura docente^{70,87}.

VI. CONCLUSIONES

A modo de conclusión, las dimensiones emergentes descritas en este estudio son coherentes con las manifestaciones de un desarrollo generativo, convirtiéndose en cualidades indispensables para que los maestros sean eficaces en su quehacer profesional cotidiano, mediante la implicación pedagógica y la configuración de un legado educativo que trasciende en el tiempo. Específicamente, los educadores toman decisiones de manera flexible y establecen metas prosociales desafiantes, desplegando estrategias y criterios pedagógicos centrados en el estudiante⁸⁸, que valoran sus experiencias previas y promueven el desarrollo de las comunidades presentes en el territorio⁸⁹. Por otra parte, el sentido de vida y la espiritualidad “en clave generativa” propiciarían un desarrollo pedagógico potencialmente generativo fundado en el crecimiento personal, las relaciones interpersonales positivas, la autonomía y la aceptación⁹⁰, permitiéndoles refle-

<https://www.redalyc.org/pdf/5216/521651959001.pdf>

85 Paulo Freire, “*Pedagogía de la autonomía. Saberes necesarios para la práctica educativa*”, (Buenos Aires: Siglo XXI, 2008).

86 Emilia Serra, “La Generatividad, Recurso Imprescindible para los Buenos Docentes”. En *El Espíritu Pedagógico en la Narrativa Biográfica de Profesoras Normalistas*, editado por Silvia López de Maturana, (La Serena: Universidad de La Serena, 2018), 72-79.

87 Basilio Fernández, “*Un Análisis Multidimensional del Síndrome de Burnout en Profesorado de Conservatorios y Enseñanza Secundaria*”, Tesis Doctoral, Dpto. de Psicología Evolutiva y de la Educación, Universidad de Valencia, 2010. <http://hdl.handle.net/10803/78805>

88 Dinorah García-Romero et al., “Factorial Validity of a Spanish Language Generativity Scale: Yet Another Scale with Method Effects?”, *Pensando Psicología* 13, nº 22, (2017): 5-13. <https://doi.org/10.16925/pe.v13i22.1984>

89 Katja Kokko, Johanna Rantanen y Lea Pulkkinen, “Associations between mental well-being and personality from a life span perspective”. En *Personality and well-being across the life-span*, editado por Marek Blatný, (London: Palgrave Macmillan, 2015), 134-159. https://doi.org/10.1057/9781137439963_8

90 Marina Wobbeking y Beatriz Bonete, “Influencia del Sentido de Vida y las Reservas Física / Cognitiva en el Envejecimiento Saludable”, *Cauriensia: Revista Anual de Ciencias Eclesiásticas*, nº 13, (2018): 107-126. <https://doi.org/10.17398/2340-4256.13.107>

xionar críticamente acerca del rol que cumplen como educadores/as⁹¹. Finalmente, las historias de vida del profesorado reflejarían una identidad narrativa coherente y detallada acerca de cómo se han ido formando (personal y pedagógicamente) en la ruralidad chilena, gozando de mayores niveles de satisfacción vital e integridad en la adultez^{2,92,93}.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Allen, Tammy, Eby, Lillian, Poteet, Mark, Lentz, Elizabeth y Lima, Lizzette. "Career benefits associated with mentoring for protégés: A meta-analysis". *Journal of Applied Psychology* 89, n° 1(2004): 127–136. <https://psycnet.apa.org/doi/10.1037/0021-9010.89.1.127>
- Ball, Arnetha. "Toward a Theory of Generative Change in Culturally and Linguistically Complex Classrooms". *American Educational Research Journal*, n° 1 (2009): 45–72. <https://doi.org/10.3102/0002831208323277>
- Barley, Zoe y Beesley, Andrea. "Rural school success: what can we learn?" *Journal of Research in Rural Education*, n° 1(2007): 1-16. <https://eric.ed.gov/?id=EJ751592>
- Bautista-Guadalupe, José. "¿Inteligencias espirituales múltiples?". En *Maestros del corazón. Hacia una pedagogía de la interioridad*, coordinado por Luis, López-González, 123–159. Madrid: Wolters Kluwer Educación, 2014.
- Bernabé-Valero, Gloria. "La gratitud como actitud existencial: papel predictivo de la religiosidad, la espiritualidad y el sentido de la vida". Tesis doctoral, Universidad Católica de Valencia, 2012. <https://www.educacion.gob.es/teseo/imprimirFicheroTesis.do?idFichero=wS%2BhTgl3vEI%3D>
- Bondevik, Margaret y Skogstad, Anders. "Loneliness, religiousness, and purpose in life in the oldest old". *Journal of Religious Gerontology*, 11, n° 1, (2000): 5–21. https://doi.org/doi:10.1300/J078v11n01_03
- Brito, Efrain y Ball, Arnetha. "Realizing the theory of generative change using a freirean lens: Situating the zone of generativity within a liberatory framework". *Action in*

91 María Salvadora Ramírez-Jiménez y Emilia Serra-Desfilis, "Does Christian Spiritually Enhance Psychological Interventions on Forgiveness, Gratitude and the Meaning of Life? A Quasi-Experimental Intervention with the Elderly and Youth", *Nursing Reports* 10, n° 2, (2020): 182-206. <https://doi.org/10.3390/nursrep10020022>

92 Angela Schoklitsch y Urs Baumann, "Generativity and aging: A promising future research topic?", *Journal of Aging Studies* 26, n° 3, (2012): 262–272. <https://doi.org/10.1016/j.jaging.2012.01.002>

93 Dan McAdams, "The Positive Psychology of Adult Generativity: Caring for the next generation and constructing a Redemptive Life". En *Positive Psychology: Advances in understanding adult motivation*, editado por Jan Sinnott, (New York: Springer, 2013), 191–205. <https://psycnet.apa.org/doi/10.1007/978-1-4614-7282-7>

- Teacher Education* 42, n° 1, (2019): 19-30. <https://doi.org/10.1080/01626620.2019.1702598>
- Brown, I. Tucker, Chen, Tianzhi, Gehlert, Ntahan, y Piedmont, Ralph. "Age and gender effects on the Assessment of Spirituality and Religious Sentiments (ASPIRES) scale: A cross-sectional analysis". *Psychology of Religion and Spirituality* 5, n° 2, (2012): 90–98. <https://doi.org/10.1037/a0030137>
- Brunner, José. y Elacqua, Gregory. *Factores que inciden en una educación efectiva: Evidencia Internacional*. Santiago de Chile: Universidad Adolfo Ibáñez. 2014. [http://www.educoas.org/portal/bdigital/la educacion/139pdfs/ 139pdf1.pdf](http://www.educoas.org/portal/bdigital/la%20educacion/139pdfs/139pdf1.pdf)
- Clark, Mike y Arnold, John. (2008). "The nature, prevalence and correlates of generativity among men in middle career". *Journal of Vocational Behavior*, n° 3 (2008): 473–484. <https://doi.org/10.1016/j.jvb.2008.09.002>
- Corti, Ana María y Iturralde, Marisol. "Innovar, más que una palabra. Modelo de escuelas generativas". Comunicación Presentada en XIII Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2019. Recuperado de <https://cdsa.aacademica.org/000-023/524.pdf>
- De St. Aubin, Ed y McAdams, Dan. "The relations of generative concern and generative action to personality traits, satisfaction/happiness with life, and ego development". *Journal of Adult Development*, n° 2 (1995): 99-112. <https://doi.org/10.1007/BF02251258>.
- Doerwald, Friederike., Zacher, Hannes, Van Yperen, Nico y Scheibe, Susanne. "Generativity at work: A meta-analysis". *Journal of Vocational Behavior*, n° 103521(2020):1-18. <https://doi.org/10.1016/j.jvb.2020.103521>
- Elder, Glen, Johnson, Monica. y Crosnoe, Robert. "The emergence and development of life course theory". En *Handbook of the life course*, editado por Jeylan Mortimer y Michael Shanahan, 3–19. New York: Kluwer Academic/Plenum Publishers, 2003.
- Ehlman, Katie. y Ligon, Mary. "The application of a generativity model for older adults". *The International Journal of Aging and Human Development*, n° 4 (2012): 331-344. <https://doi.org/10.2190/ag.74.4.d>
- Epstein, Robert. "Generativity Theory". En *Encyclopedia of Creativity: Volume 1*, coordinado por Mark Runco y Steven Pritzker, 759-766. San Diego, USA: Academic Press, 1999.
- Erikson, Erik. *El Ciclo Vital Completado*. Barcelona: Paidós, 2000.
- Erikson, Erik. *Infancia y Sociedad*. Buenos Aires: Hormé-Paidós, 1970.
- Erikson, Kai. "Reflections on generativity and society: a sociologist's perspective". En *The generative society: Caring for future generations*, editado por Ed de St. Aubin, Dan McAdams y Tae-Chang Kim, 51-61, Washington, D.C.: American Psychological Association, 2004. <https://psycnet.apa.org/doi/10.1037/10622-004>
- Fernández, Basilio. *Un Análisis Multidimensional del Síndrome de Burnout en*

- Profesorado de Conservatorios y Enseñanza Secundaria*. Tesis Doctoral, Dpto. de Psicología Evolutiva y de la Educación, Universidad de Valencia, 2010. <http://hdl.handle.net/10803/78805>
- Frankl, Viktor. “*Ante el vacío existencial. Hacia una Humanización de la Psicoterapia*”. Barcelona: Herder, 2010.
- Frankl, Viktor. “*La Voluntad de Sentido. Conferencias Escogidas sobre Logoterapia*”. Barcelona: Herder, 1994.
- Frankl, Viktor. “*El hombre en busca de sentido*”. Barcelona: Herder, 1991.
- Freire, Paulo. “*Pedagogía de la autonomía. Saberes necesarios para la práctica educativa*”. Buenos Aires: Siglo XXI, 2008.
- Galve-Beorlegui, Ruth. y Ylla-Janer, Lluís. “¿De qué hablamos cuando hablamos de interioridad en la escuela?”. En *Maestros del corazón. Hacia una pedagogía de la interioridad*, coordinado por Luis, López-González, 25-57. Madrid: Wolters Kluwer Educación, 2014.
- García-Campuzano, Delia. “Amor y espiritualidad: necesidades y condiciones fundamentales en la formación docente”. *IE Revista de Investigación Educativa de La REDIECH* 6, nº 10, (2015): 7–17. <https://www.redalyc.org/pdf/5216/521651959001.pdf>
- García-Romero, Dinorah, Fernández, Irene, Tomás, José Manuel, Cerviño-Vázquez, Consuelo y Georgieva, Sylvia. “Factorial Validity of a Spanish Language Generativity Scale: Yet Another Scale with Method Effects?”. *Pensando Psicología* 13, nº 22, (2017): 5-13. <https://doi.org/10.16925/pe.v13i22.1984>
- Góngora Vanesa y Castro Alejandro. “Validación del cuestionario de significado de la Vida MLQ en población adulta y adolescente argentina”. *Revista Interamericana de Psicología/Interamerican Journal of Psychology*, 45, nº 3, (2011): 395-404. <https://www.redalyc.org/pdf/284/28425426009.pdf>
- González-Pérez, Carlos. “La pedagogía de la interioridad a la luz de los nuevos paradigmas del conocimiento”. En *Maestros del corazón. Hacia una pedagogía de la interioridad*, coordinado por Luis, López-González, 161-192. Madrid: Wolters Kluwer Educación, 2014.
- Greenfield, Emily, Vaillant, George y Marks, Nadine. “Do formal religious participation and spiritual perceptions have independent linkages with diverse dimensions of psychological well-being?”. *Journal of Health and Social Behavior* 50, nº 2, (2009): 196–212. <https://doi.org/doi:10.1177/002214650905000206>
- Grossman, Molli. y Gruenewald, Tara. “Caregiving and Perceived Generativity: A Positive and Protective Aspect of Providing Care?”. *Clinical Gerontologist*, nº 5 (2017): 435-447. <https://doi.org/10.1080/07317115.2017.1317686>
- Herrera, Francisco y Moya, Loreto. “La espiritualidad como fortaleza humana y su relación con la construcción de sentido vital. Algunas Notas específicas para el

- Campo educativo". *Cauriensia: Revista Anual de Ciencias Eclesiásticas*, n° 13, (2018): 277-299. <https://doi.org/10.17398/2340-4256.13.277>
- Ho, Man Yee, Cheung, Fanny. y Cheung, Shu Fai. "The role of meaning in life and optimism in promoting well-being". *Personality and Individual Differences* 48, n° 5, (2010): 658-663. <https://doi.org/10.1016/j.paid.2010.01.008>
- Jiménez-Segura, Flor y Arguedas-Negrini, Irma. "Rasgos de sentido de vida del enfoque de resiliencia en personas mayores entre los 65 y 75 años". *Actualidades Investigativas en Educación* 4, n° 2, (2004): 1-28. <https://doi.org/10.15517/aie.v4i2.9090>
- Juárez-Bolaños, Diego. "Percepciones de Docentes Rurales Multigrado en México y El Salvador". *Sinéctica: Revista Electrónica de Educación*, n° 49 (2017): 1-16. <https://sinectica.iteso.mx/index.php/SINECTICA/article/view/750>
- Kim, Seoyoun, Kyong Hee Chee y Gerhart, Olga. "Redefining Generativity: Through Life Course and Pragmatist Lenses." *Sociology Compass* 11, n°. 11 (2017): e12533. <https://doi.org/10.1111/soc4.12533>
- Kliwer, Stephen y Saultz, John. "Health care and spirituality". Abingdon, UK: Radcliffe Publishing, 2006.
- Kokko, Katja, Rantanen, Johanna y Pulkkinen, Lea. "Associations between mental well-being and personality from a life span perspective". En *Personality and well-being across the life-Span*, editado por Marek Blatný, 134-159. London: Palgrave Macmillan, 2015. https://doi.org/10.1057/9781137439963_8
- Kotre John. *Outliving the self: How we live on in future generations*. New York: W.W. Norton, 1996.
- Kotre, John. *Outliving the self: Generativity and the interpretation of lives*. New York: The John Hopkins University Press, 1984.
- Kovács, Katalin. (2012). Rescuing a small village school in the context of rural change in Hungary. *Journal of Rural Studies*, n° 2 (2012): 108-117. <https://doi.org/10.1016/j.jrurstud.2012.01.020>
- Kvale, Steiner. "Las Entrevistas en Investigación Cualitativa". Madrid: Morata, 2011.
- Liu, Katrina y Ball, Arnetha. "Critical Reflection and Generativity: Toward a Framework of Transformative Teacher Education for Diverse Learners". *Review of Research in Education*, n° 1 (2019): 68-105. <https://doi.org/10.3102/0091732X18822806>
- López-González, Luis. "Sobre el terreno: Creando programas de interioridad". En *Maestros del corazón. Hacia una pedagogía de la interioridad*, coordinado por Luis, López-González, 329-364. Madrid: Wolters Kluwer Educación, 2014.
- Malone, Johana, Liu, Sabrina, Vaillant, George, Rentz, Dorene y Waldinger, Robert. "Midlife Eriksonian psychosocial development: Setting the stage for late-life cognitive and emotional health". *Developmental Psychology* 52, n° 3 (2016): 496-

508. <https://doi.org/10.1037/a0039875>
- Milevsky, Avidan y Leh, Melissa. "Religiosity in emerging adulthood: Familial variables and adjustment". *Journal of Adult Development* 15, n° 1, (2008): 47–53. <https://doi.org/10.1007/s10804-007-9034-3>
- McAdams, Dan. "Tracing Three Lines of Personality Development". *Research in Human Development* 12, (2015): 224-228. <https://doi.org/10.1080/15427609.2015.1068057>
- McAdams, Dan. "The Positive Psychology of Adult Generativity: Caring for the next generation and constructing a Redemptive Life". En *Positive Psychology: Advances in understanding adult motivation*, editado por Jan Sinnott, 191–205. New York: Springer, 2013. <https://psycnet.apa.org/doi/10.1007/978-1-4614-7282-7>
- McAdams, Dan. y McLean, Kate. (2013). "Narrative identity". *Current Directions in Psychological Science* 22, n° 3, (2013): 233–238. <https://doi.org/10.1177/0963721413475622>
- McAdams, Dan y Olson, Bradley. "Personality Development: Continuity and Change Over the Life Course". *Annual Review of Psychology* 61, (2010): 517-542. <https://doi.org/10.1146/annurev.psych.093008.100507>
- McAdams, Dan. "*The Life Story Interview*". Evanston: *The Foley Center for the Study of Lives / Northwestern University*, 2008. <https://www.sesp.northwestern.edu/foley/instruments/interview/>
- McAdams, Dan y Logan, Regina. "What is generativity?". En *The Generative Society: Caring for Future Generations*, editado por Ed De St. Aubin, Dan McAdams y Tae-Chang Kim, 15-31. Washington, D.C.: American Psychological Association, 2004. <https://psycnet.apa.org/doi/10.1037/10622-004>
- McAdams, Dan. y De St. Aubin, Ed. "A theory of generativity and its assessment through self-report, behavioral acts, and narrative themes in autobiography". *Journal of Personality and Social Psychology*, 62(1992): 1003-1015. <https://psycnet.apa.org/doi/10.1037/0022-3514.62.6.1003>
- Migdal, Lori. "*The structure of existential well-being and its relation to other well-being constructs*". Tesis Doctoral, University of Detroit, 2007.
- Milagros, María y Armas, Antonio López. "El sentido de la Vida: Factor Protector de Ansiedad y Depresión". *Cauriensia: Revista Anual de Ciencias Eclesiásticas*, n° 13, (2018): 57-72. <https://doi.org/10.17398/2340-4256.13.57>
- Monteiro, Daiane, Reichow, Jeverson, Sais, Helenice de Freitas y Fernandes, Fernanda. (2020). "Espiritualidade / religiosidade e saúde mental no brasil: uma revisão". *Boletim - Academia Paulista de Psicologia* 40, n° 98, (2020): 129-139. http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1415-711X2020000100014
- Moreta-Herrera, Rodrigo, López-Calle, Claudio, Gordón-Villalba, Paulina, Ortiz-

- Ochoa, William y Gaibor-González, Ismael. “Satisfacción con la vida, bienestar psicológico y social como predictores de la salud mental en ecuatorianos”. *Actualidades en Psicología* 32, n° 124, (2018): 112-126. <https://dx.doi.org/10.15517/ap.v32i124.31989>
- Nelson, Larry. “An examination of emerging adulthood in Romanian college students”. *International Journal of Behavioral Development* 33, n° 5, (2009): 402–411. <https://doi.org/10.1177/0165025409340093>
- Nietzsche, Friedrich. “*El crepúsculo de los ídolos o Cómo se filosofa con el Martillo*”. (Trad. Andrés Sánchez Pascual). Madrid: Alianza, 2004.
- Núñez, Carmen, Solís, Camila y Soto, Rodrigo. “¿Qué sucede en las comunidades cuando se cierra la escuela rural? Un análisis psicosocial de la política de cierre de las escuelas rurales en Chile”. *Universitas Psychologica*, n° 2 (2014): 615-625. <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/revPsycho/article/view/3602>
- Núñez, Carmen, Peña, Mónica; Cubillos, Francisco. y Solorza, Héctor. “Estamos todos juntos: el cierre de la Escuela Rural desde la perspectiva de los niños”. *Educação E Pesquisa*, n° 4 (2016): 953-967. <https://doi.org/10.1590/s1517-9702201612152334>
- Otzen, Tamara. y Manterola, Carlos. “Técnicas de Muestreo sobre una Población a Estudio”. *International Journal of Morphology* 35, n° 1, (2017): 227-232. <https://dx.doi.org/10.4067/S0717-95022017000100037>
- Pargament, Kenneth y Mahoney, Annette. “Spiritually: Discovering and Conserving the Sacred”. En *Handbook of positive psychology*, editado por C. R. Snyder y Shane. Lopez, 751–767. New York: Oxford University Press, 2002.
- Ramírez-Jiménez, María Salvadora y Serra-Desfilis, Emilia. “Does Christian Spiritually Enhance Psychological Interventions on Forgiveness, Gratitude and the Meaning of Life? A Quasi-Experimental Intervention with the Elderly and Youth”. *Nursing Reports* 10, n° 2, (2020): 182-206. <https://doi.org/10.3390/nursrep10020022>
- Ramírez-González, Andrea. “Valoración del perfil docente rural desde el proceso formativo y la práctica educativa”. *Revista Electrónica Educare* 19, n° 3, (2015): 1–26. <https://doi.org/10.15359/ree.19-3.9>
- Sandoval-Obando, Eduardo. (2022a). “La Perspectiva Narrativa Generativa: Un campo de posibilidades para el estudio del desarrollo a través del ciclo vital”. En *Generatividad y desarrollo humano: Experiencias y modelos actuales para el bienestar psicológico*, editado por Eduardo Sandoval-Obando, Juan José Zacarés González y Alejandro Iborra Cuéllar, 55-80. Santiago de Chile: RIL Editores / Ediciones Universidad Autónoma de Chile. <https://doi.org/10.32457/UA.112>
- Sandoval-Obando, E. (2022b). “El espíritu generativo del profesorado rural chileno y sus implicaciones socioeducativas”. En *Generatividad y desarrollo humano: Experiencias y modelos actuales para el bienestar psicológico*, editado por Eduardo

- Sandoval-Obando, Juan José Zacarés González y Alejandro Iborra Cuéllar, 189-216. Santiago de Chile: RIL Editores / Ediciones Universidad Autónoma de Chile. <https://doi.org/10.32457/UA.112>
- Sandoval-Obando, Eduardo, Pareja Arellano, Nicolás, Acevedo-Duque, Ángel, Riquelme-Brevis, Hernán, Hernández-Mosqueira, Claudio., Rivas-Valenzuela, Johan. (2022). “Understanding the Relational Dynamics of Chilean Rural Teachers: Contributions from a Narrative-Generative Perspective”. *Sustainability*, n° 14(2022): 8386. <https://doi.org/10.3390/su14148386>
- Sandoval-Obando, Eduardo y Calvo Muñoz, Carlos. “Generatividad y Propensión a Enseñar en Educadores Rurales Chilenos: Saberes Educativos desde la Perspectiva Narrativa-Generativa”. *Revista Innovaciones Educativas*, n° 37 (2022): 7-23. <https://doi.org/10.22458/ie.v24i37.3820>
- Sandoval-Obando, Eduardo. “Implicancias Socioeducativas de la Generatividad en Educadores Rurales Chilenos”. *International Journal of Development and Educational Psychology*, n° 1 (2021a): 327-336. <https://doi.org/10.17060/ijodae.p.2021.n1.v2.2115><https://doi.org/10.3390/nursrep10020022>
- Sandoval-Obando, Eduardo. “La profesionalidad docente rural chilena: implicaciones socioeducativas de un desarrollo generativo trascendente”. *Praxis Pedagógica*, n° 29 (2021b): 61-90. <http://doi.org/10.26620/uniminuto.praxis.21.29.2021.61-90>
- Sandoval-Obando, Eduardo y Zacarés, Juan José. “Generatividad y Desarrollo Adulto”. En *Nuevas Miradas en Psicología del Ciclo Vital*, editado por Eduardo Sandoval-Obando, Emilia Serra Desfilis y Óscar F. García, 189-218. Santiago de Chile: RIL Editores / Universidad Autónoma de Chile, 2020. <https://doi.org/10.32457/ISBN9789568454951982020-ED1>
- Sandoval-Obando, Eduardo. (2019). “La Profesionalidad Docente Rural: Implicaciones Socioeducativas desde la Perspectiva Narrativa Generativa”. Fondo Nacional de Desarrollo Científico y Tecnológico / FONDECYT de Iniciación N° 11190028. Temuco, Chile, 2019. Documento sin publicar.
- Schoklitsch, Angela y Baumann, Urs. “Generativity and aging: A promising future research topic?”. *Journal of Aging Studies* 26, n° 3, (2012): 262–272. <https://doi.org/10.1016/j.jaging.2012.01.002>
- Schott, Richard. “Abraham Maslow, humanistic psychology, and organization leadership: A Jungian perspective”. *Journal of Humanistic Psychology*, n° 1 (1992): 106–120. <https://psycnet.apa.org/doi/10.1177/0022167892321008>
- Schulenberg, Stefan, Hutzell, Robert, Nassif, Carrie y Rogina, Julius. “Logotherapy for Clinical Practice”. *Psychotherapy* 45, n° 4, (2008): 447–463. <https://doi.org/10.1037/a0014331>
- Serra, Emilia. “La Generatividad, Recurso Imprescindible para los Buenos Docentes”. En *El Espíritu Pedagógico en la Narrativa Biográfica de Profesoras Normalistas*,

- editado por Silvia López de Maturana, 72-79. La Serena: Universidad de La Serena, 2018.
- Serra, Emilia. “Somos lo que contamos: La Historia de Vida como método evolutivo”. En *La fotobiografía: imágenes e historias del pasado para vivir con plenitud el presente*, editado por Fina Sanz, 405-415. Barcelona: Editorial Kairós, 2008.
- Steger, Michael. “Experiencing meaning in life: Optimal functioning at the nexus of well-being, psychopathology, and spirituality”. En *The Human Quest for Meaning: Theories, Research, and Applications*, editado por Paul Wong, 165-184. New York: Routledge / Taylor & Francis Group, 2013.
- Stewart, Abigail y Vandewater, Elizabeth. “The course of generativity”. En *Generativity and adult development: How and why we care for the next generation*, coordinado por Dan McAdams y Ed De St. Aubin, 75-100. Washington, D.C.: American Psychological Association, 1998. <https://www.apa.org/pubs/books/431601A?tab=1>
- Strauss, Anselm. y Corbin, Juliet. “*Bases de la Investigación Cualitativa. Técnicas y Procedimientos para Desarrollar la Teoría Fundamentada*”. Medellín: Universidad de Antioquia, 2002.
- Torralba, Francesc. *Inteligencia espiritual* (5a ed). Barcelona: Plataforma, 2010.
- Torres-Jiménez, Francisca. (2015). “*Estatus adulto, consolidación de identidad, religiosidad y trascendencia como predictores del bienestar psicológico en la adultez emergente*”. Tesis doctoral, Universitat de València, 2016. <https://roderic.uv.es/handle/10550/49960>
- Timilsina, Raja, Kotani, Koji. y Kamijo, Yoshio. “Generativity and social value orientation between rural and urban societies in a developing country”. *Futures*, nº 105 (2019): 124-132. <https://doi.org/10.1016/j.futures.2018.09.003>
- Toro-Alé, José María. “¿Metodologías de la interioridad? La presencia del maestro”. En *Maestros del corazón. Hacia una pedagogía de la interioridad*, coordinado por Luis, López-González, 295-327. Madrid: Wolters Kluwer Educación, 2014.
- Trigueros, Carmen, Rivera-García, Enrique. y Rivera-Trigueros, Irene. “*Técnicas Conversacionales y Narrativas. Investigación Cualitativa con Software Nvivo*”. Granada: Universidad de Granada / Escuela Andaluza de Salud Pública, 2018. https://www.easp.es/wp-content/uploads/dlm_uploads/2019/01/UGR-EASP_Libro-Cualitativa-NVivo-12.pdf
- Urien, Bertrand. y Kilbourne, William (2011). “Generativity and self-enhancement values in eco-friendly behavioral intentions and environmentally responsible consumption behavior”. *Psychology & Marketing*, nº 1 (2011): 69-90. <https://doi.org/10.1002/mar.20381>
- Van Cappellen, Patty, Toth-Gauthier, Maria, Saroglou, Vassilis y Fredrickson, Barbara. “Religion and Well-Being: The Mediating Role of Positive Emotions”. *Journal of Happiness Studies* 17, nº 2, (2016): 485-505. <https://doi.org/10.1007/s10902-014->

9605-5

- Villar, Feliciano, López, Olatz. y Celdrán, Montserrat. “La generatividad en la vejez y su relación con el bienestar: ¿Quién más contribuye es quien más se beneficia?”. *Anales de Psicología*, n° 3 (2013): 897–906. <https://doi.org/10.6018/analesps.29.3.145171>
- Villar, Feliciano. “Hacerse Bien Haciendo el Bien: La Contribución de la Generatividad al estudio del Buen Envejecer”. *Informació Psicológica*, n° 104, (2012): 39-56. <http://www.informaciopsicologica.info/OJSmottif/index.php/leonardo/article/view/29>
- Wobbeking, Marina y Bonete, Beatriz. “Influencia del Sentido de Vida y las Reservas Física / Cognitiva en el Envejecimiento Saludable”. *Cauriensia: Revista Anual de Ciencias Eclesiásticas*, n° 13, (2018): 107-126. <https://doi.org/10.17398/2340-4256.13.107>
- Yalom, Irvin D. “*Psicoterapia existencial*”. Barcelona: Herder, 1984.
- Zacher, Hannes, Rosing, Kathrin, Henning, Thomas. y Frese, Michael. “Establishing the next generation at work: Leader generativity as a moderator of the relationships between leader age, leader-member exchange, and leadership success”. *Psychology and aging* 26, n° 1 (2011): 241–252. <https://doi.org/10.1037/a0021429>

Eduardo Sandoval-Obando

Escuela de Psicología, Instituto Iberoamericano de Desarrollo Sostenible
Facultad Ciencias Sociales y Humanidades
Universidad Autónoma de Chile
Las Delicias #428
4800916 Temuco (Chile)
<https://orcid.org/0000-0001-7471-6536>

María Salvadora Ramírez

Universidad de Costa Rica
San Pedro de Montes de Oca, 6° Piso Torre C
11501-2060 San José (Costa Rica)
<https://orcid.org/0000-0002-7924-191X>



Doi: <https://doi.org/10.17398/2340-4256.18.835>

LA CARIDAD EN SENAME DURANTE LA DICTADURA MILITAR CHILENA

CHARITY IN THE NATIONAL SERVICE FOR MINORS DURING THE CHILEAN MILITARY DICTATORSHIP

ROBERTO CORTÉS CANCINO

Universidad Bernardo O'Higgins

MACARENA DEHNHARDT AMENGUAL

Universidad Bernardo O'Higgins

Recibido: 13/02/2022

Aceptado: 22/06/2022

RESUMEN

Este trabajo tiene como objetivo analizar, desde la historiografía, la relación existente entre las instituciones de caridad de inspiración cristiana y el Servicio Nacional de Menores (SENAME), durante la última dictadura militar chilena (1973-1989). El estudio parte de la premisa de que el *ethos* de la caridad moderna fue uno de los principales antecedentes históricos en los posteriores procesos de edificación de los Estados benefactores en América Latina. Así, este ensayo reflexiona sobre las herencias institucionales caritativas que estuvieron presentes en el SENAME durante sus primeros años de funcionamiento, tras su creación en 1979. A modo de hipótesis, se plantea que el marco jurídico-institucional que representó SENAME permitió la coexistencia de distintas

instituciones bajo un mismo régimen de protección hacia las infancias. En consecuencia, las instituciones de caridad (como la Protectora de la Infancia) continuaron manteniendo una participación significativa dentro del sistema de protección de menores, ya que hubo un repliegue del Estado en materia de derechos sociales hacia la niñez vulnerada.

Palabras clave: Caridad; Chile; Historiografía; Instituciones de caridad; Servicio Nacional de Menores.

ABSTRACT

This paper aims to analyze, from a historiographical perspective, the relationship between Christian-inspired charitable institutions and the National Service for Minors (by its Spanish acronym, SENAME) during the last Chilean military dictatorship (1973-1989). The study starts from the premise that the ethos of modern charity was one of the main historical antecedents in the subsequent processes of building welfare states in Latin America. Thus, this paper reflects on the charitable institutional influences present in the SENAME during its first years of operation after its creation in 1979. As a hypothesis, it is proposed that the legal-institutional framework represented by SENAME allowed the coexistence of different institutions under the same regime of protection for children. As a result, charitable institutions (such as the Protectora de la Infancia) continued to play a significant role in the child protection system as the State withdrew from the social rights of children in need of protection.

Keywords: Charity; Chile; Historiography; Charitable institutions; National Service for Minors.

I. INTRODUCCIÓN

Para el antropólogo Marcel Mauss, las prácticas de caridad cristiana guardan las formas arcaicas de reciprocidad que fundaban la armonía y la paz social en las sociedades originarias¹. En efecto, las prácticas de caridad de inspiración cristiana, en sus múltiples expresiones, han sido un antecedente histórico

1 Ponce de León Atria, "La Reforma de La Caridad Ilustrada: Del Socorro Intramuros Al Socorro Extramuros. Práctica de Caridad En Santiago, 1830-1880."

significativo en el posterior desarrollo y despliegue de las políticas sociales de cariz estadocéntrico que delinearon el particular y complejo devenir histórico del Estado benefactor en América Latina².

La reciente crisis institucional que sufrió el Servicio Nacional de Menores (SENAME) y que determinó su transición hacia un nuevo servicio gubernamental (Mejor Niñez) ha reactivado el debate académico sobre rol del Estado como ente garante de derechos, así como el de las instituciones civiles dedicadas al cuidado hacia la población más vulnerable, como lo son niños/as y ancianos³. En efecto, la reciente crisis de SENAME se enmarca dentro de la construcción histórica de un sistema nacional de protección de la infancia, en el cual la Iglesia católica ha tenido un rol preponderante, a través de una serie de instituciones orientadas hacia la asistencia de la infancia en situación de pobreza y exclusión social, como son los casos de la Protectora de la Infancia, Patronato Nacional de la Infancia, Fundación El Buen Pastor, la congregación de las Hermanas de la Providencia, entre otras.

Dicho lo anterior, este ensayo busca reflexionar sobre las herencias de la caridad en el SENAME de la época de la dictadura militar, época en la que esta institución fue creada. Por tanto, nuestro objetivo general es: analizar, desde la historiografía, la relación existente entre las instituciones de caridad de inspiración cristiana y el Servicio Nacional de Menores (SENAME), durante la última dictadura militar chilena (1973-1989).

Para alcanzar dicho objetivo, se usó la siguiente metodología: primero, se seleccionaron dos categorías de análisis que abordaran el objetivo de investigación. En concreto, estas categorías son *caridad* y *SENAME*. A partir de ellas, se llevó a cabo una revisión de la literatura sobre la historia de las instituciones de caridad en Chile y su relación con la historia del Servicio Nacional de Menores, incluyendo sus antecedentes históricos previos a 1973.

En segundo lugar, realizamos un análisis documental y de fuentes históricas bajo las mismas categorías de *caridad* y *SENAME*, de manera que pudiéramos

2 Yañez, “¿El Estado versus La Familia?”; Novoa, “La Protección de La Infancia En América: Alcances de Una Problematicación Histórica.”; Rojas Novoa, “Entre Progreso y Desarrollo. La Protección de La Infancia En El Imaginario Interamericano Del Siglo XX.”

3 Morales, “El Gobierno de La Infancia: Análisis Sistemático Sobre El Estudio de Las Políticas Públicas Dirigidas a La Niñez Bajo Protección Del Estado”; Castillo-Gallardo, Gonzalez-Celis, and Rivas-Naranjo, “The Crisis of Subsidiarity in the National Service for Minors: Chile (1994-2021)”;

Pilotti, “Crisis y Perspectivas Del Sistema de Bienestar Infantil En América Latina”; Castiglioni, “Determinants of Policy Change in Latin America: A Comparison of Social Security Reform in Chile and Uruguay (1973–2000).”

evidenciar las relaciones históricas que tendrían las instituciones de caridad chilenas con el Estado.

II. DESARROLLO

1. SOBRE EL CONCEPTO DE CARIDAD EN LA HISTORIOGRAFÍA

La historiografía social sobre el cristianismo ha esgrimido que la caridad ha sido un concepto esencial en el devenir de la historia del cristianismo romano y, posteriormente, el medieval. En términos teológicos, el concepto de caridad se sustenta en los principios evangélicos de reciprocidad y amor entre miembros de una misma comunidad.

Para la historiadora Eliane Pagels, la génesis de las prácticas de caridad se puede observar en los orígenes históricos del cristianismo, pues, la práctica de reciprocidad entre miembros de la misma religión proviene de la doctrina de la piedad judaica depositada en la ley talmúdica⁴. Desde otra perspectiva, se ha considerado que la caridad ha sido una práctica social clave en el éxito histórico del mensaje cristiano en el Mediterráneo, puesto que, las primeras iglesias, a diferencia de los pueblos judíos y romanos, conformaron una verdadera red de reciprocidad entre sus miembros que se volvió universal posterior a la fundación de la doctrina *universalista* por parte de San Pablo y la definitiva escrituralización de los textos evangélicos⁵.

Tras la caída del imperio romano y la fragmentación política que significó el inicio del medioevo europeo, según el historiador Bronislaw Geremek, las prácticas de caridad se difundieron a través de la tradición tomista medieval, volviéndose un concepto que fundamentó la cohesión social en las sociedades feudales y, posteriormente, en las ciudades bajomedievales⁶. En tal sentido, el nacimiento de cofradías y corporaciones laicas durante los siglos XIV y XV evidenció el lugar palmario que poseía la caridad para la cultura tardomedieval⁷.

Asimismo, en el siglo XVI se siguió manifestando la importancia de la caridad en el pensamiento humanista asociado al cristianismo. Así, Sánchez Juárez

4 Pagels, *From Jesus to Christ: The First Christians*.

5 Badiou, *San Pablo: La Fundación Del Universalismo*; Koester, *Ancient Christian Gospels: Their History and Development*.

6 Geremek, *La piedad y la horca*.

7 Goldaracena, "La Caridad En La Historia Del Cristianismo: Algunas Manifestaciones En La Andalucía Bajomedieval."

y Tedesco⁸ indican que pensadores como Juan Vives, en el caso del Imperio español, veían la caridad como una forma de contribuir a la superación de la pobreza. De hecho, señalan que la noción de caridad asociada de forma intrínseca a las personas es la que permite la emergencia de los gobiernos, “cuya natural disposición debe ser la de remediar las necesidades de los débiles”⁹. En este sentido, dicen las autoras, la percepción de la pobreza entendida desde la caridad está en el espectro de la experiencia comunitaria y del humanismo cívico, es decir, la caridad se puede entender como una acción que favorece a la comunidad.

En el periodo reciente, la caridad sigue interpretándose como un concepto relevante en el entendimiento del cristianismo. Es el caso de José María de Llanos, cura obrero, que entendió la praxis cristiana íntimamente ligada “a la esperanza en caridad, es decir, de salvación y liberación en el mundo”¹⁰. En otras palabras, Delgado comenta que para Llanos, la justicia en los contextos de pobreza, se relaciona con la esperanza de una caridad¹¹.

En la misma línea, se rescata la relación que tiene la caridad con “la justicia, la solidaridad y el compromiso social”¹², a partir de la encíclica *Caritas in veritate* de Benedicto XVI. En concreto, el Papa considera que la acción de las personas debe estar inspirada por la caridad, para que así la humanidad pueda avanzar. En este sentido, los antecedentes históricos de la caridad y su función social se encuentran en las reformas realizadas por el papa Pío IX, pontífice que introdujo una serie de cambios en la estructura de la Iglesia con el fin de responder al secularismo y las doctrinas liberales y socialistas dentro de las comunidades cristianas. Así, las principales encíclicas sociales de la Iglesia, como fueron la *Rerum Novarum* y *Mater et Magistra*, enarbolaron el principio de la caridad como uno de los fundamentos articuladores de la praxis cristiana¹³.

En consecuencia, se observa que los fundamentos de la caridad como constitutivos de una práctica cristiana pueden encontrar su vínculo con otros conceptos como el de justicia social y solidaridad, sobre todo, dirigida a aquellas personas que se encuentran en una situación de pobreza y vulnerabilidad. En tal

8 Sánchez Juárez and Tedesco, “Pobreza, Trabajo y Comunidad En Vasco de Quiroga,” 70.

9 Sánchez Juárez and Tedesco, 70.

10 Delgado, “El Valor Teológico de Lo Biográfico. La Vida de José María de Llanos, Una Biografía Pastoral y Espiritual,” 348.

11 Delgado, 351.

12 Anchústegui Igartua, “La Fraternidad y La Doctrina Social de La Iglesia: Persona, Caridad y Justicia Social,” 179.

13 Cortés, “Notas de Investigación Para Una Posible Historia de SENAME y Su relación Con La Dictadura Militar Chilena, 1979-1989.”

sentido, Errázuriz¹⁴ plantea que la caridad es un tipo específico de solidaridad, basada en los evangelios, que implica hacerse parte del desarrollo de la comunidad y de aquello que es de todos. Según Lester Salamon¹⁵, la diferencia entre filantropía y caridad es que la primera se entiende como una práctica liberal relacionada con la cultura anglosajona, en contraposición a la segunda, que se sustenta en la enseñanza evangélica. Sin embargo, ambas prácticas son expresiones de amor hacia los demás y una forma de sociabilidad. De hecho, la diferencia entre caridad y beneficencia se encuentra consignada en la *Rerum Novarum* (1881):

Hoy es verdad, hállanse muchos que, como los gentiles de otros tiempos, hacen capítulo de acusación contra la Iglesia de esta misma excelentísima caridad, y en su lugar les parece que pueden poner la beneficencia establecida y regulada por las leyes del Estado. Pero la caridad cristiana, de la cual es propio darse toda al bien del prójimo, no hay ni habrá artificio humano que la supla. De sola la Iglesia es esta virtud porque si no se va a buscar en el Sacratísimo y muy lejos de Cristo van los que de la Iglesia se apartan¹⁶.

Desde otra interpretación, Michel Foucault propone que, en el transcurso del periodo histórico de ascenso y conformación de los Estados nacionales en Europa, durante la modernidad temprana, las prácticas de caridad bajomedievales se supeditaron a las políticas de población implantadas por los poderes seculares, como el Estado. De este modo, las prácticas de caridad transitaron hacia una biopolítica que buscó disciplinar la conducta de los sectores populares¹⁷.

Para la historiografía marxista, la caridad se ha planteado como una expresión social ligada a contextos sociales premodernos y prepolíticos. En este sentido, las perspectivas historiográficas críticas respecto a la caridad han definido que esta es un mecanismo de cohesión social de carácter tradicional, que se volvió insuficiente para enfrentar las anomías sociales que trajo consigo el proceso de modernización en las sociedades europeas y latinoamericanas¹⁸.

14 Ponce de León, “Orígenes de La Donación En Chile: Caridad Privada y Beneficencia Pública, 1830-1920.”

15 Ponce de León, “Orígenes de La Donación En Chile: Caridad Privada y Beneficencia Pública, 1830-1920.”

16 León XIII, *Rerum Novarum*, 23.

17 Foucault, *Nacimiento de La Biopolítica*.

18 Illanes, *Cuerpo y Sangre de La Política. La Construcción Histórica de La Visitadoras Sociales (1887-1940)*.

2. ANTECEDENTES HISTÓRICOS DE LA CARIDAD EN CHILE

Si bien la Corona española había dictado, en 1551, que en la América vi-reinal los gobernadores y virreyes fueran los tutores legales de los niños huér-fanos y abandonados, en la práctica estas funciones fueron legadas a institucio-nes de caridad. En el caso del Virreinato del río de La Plata, las instituciones benéficas fueron privadas y estaban a cargo de congregaciones religiosas. La primera Casa de recogimiento de Buenos Aires se fundó en 1692 y, en 1755, se autorizó a la Hermandad de la Santa Caridad abrir una nueva Casa de recogimiento para huérfanas.

En el caso del Reino de Chile, durante el periodo de dominio de los Borbo-nes, los huérfanos cayeron en las denominadas *Casas de Misericordia*¹⁹. La más famosa de estas casas fue la Casa de Expósitos de Santiago, creada en 1758 por donación particular del Marqués de Montepío.

Como se puede observar en los casos descritos, ambas instituciones fueron creadas a partir de iniciativas particulares, en un contexto histórico en que no se habían construido Estados efectivos en América Latina. De hecho, la caridad y la filantropía preceden al Estado en la vinculación y mediación entre las institu-ciones y la pobreza urbana.

A partir de las ruinas del Imperio español en el Cono Sur, las élites triunfa-doras en el proceso de revolución independentista iniciaron la construcción de un Estado nacional acorde a sus ideales republicanos y liberales. A inicios del periodo republicano, la Casa de Expósitos de Santiago de Chile transitó por un periodo de abandono hasta la llegada de la congregación misionera de las Her-manas de la Providencia en 1851. Dicha congregación se hizo cargo del recinto y la Junta de Beneficencia de Santiago renombró a la institución como la Casa de Huérfanos de Santiago²⁰.

Aun cuando la Casa de Huérfanos simbolizó los primeros intentos de la república nacional por controlar el problema de la orfandad infantil en las ciu-dades, la cantidad de huérfanos que cayeron en estas instituciones estuvo cir-cunscrita a los límites de la ciudad de Santiago. Por ende, si bien fueron institu-ciones representativas y simbólicas, su rango de acción fue bajo, en compara-ción a los niveles de natalidad de la época y en contraste con la cantidad de

19 Peña, "La Casa de Corrección de Mujeres."

20 Milanich, "Los Hijos de La Providencia: El Abandono Como Circulación En El Chile Decimonónico."

menores abandonados que registraban a la fecha las ciudades de Chile²¹.

El accionar de estas instituciones se vio limitado a los escasos recursos que entregaba el incipiente Estado a las juntas de beneficencia, a través del Ministerio del Interior. En este sentido, las juntas de beneficencia que nacieron al alero del Estado republicano fueron influenciadas por sus homólogas europeas y estaban compuestas principalmente por miembros notables, de origen aristocrático y vinculados a la actividad política. Aunque se ha planteado que la función principal de las juntas de beneficencia fue financiar hospitales e instituciones que controlaran la mendicidad en las ciudades, la historiadora Sol Serrano ha propuesto que las instituciones de beneficencia y la caridad tuvieron la función de mantener los niveles de orden y paz social en las ciudades²².

A partir de lo indicado por Serrano, Macarena Ponce León²³ ha esgrimido que las juntas de beneficencia creadas posterior a la independencia, institucionalizaron (bajo la égida del Estado) las prácticas sociales de caridad, las que, a la fecha, continuaban siendo expresiones eminentemente espontáneas ligadas a la Iglesia o a las familias aristocráticas. Estas últimas entregaban recursos propios a través de testamentos y donaciones particulares²⁴.

La fuerte presencia de la caridad como mecanismo de cohesión social evidencia los vacíos dejados por el Estado republicano en el tejido social de la época. En esta línea, Luis Ortega ha definido que el Estado nacional chileno, durante el siglo XIX, estuvo en proceso de conformación de sus principales estructuras institucionales, por lo que sus funciones estuvieron limitadas²⁵. En efecto, si nos sustentamos en la tesis de Ortega es factible proponer que, debido a que el Estado se encontraba en formación, las funciones sociales –que durante el siglo XX fueron terreno de expansión del Estado asistencial– se transfirieron a la caridad eclesiástica y la filantropía privada.

21 Delgado, “La Infancia Abandonada En Chile. 1770-1930.”

22 Serrano, *Virgenes Viajeras. Diarios de Religiosas Francesas En Su Ruta a Chile, 1837-1874*.

23 Ponce de León, “Orígenes de La Donación En Chile: Caridad Privada y Beneficencia Pública, 1830-1920”; Ponce de León Atria, “La Reforma de La Caridad Ilustrada: Del Socorro Intramuros Al Socorro Extramuros. Práctica de Caridad En Santiago, 1830-1880.”

24 Illanes, *Historia Social de La Salud Pública, Chile 1880-1973*.

25 Ortega Martínez, “La Política, Las Finanzas Públicas y La Construcción Territorial: Chile 1830-1887. Ensayo de Interpretación.”

3. LA CARIDAD DIRIGIDA A LA INFANCIA

Las prácticas de caridad en Chile han estado estrechamente vinculadas con la pobreza infantil en sus múltiples causas y expresiones. En este sentido, María Angélica Illanes ha definido que, a finales del siglo XIX, la pobreza infantil se volvió una realidad particularmente sensible para los miembros laicos de la élite católica, quienes se organizaron y financiaron la creación de nuevas instituciones de caridad dirigidas hacia la infancia en el país. En efecto, según Nara Milanich, a mediados del siglo XIX solo funcionaba con regularidad la Casa de Huérfanos de Santiago, sin embargo, a finales del siglo XIX existían alrededor de 10 instituciones de caridad dedicadas asistencia²⁶. ¿A qué se debió este aumento?

Según Sergio Grez, el aumento y visibilidad de la pobreza urbana a finales del siglo XIX, se debió al proceso de reconfiguración que sufrió la economía nacional producto de la anexión de la vasta y rica región de Tarapacá en el norte, mientras que en el sur se expandió la frontera agrícola en los territorios indígenas. En este sentido, la apropiación por parte del Estado chileno del desierto de Atacama y la consecuente explotación del salitre, determinó que la economía nacional se integrara al proceso mundial de globalización económica²⁷. En consecuencia, la nueva integración comercial de Chile en relación con la economía mundial causó que, en las regiones mineras del país, se comenzaran a fraguar nuevos problemas sociales vinculados a la pobreza, los conflictos laborales y el reparto desigual de la riqueza. Cabe señalar que, según Sergio Grez, a finales del siglo XIX hubo un proceso histórico de conjunción de las antiguas y tradicionales formas de pobreza con un nuevo tipo de pobreza relacionada al acelerado proceso de modernización capitalista²⁸.

Frente a una época histórica marcada por los conflictos laborales y el aumento de la pobreza en los sectores populares, a finales del siglo XIX la Iglesia católica generó una nueva doctrina social que buscaba interpretar esta nueva realidad social al alero del evangelio y tradición teológica católica. Al respecto, la *Revista Católica* en 1892 publicaba lo siguiente:

La salvación de niñez es por el momento una empresa patriótica de primera importancia, porque los niños de hoy serán los hombres del mañana. Y para salvarla, lo que hay que hacer primeramente es apartarla de las ocasiones del vicio; sustraerla del contagio del mal ejemplo que encuentran en las calles, las

26 Milanich, *Children of Fate. Childhood, Class, and the State in Chile 1850-1930*; Milanich, "Los Hijos de La Providencia: El Abandono Como Circulación En El Chile Decimonónico."

27 Carmagnani, *Estado y Sociedad En América Latina, 1850-1930*.

28 Grez, "Estudio Crítico: 'Cuestión Social' En Chile. Ideas y Debates Precursores (1804-1902)."

cárceles y hasta en el hogar, en que se ve tan a menudo el espectáculo de la embriaguez, y ponerla en situación de poder asegurar honradamente su porvenir por medio del aprendizaje de algún oficio o industria lucrativa²⁹.

Como se observa en la cita, la Iglesia católica tuvo una visión particular sobre la pobreza que afectaba a la infancia y la utilizó como fundamento para justificar su rol caritativo en la sociedad nacional.

La *Rerum Novarum* inspiró la creación de instituciones laicales como la Protectora de Infancia (1896) y la Sociedad de Asilo para Niños en Valparaíso. Asimismo, en 1900 se fundó Patronato Nacional de la Infancia: institución que fue sustentada económicamente “por las grandes familias de la aristocracia caritativa”³⁰ y contó con el apoyo de las principales familias de notables de la época, como fue Emilia Subercaseaux Vicuña, fundadora de la Protectora de la Infancia (existente hasta nuestros días), o Juana Ross de Edwards: filántropa residente en Valparaíso que a la muerte de su esposo se dedicó a financiar con su propio erario obras de caridad.

Finalmente, las anomías sociales producidas por la intensificación de la modernidad capitalista fueron representadas por la encíclica *Rerum Novarum*: documento que entregó nuevas directrices al mundo católico acerca de cómo abordar los conflictos sociales³¹. En consecuencia, la recepción de dicha encíclica en los sectores católicos de la época entregó un nuevo influjo a las iniciativas caritativas y filantrópicas ya existentes en el país.

A inicios del siglo XX las obras de caridad continuaron primando por sobre las estatales, incluso posterior al periodo de institucionalización del Estado asistencial durante el año 1925, puesto que, el periodo de crisis económica de 1930 reactivó las obras de caridad y filantropía.

Como lo planteamos a inicios de este escrito, la filantropía y la caridad fueron el antecedente directo de la posterior institucionalización de las políticas sociales en Chile. Sin embargo, durante la primera mitad del siglo XX, las políticas sociales aplicadas por el Estado a través de la escuela y los servicios de salud fueron acompañadas por las instituciones de caridad y filantropía, que continuaron en funcionamiento hasta bien entrado el siglo XX.

29 León León, “Encierro Y Corrección. La Configuración De Un Sistema De Prisiones En Chile 1800-1911.”

30 León León, “Encierro y Corrección. La Configuración de Un Sistema de Prisiones En Chile. 1800-1911.”

31 Ponce de León, “Orígenes de La Donación En Chile: Caridad Privada y Beneficencia Pública, 1830-1920.”

4. LA FUNDACIÓN DE SENAME

En términos estructurales, el relato historiográfico plantea que la dictadura militar chilena (1973-1990) generó un proceso de remodelación del Estado de compromiso social construido durante la primera mitad del siglo XX. Para lograr la remodelación del Estado, se introdujeron los fundamentos jurídicos y políticos del neoliberalismo en Chile. Este proceso de reforma al Estado implicó que la dictadura construyera una política asistencial de perfil muy bajo, focalizada en los grupos de extrema pobreza, como los niños vagos y los niños drogadictos.

La política asistencial hizo resurgir antiguas formas de beneficencia y caridad que mitigaron la inexistencia de derechos sociales. No obstante, dicha política asistencial se vinculó con la política policial de la dictadura, que buscó erradicar la vagancia infantil de las calles. Por consiguiente, durante la década de los ochenta, aumentaron exponencialmente los menores recluidos en centros de internación. Esta afirmación se puede ratificar en el siguiente cuadro estadístico depositado en el Archivo Judicial, corresponde a Gendarmería de Chile:

Tabla 1. Número de Menores detenidos por Delitos.

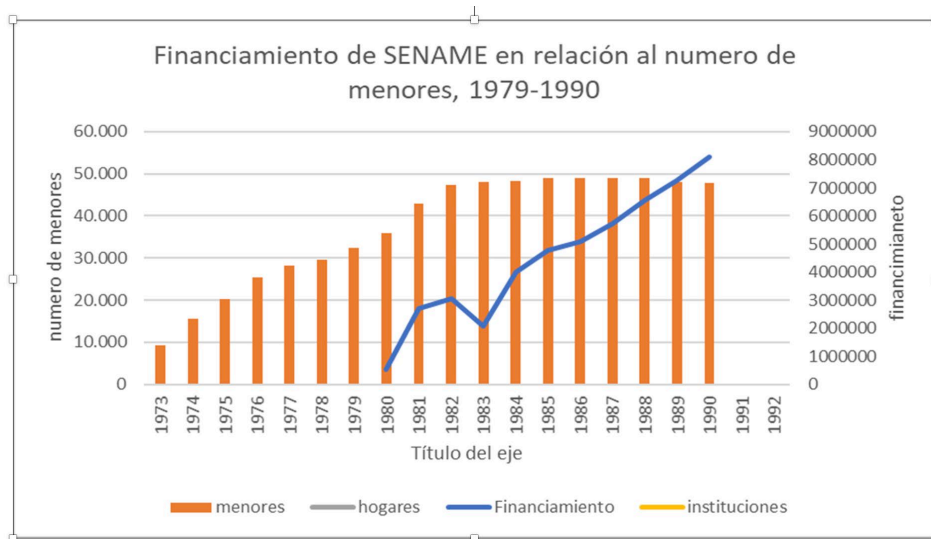
Edad	1985	1986	1987	1988	1989	1990
Todos	4.674	5.986	5.872	6.171	5.863	5.186
16 años	1.580	1.531	1.495	1.562	1.665	1.970
16-18 años	3.094	4.400	4.377	4.609	4.198	3.216

Fuente: Estadística de Menores, Gendarmería de Chile. 1990.

Como se observa en la tabla, el aumento de menores detenidos por delitos equivale a unos 1.100 niños, aproximadamente, en un periodo de cuatro años. Asimismo, como se observa en el siguiente gráfico, hubo un aumento

“exponencial” de los menores institucionalizados entre los años 1973-1990. Este fenómeno histórico ha sido interpretado por Velásquez como una profundización de la lógica institucionalizante hacia las infancias pobres³².

Figura 1. Financiamiento de SENAME y la relación al número de menores, 1979-1990.



Fuente: elaboración propia a partir de datos depositado en el fondo del Ministerio del M. Justicia (ARNAD).

En este marco, el Servicio Nacional de Menores se constituyó en 1979 en pleno contexto de la dictadura militar chilena, como una institución gubernamental dependiente del Ministerio de Justicia de Chile. Su función era materializar los dictámenes de la judicatura (tribunales de menores) respecto a los niños y niñas en situación de abandono, orfandad o en conflicto con la justicia. No obstante, sus funciones estuvieron limitadas por el principio de subsidiaridad aplicado por el Estado, a través de la constitución de 1980. A modo de ejemplo, citamos el *Informe de la estadística actual de la Casa de Menores de Valparaíso* (1982):

³² Bayron Velásquez, “Entre fugas y motines. El papel de la infancia institucionalizada en el debate sobre la política de protección infanto-juvenil de la dictadura. Chile, 1988-1992”, *Tiempo histórico* 21 (2020): 123-140, doi: <http://dx.doi.org/10.25074/th.v0i21.1914>.

Los principios de subsidiaridad y regionalización son enunciados, pero, su aplicación no se ve reflejada adecuadamente. Así, por ejemplo: se indica que el SENAME deberá mantener centros de prevención, de protección y de rehabilitación, sin considerar una adecuada jerarquización derivada de la aplicación del principio de subsidiaridad. Desde nuestro punto de vista, la responsabilidad del SENAME [es] mantener centros de observación y diagnóstico y de rehabilitación y solo por subsidiaridad de protección³³.

En relación con los antecedentes de la creación de SENAME, podríamos decir que la relación histórica del Estado republicano de Chile respecto a la niñez huérfana hunde sus raíces en el sistema de beneficencia pública instaurado por la república en sus primeros años de formación. En 1824, el Ministerio del Interior asignó un presupuesto para sostener instituciones encargadas de los pobres urbanos y los niños en situación de orfandad.

Durante el siglo XIX, el sistema de beneficencia pública no estuvo sujeto a cambios mayores. Sin embargo, después de 1928, los gobiernos de la época diferenciaron la beneficencia pública del naciente sistema de seguridad social, pues la beneficencia pública encargada de la niñez huérfana se supeditó al funcionamiento de los emergentes tribunales de menores, judicializando la relación entre la niñez huérfana y el Estado. Por consiguiente, emergió el concepto de menor en situación irregular. A dicha noción, los historiadores del derecho la han definido como la “infancia de carácter residual, criminalizada y generalmente proveniente de los sectores populares urbanos, y que se articula en torno a la noción de peligrosidad”³⁴.

Como se ha referenciado previamente, la creación del SENAME se produjo en un contexto histórico de quiebre institucional, producido por el golpe de estado de 1973, que derrocó a la república socialista e instauró una dictadura militar que, de manera progresiva, comenzó a dismantelar todas las herencias del Estado de seguridad social construido por los gobiernos anteriores.

Posterior al fin de la república socialista, la dictadura militar comenzó a institucionalizar un régimen político fuertemente autoritario, que hacia 1976 implantó las primeras medidas económicas de carácter neoliberal. Estas dotaron a las políticas sociales de la época de un cariz subsidiario y de baja cobertura. Asimismo, la profunda crisis política que atravesaba el país se tornó más grave

33 Citado en Cortés, “Notas de Investigación Para Una Posible Historia de SENAME y Su Relación Con La Dictadura Militar Chilena, 1979-1989.”

34 Vetö and Beyer, “Prácticas Psicológicas Antes de La Psicología Académica: La Casa de Menores de Santiago, 1929-1942.”

por el impacto de la crisis de los hidrocarburos en la economía nacional (1974)³⁵. Ambos fenómenos históricos gatillaron una profunda crisis del sector público, que determinó que el Estado financieramente no estuviera en condiciones de solventar el problema de los menores en situación de abandono o en conflicto con la justicia. Así, podríamos decir que se genera un cierre histórico en el sistema de beneficencia pública³⁶.

Como consecuencia de la merma de capitales públicos, el diseño del SENAME se caracterizó por ceder la ejecución de los programas asistenciales a instituciones asilares y privadas. Cabe destacar que la transferencia de la ejecución de las políticas sociales hacia las instituciones de la sociedad civil fue una fórmula política que emergió en un contexto de hegemonía de las ideas neoliberales en Chile, en tanto que dichas ideas definieron la intervención del Estado en clave negativa y como un atentado contra la libertad y responsabilidad individual de los sujetos³⁷.

Después de su primer año de funcionamiento, el SENAME trasladó las responsabilidades del Estado para con la niñez huérfana hacia el grueso de las instituciones civiles, entre las que se encontraban las instituciones caritativas.

Producto de la solvencia presupuestaria de la que gozó el Estado posterior a la venta de sus principales empresas y, a su vez, al estímulo en el crecimiento económico que generó aquella política neoliberal, durante los años 1979 y 1982 hubo un crecimiento exponencial de los recursos entregados por el Estado central hacia el Ministerio de Justicia. Este último canalizó una significativa cantidad de recursos a SENAME, lo que permitió que el servicio pudiera trabar convenios con una mayor cantidad de instituciones asilares de beneficencia y caridad. Por tanto, se pudieron elevar los niveles de cobertura: en 1973, la cifra de menores subvencionados corresponde a 9.308 (en ese entonces las subvenciones eran entregadas por el Consejo Nacional Menores) y, para el año 1982, las subvenciones habían alcanzado 47.242 niños. No obstante, aunque el aumento de las subvenciones permitió una ampliación de la cobertura, hacia 1982 esta se estancó, producto de la crisis económica de 1982, que finalmente desencadenó una devaluación del peso chileno y el desplome del producto interno bruto, fenómeno que evidenció las primeras fisuras del modelo económico recientemente implantado.

35 Llanos Reyes, "Do Experimento Socialista à Experiência Neoliberal. Reflexões Históricas Sobre o Chile Atual."

36 Álvarez, "La Experiencia Neoliberal En La Atención de Niños y Niñas En Riesgo Social: 1980-1990."

37 Harvey, *Breve Historia Del Neoliberalismo*.

Otra lectura al fenómeno de expansión y de subvenciones entregadas por el Ministerio de Justicia a SENAME se puede interpretar a la luz de algunos oficios enviados por la Subsecretaría de Justicia al Servicio Nacional de Menores que muestran que, durante esos años, los tribunales de menores recluyeron de forma masiva a menores, lo que respondió a una política autoritaria instaurada por el Estado central³⁸. En este sentido, la reforma que representó SENAME modeló un sistema de convenios entre el Estado y las organizaciones privadas que exigió a estas últimas que resguardaran el 20% de sus plazas a los menores que eran enviados por los tribunales.

En definitiva, se ha planteado que el proyecto político por aumentar la cantidad de instituciones asilares fracasó durante la década de los ochenta, ya que el sistema de transferencias condicionadas que generó SENAME no tuvo la capacidad suficiente para fomentar la creación de nuevas instituciones. De tal manera, las instituciones que capturaron los recursos entregados por el Estado fueron las instituciones que tradicionalmente habían cumplido un rol respecto a la asistencia a las infancias.

Si bien la postura de un segmento significativo del clero y el laicado católico en Chile fue contraria a la dictadura militar y sus políticas represivas³⁹, las instituciones tradicionales de caridad continuaron operando durante el periodo, puesto que no se formaron nuevas instituciones, manteniéndose las instituciones confesionales y filantrópicas. En este sentido, el repliegue del Estado a una función subsidiaria y financiera traspasó la responsabilidad sobre los niños y niñas en estado de pobreza o vulnerados en sus derechos a instituciones confesionales o a las propias familias pobres.

III. CONCLUSIONES

Para el sociólogo Miguel Ángel Centeno, los dogmas liberales en América Latina se han configurado como un dique para la expansión del Estado⁴⁰. Desde una perspectiva similar, la historiadora Sofía Correa ha definido que la Iglesia católica en Chile ha sido una institución que, a lo largo de su historia, se ha identificado y ha defendido el derecho privado como un mecanismo para mantener su influencia social frente a los avances del secularismo⁴¹. En tal sentido,

38 Torres, *El Niño Abandonado En Chile: La Herencia Del Régimen Militar*.

39 Guzmán, *En Nombre de Dios*.

40 Centeno, "La Sociedad Disciplinaria En América Latina."

41 Sofía, "Algunos Antecedents Historicos Del Proyecto Neoliberal En Chile (1955-1958)."

el pensamiento político *iusnaturalista* que presentan ciertos intelectuales católicos, como el abogado y político Jaime Guzmán, han definido que el Estado es una entidad históricamente creada, que no posee una esencia y, por ende, es una estructura ontológicamente vacía⁴². Frente a esta definición sobre el Estado, intelectuales como Guzmán han esgrimido que la realidad social se define por la asociatividad espontánea de la comunidad, que se refleja en la familia y en las expresiones de caridad. A saber, el contexto intelectual y político de la época nos permite inferir que las ideas antiestadistas que se encuentran detrás de los decretos orgánicos y, el marco jurídico que creó a SENAME definió que el rol del Estado se ciñera a un rol regulador y financiero, fomentando el desarrollo de instituciones sociales de carácter civil y autoorganizadas.

A lo largo de este ensayo, se ha buscado entregar algunos argumentos que defienden la idea de que el modelo histórico de Estado liberal en Chile ha permitido que la caridad y la filantropía cumplan un papel esencial en el sistema de protección a las infancias, siendo instituciones que actualmente gozan de un elevado prestigio y fundan su autoridad en su larga tradición y antigüedad. De hecho y sin ánimos de extremar la argumentación, consideramos que en los objetivos institucionales de SENAME se encuentra presente y se cuele el antiguo *ethos* de la caridad, propio de las instituciones caritativas referidas en el ensayo.

En esta línea, comulgamos con lo planteado por Camilo Morales, quien ha definido que, en el contexto histórico latinoamericano, la atención de la infancia se ha “desarrollado principalmente a través de instituciones privadas bajo un marco de regulación y supervisión”⁴³. Así, la diversificación y complejización de las propias instituciones privadas y su enlace con el Estado ha causado que, actualmente, la frontera entre lo público y lo privado sea difusa. Por consiguiente, afirmamos que nuestra hipótesis inicial es válida pues las funciones que el Estado asume como propias y en relación a los antiguos “menores en situación irregular” generan un marco jurídico-institucional amplio que permitió la convivencia de instituciones filantrópicas y caritativas dentro de un mismo régimen de subvención y regulación jurídica.

El actual debate académico en Chile sobre la crisis de los cuidados hacia la infancia ha puesto en evidencia la sobrerrepresentación que poseen las instituciones privadas en el sistema de protección a los niños, niñas y adolescentes vulnerados en sus derechos, en desmedro del rol que cumple el propio Estado

42 Cristi, *El Pensamiento Político de Jaime Guzmán : Autoridad y Libertad*.

43 Morales, “El Gobierno de La Infancia: Análisis Sistemático Sobre El Estudio de Las Políticas Públicas Dirigidas a La Niñez Bajo Protección Del Estado.”

en dicha materia. A nuestro parecer, este hecho encuentra su explicación en la profunda y larga historia de la caridad y su relación con la formación del Estado en Chile. De esta forma, planteamos que el rol deficitario del Estado sería una de las causas de la crisis de la protección de la infancia en Chile, puesto que las instituciones privadas de inspiración caritativa y filantrópica no poseen el suficiente apoyo estatal para resguardar de manera eficiente los derechos de esta parte de la población.

En las próximas décadas, el sistema de protección a la infancia en Chile debería avanzar hacia una mayor armonía entre el Estado y las instituciones privadas, de manera que la caridad y la filantropía no sean el único centro que sustenta las políticas públicas hacia las infancias en el país.

Este estudio buscó reflexionar sobre las instituciones caritativas y filantrópicas en el contexto de las instituciones que buscan proteger a las infancias vulneradas en sus derechos. Al ser una investigación de carácter historiográfico, una de sus limitaciones es la escasez de documentación disponible para consulta pública, proporcionada por las instituciones privadas que han participado, tradicional y prominentemente, en el sistema de protección de niños, niñas y adolescentes. Poder acceder a sus lineamientos, datos y políticas permitiría comprender, con mayor profundidad, en qué medida las instituciones confesionales de inspiración cristiana han incidido en las acciones hacia la población vulnerable en Chile.

Por tanto, consideramos que el tema de la caridad y su vínculo con el Estado chileno tiene ramificaciones más profundas que deben ser abordadas en futuras investigaciones.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Álvarez, Jorge. “La Experiencia Neoliberal En La Atención de Niños y Niñas En Riesgo Social: 1980-1990.” In *Infancia En Riesgo Social y Políticas Sociales En Chile: Desarrollo y Perspectivas Del Servicio Nacional de Menores y Su Relación Con Las Políticas Sociales, La Sociedad Civil y El Marco Jurídico*, edited by Francisco Pilotti, 1–34. Montevideo: Instituto Interamericano del Niño (IIN), 1994.
- Anchústegui Igartua, Esteban. “La Fraternidad y La Doctrina Social de La Iglesia: Persona, Caridad y Justicia Social.” *Cauriensa* 14 (2019): 151–88. <https://doi.org/10.17398/2340-4256.14.151>.
- Badiou, Alain. *San Pablo: La Fundación Del Universalismo*. Barcelona: Anthropos, 1999.

- Carmagnani, Marcello. *Estado y Sociedad En América Latina, 1850-1930*. Barcelona: Critica , 1983.
- Castiglioni, Rossana. “Determinants of Policy Change in Latin America: A Comparison of Social Security Reform in Chile and Uruguay (1973–2000).” *Journal of Comparative Policy Analysis: Research and Practice* 20, no. 2 (March 2018): 176–92. <https://doi.org/10.1080/13876988.2016.1227526>.
- Castillo-Gallardo, Patricia, Alejandra Gonzalez-Celis, and Viviana Rivas-Naranjo. “The Crisis of Subsidiarity in the National Service for Minors: Chile (1994-2021).” *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud* 20, no. 2 (2022): 1–22. <https://doi.org/10.11600/rllcsnj.20.2.4932>.
- Centeno, Miguel Angel. “La Sociedad Disciplinaria En América Latina.” *Este País*, August 1998. https://archivo.estepais.com/inicio/historicos/89/1_propuesta_america_centeno.pdf.
- Cortés, Roberto. “Notas de Investigación Para Una Posible Historia de SENAME y Su Releación Con La Dictadura Militar Chilena, 1979-1989.” In *Dossier N° 1: Infancia y Política*, edited by Camilo Morales, Infancia y., 43–61. Santiago [de Chile]: FACSO, 2021.
- Cristi, Renato. *El Pensamiento Político de Jaime Guzmán: Autoridad y Libertad*. Santiago: LOM Ediciones, 2000.
- Delgado, Juan Antonio. “El Valor Teológico de Lo Biográfico. La Vida de José María de Llanos, Una Biografía Pastoral y Espiritual.” *Cauriensia* 16 (2021): 333–54. <https://doi.org/10.17398/2340-4256.16.333>.
- Delgado, Manuel. “La Infancia Abandonada En Chile. 1770-1930.” *Revista de Historia Social y de Las Mentalidades* 5, no. 5 (2001): 101–26.
- Foucault, Michel. *Nacimiento de La Biopolítica*. Mexico D.F: Fondo de cultura económica, 1978.
- Geremek, Bronislaw. *La Piedad y La Horca*. Madrid: Alianza Editorial, 1986.
- Goldaracena, Juan Carlos Arboleda. “La Caridad En La Historia Del Cristianismo: Algunas Manifestaciones En La Andalucía Bajomedieval.” *Medievalista Online*, no. 14 (2013). <https://doi.org/10.4000/medievalista.356>.
- Grez, Sergio. “Estudio Crítico: ‘Cuestión Social’ En Chile. Ideas y Debates Precursores (1804-1902).” In *La “Cuestión Social” En Chile. Ideas y Debates Precursores (1804-1902)*, edited by Sergio Grez, DIBAM., VII:1–50. Santiago: Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos, 1995.
- Guzmán, Patricio. *En Nombre de Dios*, 1987. <https://cinechile.cl/pelicula/en-nombre-de-dios/>.
- Harvey, David. *Breve Historia Del Neoliberalismo*. Madrid: Akal, 2005.
- Illanes, María Angélica. *Cuerpo y Sangre de La Política. La Construcción Histórica de La Visitadoras Sociales (1887-1940)*. Santiago : LOM, 2000.

- Illanes, María Angélica. *Historia Social de La Salud Pública, Chile 1880-1973*. Edited by Angelica Illanes. Segunda ed. Santiago [de Chile]: Ministerio de Salud, 2010.
- Koester, Helmut. *Ancient Christian Gospels: Their History and Development*. Philadelphia: SCM Press, 1990.
- León León, Marco. “Encierro y Corrección. La Configuración de Un Sistema de Prisiones En Chile. 1800-1911.” Pontificia Universidad Católica de Chile, 2001.
- León León, Marco. “Encierro Y Corrección. La Configuración De Un Sistema De Prisiones En Chile 1800-1911.” Pontificia Universidad Católica de Chile, 2001.
- Llanos Reyes, Claudio. “Do Experimento Socialista à Experiência Neoliberal. Reflexões Históricas Sobre o Chile Atual.” *Estudos Ibero-Americanos*, 2015. <https://doi.org/10.15448/1980-864x.2014.2.19417>.
- Milanich, Nara. *Children of Fate. Childhood, Class, and the State in Chile 1850-1930*. Duke Unive. London, 2009.
- Milanich, Nara. “Los Hijos de La Providencia: El Abandono Como Circulación En El Chile Decimonónico.” *Revista de Historia Social y de Las Mentalidades* 16, no. 3 (2011): 315–29.
- Morales, Camilo. “El Gobierno de La Infancia: Análisis Sistemático Sobre El Estudio de Las Políticas Públicas Dirigidas a La Niñez Bajo Protección Del Estado.” *Estudios de Políticas Públicas* 8, no. 1 (December 2022): 134–53. <https://doi.org/10.5354/0719-6296.2022.67000>.
- Novoa, María. “La Protección de La Infancia En América: Alcances de Una Problematicación Histórica.” In *Quintas Jornadas de Estudios Sobre La Infancia. Experiencias, Políticas y Desigualdades*. Buenos Aires, 2018.
- Ortega Martínez, Luis. “La Política, Las Finanzas Públicas y La Construcción Territorial: Chile 1830-1887. Ensayo de Interpretación.” *Universum (Talca)* 25, no. 1 (2010): 140–50. <https://doi.org/10.4067/S0718-2376201000010 0010>.
- Pagels, Eliane. *From Jesus to Christ: The First Christians*. Frontline, 2019.
- Peña, Patricia. “La Casa de Corrección de Mujeres.” In *Mujeres Ausentes, Miradas Presentes*, edited by Patricia Peña and Paulina Zamorano, 83–109. Santiago: LOM, 2000.
- Pilotti, Francisco. “Crisis y Perspectivas Del Sistema de Bienestar Infantil En América Latina.” In *Infancia En Riesgo Social y Políticas Sociales En Chile*, edited by Francisco Pilotti, 15–30. Instituto Interamericano del Niño (IIN), 1994.
- Ponce de León Atria, Macarena. “La Reforma de La Caridad Ilustrada: Del Socorro Intramuros Al Socorro Extramuros. Práctica de Caridad En Santiago, 1830-1880.” puc, 2007.
- Ponce de León, Macarena. “Orígenes de La Donación En Chile: Caridad Privada y Beneficencia Pública, 1830-1920.” In *Filantropía y Donaciones En Chile*, edited by Elena Cruz Turell, Corporació., 33–73. Santiago [de Chile]: Corporación Patrimonio Cultural de Chile, 2017.

- Rojas Novoa, Soledad. "Entre Progreso y Desarrollo. La Protección de La Infancia En El Imaginario Interamericano Del Siglo XX." *RUNA, Archivo Para Las Ciencias Del Hombre* 40, no. 2 (2019): 221–38. <https://doi.org/10.34096/runa.v40i2.6034>.
- Sánchez Juárez, Cecilia Guadalupe Sabido, and Élica María Tedesco. "Pobreza, Trabajo y Comunidad En Vasco de Quiroga." *Cauriensa* 15 (2020): 63–86. <https://doi.org/10.17398/2340-4256.15.63>.
- Serrano, Sol. *Virgenes Viajeras. Diarios de Religiosas Francesas En Su Ruta a Chile, 1837-1874*. Edited by Sol Serrano. *Historia (Santiago)*. Santiago: Instituto de Historia. Pontificia Universidad Católica de Chile, 2000. <https://doi.org/10.4067/S0717-71942002003500020>.
- Sofía, Correa. "Algunos Antecedents Historicos Del Proyecto Neoliberal En Chile (1955-1958)." *Opciones* N°6 (1985): 106–46.
- Torres, Osvaldo. *El Niño Abandonado En Chile: La Herencia Del Régimen Militar*. Santiago: Radda Barnen, 1990. <https://libros.uchile.cl/index.php/sisib/catalog/book/364>.
- Velásquez, Bayron. "Entre fugas y motines. El papel de la infancia institucionalizada en el debate sobre la política de protección infanto-juvenil de la dictadura. Chile, 1988-1992". *Tiempo histórico* 21 (2020): 123-140, doi: <https://dx.doi.org/10.25074/th.v0i21.1914>.
- Vetö, Silvana, and Nelson Beyer. "Prácticas Psicológicas Antes de La Psicología Académica: La Casade Menores de Santiago, 1929-1942." *Historia* 396 10 (2020): 129–58.
- Yañez, Juan. "¿El Estado versus La Familia?" *Historia* 396 6, no. 2 (December 2016): 431–63.

Roberto Cortés Cancino
 Centro de Investigación Institucional
 Universidad Bernardo O'Higgins
 Av. Viel 1497
 Santiago (Chile)
<https://orcid.org/0000-0001-9654-8609>

Macarena Dehnhardt Amengual
 Centro de Investigación Institucional
 Universidad Bernardo O'Higgins
 Av. Viel 1497
 Santiago (Chile)
<https://orcid.org/0000-0002-4866-5293>

MONOGRÁFICOS

III. DEVOCIONES Y COFRADÍAS EN HISPANOAMÉRICA DESPUÉS DE TRENTO



Doi: <https://doi.org/10.17398/2340-4256.18.855>

**DISPOSICIONES DE TRENTO SOBRE EL ASOCIACIONISMO
CATÓLICO Y SU RECEPCIÓN EN LOS CONCILIOS
PROVINCIALES AMERICANOS**

***PROVISIONS OF TRENT ON CATHOLIC ASSOCIATIONALISM AND
THEIR RECEPTION IN THE AMERICAN PROVINCIAL COUNCILS***

JOSEP-IGNASI SARANYANA

Pontificio Comitato di Scienze Storiche

Recibido: 13/10/2022

Aceptado: 22/11/2022

RESUMEN

El presente escrito aborda las disposiciones emanadas del Concilio de Trento en relación con el asociacionismo católico y su acogida en los concilios provinciales americanos. En su inicio, se contextualiza el Concilio de Trento, resaltando sus decretos destinados a esclarecer la doctrina católica y promover reformas. Posteriormente, se focaliza en la recepción de Trento en los reinos hispánicos, detallando las disposiciones para la convocatoria de concilios provinciales y la pronta aceptación de los decretos tridentinos por parte de Felipe II. La tercera sección analiza las alusiones de Trento al asociacionismo católico, en particular, a las hermandades y cofradías, subrayando las medidas de control pastoral. Por último, se examina la acogida de Trento en los concilios americanos, destacando las disparidades entre los primeros y segundos, así como la con-

solidación de las reformas tridentinas en América a través de los terceros.

Palabras clave: Concilio de Trento. Concilios provinciales americanos. Asociacionismo. Cofradías.

ABSTRACT

The present article delves into the provisions promulgated by the Council of Trent concerning catholic associationalism and its reception in the American provincial councils. Commencing with an overview, the Council of Trent is contextualized, emphasizing its decrees aimed at elucidating Catholic doctrine and effecting reforms. Subsequently, attention is directed towards the reception of Trent in the Hispanic realms, elucidating the provisions for the convocation of provincial councils and the swift acceptance of Tridentine decrees by Philip II. The third section scrutinizes references to Catholic associationalism, particularly focusing on brotherhoods and fraternities, accentuating pastoral control measures. Lastly, an examination is conducted into reception of Trent in the American councils, highlighting disparities between the initial and subsequent ones, and elucidating how the third councils solidified Tridentine reforms in America.

Keywords: Council of Trent. American provincial councils. Catholic associationalism. Brotherhoods.

El tema que se me ha adjudicado tiene dos partes. Primero, las disposiciones de Trento sobre el asociacionismo católico, y después, la recepción de estas en los concilios provinciales hispanoamericanos, dejando de lado Lusoamérica. Con ello se pretende una descripción general del marco canónico pastoral en el que se encuadra la práctica devocional, especialmente cofradiera, en los cincuenta años centrales del siglo XVI. Los detalles concretos se tratarán en las ponencias monográficas, publicadas a continuación.

I. PRELIMINARES

El Concilio de Trento duró dieciocho años, pero en la práctica estuvo reunido poco más de cinco años, distribuidos en tres periodos. En este lapso celebró veinticinco sesiones en las que se aprobaron un número considerable de decretos. Su larga duración supuso que los padres conciliares y los peritos (o sea, los

teólogos mayores y menores) tuvieron mucho tiempo para madurar los textos e incluso pudieron comprobar, antes de la clausura, el día 4 de diciembre de 1563, la eficacia de algunos de los decretos aprobados en las primeras sesiones.

Convocado por Pablo III y suspendido durante largas temporadas, continuó bajo cuatro papas: Julio III, Marcelo II, Pablo IV y Pío IV. Fue clausurado por el legado pontificio, cardenal Giovanni Girolamo Morone, el 4 de diciembre de 1563. Pocos días después, “el papa [Pío IV] confirmó el 28 [26] de enero de 1564 todos los decretos sin excepción ni enmienda, confiriéndoles con ello fuerza de ley”.¹

De Trento se conoce, sobre todo, el trabajo realizado para clarificar la doctrina católica, en respuesta a las propuestas teológicas del luteranismo. Todos los manuales de teología dogmática refieren los decretos de las primeras sesiones, sobre las Sagradas Escrituras, el pecado original, la justificación, los sacramentos (especialmente la Sagrada Eucaristía y el sacrificio de la Misa, la penitencia y el matrimonio). Poco, sin embargo, se dice en los manuales acerca de los decretos de reforma, que fueron muchos y muy variados, con acertadas iniciativas de carácter pastoral.

La magnífica y perdurable reforma implantada por Trento, de la cual ha vivido la Iglesia durante tres siglos, fue posible por una serie de causas que se dieron cita y coincidieron en pocos años. Se podría hablar de una conjunción o alineación planetaria, entre grandes reformadores religiosos, un grupo de teólogos de notable calidad, un episcopado en parte ya reformado, dos monarcas y otros políticos que comprendieron la necesidad de convocar concilio y, por último, una cierta distancia de los acontecimientos, porque Martín Lutero falleció en febrero de 1546, cuando apenas se había iniciado la asamblea. Se olvida a veces la importancia de la *Confessio Augustana*, publicada en junio de 1530, que permitió acotar la materia que se ofrecía a la clarificación. Aun así, la comprensión de la “doble justificación”, que fue el punto de partida de Lutero, cuando en 1515 dictó sus lecciones sobre el primer capítulo de la epístola a los Romanos, resultó un asunto arduo, que exigió mucho estudio por parte de los teólogos menores invitados a Trento. Bartolomé de Carranza, por ejemplo, que participó en la primera etapa tridentina como teólogo menor, tardó varios años en percatarse de lo que estaba realmente en discusión.² Si a todo lo dicho añadimos un clamor

1 Hubert Jedin. *Breve historia de los concilios* (Barcelona: Herder, 1963), 134.

2 Sobre este complejo tema, vid. Josep-Ignasi Saranyana. *Historia de la teología cristiana (750-2000)* (Pamplona: EUNSA, 2020), 177-191. Sobre las vacilaciones de Bartolomé de Carranza, cfr. Josep-Ignasi Saranyana, “El problema de la doble justificación según Carranza”, *Anuario de Historia de la Iglesia*, 18 (2009): 167-179.

popular generalizado, que exigía una reforma “in capite et in membris”, tendremos los elementos que coincidieron y que hicieron posible la ingente labor tridentina, salva, como es lógico, la providencia divina, que así lo dispuso.

*

Supuesto el tema de nuestro congreso (“Devociones y cofradías en Hispanoamérica después de Trento”), y con vistas a recordar y comprender el influjo de Trento en América, tenemos que recordar tres cuestiones: 1ª) la opción de Trento por los Concilios provinciales, para aplicar su reforma; 2ª) la determinación de Felipe II de recibir los decretos tridentinos como leyes del Reino; y 3ª) las referencias de Trento al asociacionismo católico. Hay un dato cronológico que debemos retener, para que no nos confundamos en nuestro análisis: que las dos primeras provincias eclesiásticas hispanoamericanas fueron erigidas en 1546, cuando Lima y México alcanzaron la condición de metrópoli con diócesis sufragáneas.

II. SOBRE LA RECEPCIÓN DE TRENTO EN LOS REINOS HISPÁNICOS

El gran problema de los concilios ecuménicos ha sido y sigue siendo cómo alcanzar una rápida difusión de los acuerdos y, sobre todo, una recepción satisfactoria. Trento optó por la vía de los concilios provinciales. Esto se concretó en dos decretos, aprobados en las sesiones XXIV y XXV, celebradas respectivamente el 11 de noviembre de 1563 y el 14 de diciembre de ese mismo año, pocos días antes de la clausura oficial.

Con frecuencia se cita el contenido de esos decretos, pero rara vez reproduce la literalidad de los textos. Me permito, por ello, referir su contenido, en sus partes más fundamentales. En la sesión de septiembre de 1563 se determinó la frecuencia de concilios provinciales:

Restablézcanse los concilios provinciales donde quiera que se hayan omitido, con el fin de arreglar las costumbres, corregir los excesos, ajustar las controversias, y otros puntos permitidos por los sagrados cánones. Por esta razón no dejen los metropolitanos de congregar sínodo en su provincia [...] a lo menos dentro de un año, contado desde el fin de este presente Concilio, y en lo sucesivo de tres en tres años por lo menos [...]: al cual estén absolutamente obligados a concurrir todos los Obispos y demás personas que, por derecho o por costumbre, deben asistir, a excepción de los que tengan que pasar el mar con inminente peligro. [...] Y si tanto los metropolitanos, como los obispos, y demás arriba mencionados, fuesen negligentes en la observancia de estas disposiciones, incurran en las

penas establecidas por los sagrados cánones.³

Un mes más tarde, y como complemento del anterior decreto, Trento dispuso:

[...] manda el santo Concilio a los patriarcas, primados, arzobispos, obispos y demás personas que, por derecho o por costumbre, deben asistir a los concilios provinciales, que en el primer sínodo provincial que se celebre después que se acabe el presente Concilio, admitan públicamente todas y cada una de las cosas que se han definido y establecido en él [en Trento]; y además de esto prometan y profesen verdadera obediencia al sumo Pontífice Romano; y detesten públicamente, y al mismo tiempo anatematicen todas la herejías condenadas por los sagrados cánones y concilios generales, y en especial por este general de Trento. [...].⁴

En términos más llanos: pasado un año desde la confirmación de las definiciones y decretos tridentinos por Pío IV, llevada a cabo por la bula *Benedictus Deus*, de 26 de enero de 1564,⁵ debía reunirse concilio provincial para la recepción de los dichos decretos y definiciones. Esta disposición nos sitúa a comienzos del año 1565.

Felipe II, como patrono que era de la Iglesia americana, se apresuró dictar una real cédula, el 12 julio 1564, es decir, seis meses después de la clausura, mandando la observancia de Trento.⁶ En ella se dirigía a todas las autoridades de su Imperio, incluidas las Indias, las Islas y la Tierra firme del mar Océano, con un largo preámbulo que justificaba las decisiones que adoptaba. Comenzaba, pues, así:

Sabed que cierta y notoria es la obligación que los Reyes y príncipes cristianos tienen a obedecer, guardar y cumplir, y que, en sus reinos, estados y señoríos, se obedezcan, guarden y cumplan los decretos y mandamientos de la santa madre Iglesia, y asistir, y ayudar, y favorecer al efecto y ejecución, y a la conservación de ellos, como hijos obedientes, y protectores, y defensores de ella.

En consecuencia, Felipe II declaraba que

aceptamos y recibimos el dicho sacrosanto Concilio [de Trento], y queremos que en estos nuestros reynos sea guardado, cumplido y executado, y daremos y pres-

³ Concilium Tridentinum, Sessio XXIV, Decretum de reformatione, canon II, de 11 de noviembre de 1563 (COeD 76114-36).

⁴ Concilium Tridentinum, Sessio XXV, Decretum de reformatione generali, caput II, de 4 de diciembre de 1563 (COeD 7859-25).

⁵ DS 1847-1850.

⁶ Cfr. Bernardino Llorca, "Aceptación en España de los decretos del concilio de Trento", *Estudios Eclesiásticos*, 39 (1964): 341-360; Primitivo Tineo, P., "La recepción de Trento en España (1565). Disposiciones sobre la actividad episcopal", *Anuario de Historia de la Iglesia*, 5 (1996): 244-296.

haremos para la dicha ejecución y cumplimiento, y para la conservación y defensa de lo en él ordenado, nuestra ayuda y favor: interponiendo a ello nuestra autoridad y brazo real, cuando sea necesario y conveniente.⁷

Y finalmente disponía que todos los prelados de los reinos hispánicos convocasen un concilio provincial antes de junio de 1665. No cabían excusas, después de la pragmática del rey. Y por esta vía de urgencia fueron convocados el II Concilio de Lima y el II de México, ambos en 1565.

Pero, regresemos a Trento y a nuestro tema.

III. TRENTO Y EL ASOCIACIONISMO CATÓLICO

Las referencias de Trento al asociacionismo católico (hermandades, cofradías y fundaciones de todo tipo, como hospitales y otras obras asistenciales) son escasas. Es evidente que este tema no ocupaba la atención del concilio, más pendiente de la gran cuestión que había provocado su convocatoria: aclarar la doctrina católica frente a las propuestas del luteranismo (menos atención se prestó a las doctrinas del Juan Calvino) y legislar para la reforma de la Iglesia, tan anhelada por todos los estamentos, tanto eclesiásticos como civiles. Los padres conciliares dieron por supuesto ese rico tejido asociativo y caritativo como algo que ya existía, lo aprobaron tácitamente y se limitaron a señalar que los obispos deben ejercer cierto control sobre tales entes morales o físicos. Todas las disposiciones tridentinas se hallan en los decretos de reforma de la sesión XXII, celebrada el 17 de septiembre de 1562.

Allí se determina sobre la visita de los obispos a todos los lugares de caridad, que no estén bajo la jurisdicción inmediata de los reyes, y se concluye:

Los Obispos, aun como delegados de la Sede Apostólica, sean en los casos concedidos por derecho, ejecutores de todas las disposiciones pías hechas tanto por la última voluntad, como entre vivos: tengan también derecho de visitar los hospitales y colegios, sean los que fuesen, así como las cofradías de legos, aun las que llaman escuelas, o tienen cualquiera otro nombre; pero no las que están bajo la inmediata protección de los Reyes, a no tener su licencia. Conozcan también de oficio, y hagan que tengan el destino correspondiente, según lo establecido en los

7 El texto completo de la cédula real puede consultarse en *Colección de cánones y de todos los concilios de la Iglesia española*, editado por Juan Tejada y Ramiro (Madrid, Imprenta de Pedro Montero, 1855), IV, 1. También en < <https://es.scribd.com/document/529512229/Cedula-Felipe-II-sobre-observancia-del-concilio-de-Trento-12-julio-1564#>> [consulta, 14.03.2023].

sagrados cánones, las limosnas de los montes de piedad o caridad, y de todos los lugares piadosos, bajo cualquiera nombre que tengan, aunque pertenezca su cuidado a personas legas, y aunque los mismos lugares piadosos gocen el privilegio de exención; así como todas las demás fundaciones destinadas por su establecimiento al culto divino, y salvación de las almas, o alimento de los pobres; sin que obste costumbre alguna, aunque sea inmemorial, privilegio, ni estatuto.⁸

La asamblea conciliar confiere a los ordinarios el deber de tutela, por medio de la visita canónica, para que se cumplan los fines estatutarios de tales entes. Preocupa, sobre todo, que el dinero, ya procedente de últimas voluntades, ya entre vivos (es decir, las limosnas, por ejemplo), se destinen a los fines establecidos por el donante, y no haya corrupción.

Insta Trento, además, que los administradores de las obras pías den cuenta al ordinario anualmente, a no ser que se decrete otra cosa en los textos fundacionales de tales obras pías:

Los administradores, así eclesiásticos como seculares de la fábrica de cualquiera iglesia, aunque sea catedral, hospital, cofradía, limosnas de monte de piedad, y de cualesquiera otros lugares piadosos, estén obligados a dar cuenta al Ordinario de su administración todos los años; quedando anuladas cualesquiera costumbres y privilegios en contrario; a no ser que por acaso esté expresamente prevenida otra cosa en la fundación o constituciones de la tal iglesia o fábrica. Mas si por costumbre, privilegio, u otra constitución del lugar, se debieren dar las cuentas a otras personas deputadas para esto; en este caso, se ha de agregar también a ellas el Ordinario; y los resguardos que no se den con estas circunstancias, de nada sirvan a dichos administradores.⁹

Y, por último, establece las penas para quienes usurpen bienes de cualquier iglesia o lugar piadoso:

Si la codicia, raíz de todos los males, llegare a dominar en tanto grado a cualquiera clérigo o lego, distinguido con cualquiera dignidad que sea, aun la Imperial o Real, que presumiere invertir en su propio uso, y usurpar por sí o por otros, con violencia, o infundiendo terror, o valiéndose también de personas supuestas, eclesiásticas o seculares, o con cualquiera otro artificio, color o pretexto, la jurisdicción, bienes, censos y derechos, sean feudales o enfitéuticos, los frutos, emolumentos, o cualesquiera obviaciones de alguna iglesia, o de cualquiera be-

8 Concilium Tridentinum, Sessio XXII, Decretum de reformatione, caput VIII, de 17 de septiembre de 1562 (COeD 7408-19)

9 Concilium Tridentinum, Sessio XXII, Decretum de reformatione, caput IX, de 17 de septiembre de 1562 (COeD 74021-29).

neficio secular o regular, de montes de piedad, o de otros lugares piadosos, que deben invertirse en socorrer las necesidades de los ministros y pobres; o presumiere estorbar que los perciban las personas a quienes de derecho pertenecen; quede sujeto a la excomunión por todo el tiempo que no restituya enteramente a la iglesia, y a su administrador, o beneficiado las jurisdicciones, bienes, efectos, derechos, frutos y rentas que haya ocupado, o que de cualquiera modo hayan entrado en su poder, aun por donación de persona supuesta, y además de esto haya obtenido la absolución del Romano Pontífice. Y si fuere patrono de la misma iglesia, quede también por el mismo hecho privado del derecho de patronato, además de las penas mencionadas. El clérigo que fuese autor de este detestable fraude y usurpación, o consintiere en ella, quede sujeto a las mismas penas, y además de esto privado de cualesquiera beneficios, inhábil para obtener cualquiera otro, y suspenso, a voluntad de su Obispo, del ejercicio de sus órdenes, aun después de estar absuelto, y haber satisfecho enteramente.¹⁰

En definitiva: pocas indicaciones, salvo disposiciones de derecho procesal canónico con el fin de preservar la finalidad de las donaciones y el respeto a la voluntad de los donantes. Se aplica aquí, una vez más, que Trento tenía muy claro que una de las causas de la corrupción eclesiástica (o eclesial, en este caso) más frecuente, era (y es) la codicia y la avaricia; y que había que tomar medidas para prevenir tales prácticas deshonestas. Estaban muy recientes las prácticas abusivas de las recaptaciones en Alemania por las indulgencias, que habían desatado la terrible escisión dentro de la Iglesia, que ya se presentaban entonces como irreversibles.

No aporta pistas el concilio acerca del valor penitencial de las limosnas y de su carácter purificador. Podría haberlo hecho, porque tenía a mano la epístola de Santiago, que recuerda que la fe se prueba por las obras. Quizá influyó el desprecio de tal epístola por parte de Martín Lutero, que, si bien la aceptó como canónica, la consideró como una “epístola de paja”.¹¹ Ni tampoco entra en disquisiciones acerca del origen de tales prácticas piadosas, que tienen, como es obvio, origen evangélico. Habría bastado con remitirse a las constantes alusiones que se hallan en los *Hechos de los Apóstoles*. Tampoco considera el origen bajomedieval de muchas de tales iniciativas asociativas, ni remite, siquiera tácitamente, a la gran disputa medieval sobre la pobreza y el *usus pauper*.

10 Concilium Tridentinum, Sessio XXV, Decretum de reformatione, caput IX, de 17 de septiembre de 1562 (COeD 7412-23).

11 Saranyana. *Historia de la teología cristiana (750-2000)*, 184-185, 309-313.

IV. LOS PRIMEROS Y SEGUNDOS CONCILIOS PROVINCIALES AMERICANOS Y EL ASOCIACIONISMO CATÓLICO

Pasemos ahora a Hispanoamérica. Aquí notamos una diferencia importante entre los primeros concilios de Lima (1551) y México (1555) y los segundos de Lima y México, de 1565, que se convocaron ya para la aplicación de Trento. Los primeros no se hicieron eco de Trento, puesto que o no les dio tiempo o porque se hallaban suspendidos. En los segundos, en cambio, las referencias a Trento son constantes.

Veámoslo en el primero de Lima, que es el más antiguo.¹² Fue convocado por el metropolitano de la Ciudad de los Reyes, el dominico Fr. Jerónimo de Loaysa, que tenía buena experiencia de la evangelización en América, pues, antes de ser prelado de Lima había evangelizado cuatro años en Santa Marta, entre los chibchas y otras tribus del altiplano santafereño. Además, ya en Lima, había promovido el primer concilio Limense, en 1551-1552, dividido en dos partes: una dedicada a 40 constituciones para indios y otra con 82 para los españoles. Entre las constituciones para españoles del primer Limense dos se refieren a las cuestiones que conciernen a este congreso que nos reúne en Salamanca.

En efecto, en la constitución 14 para españoles se lee que “somos informados que los cristianos con devoción se han movido a hacer y han hecho cofradías del Santísimo Sacramento, y de Nuestra Señora, y de las ánimas del purgatorio en cada parte, conforme a la devoción que han tenido, y los cofrades por sus constituciones tienen hechas algunas capellanías en las cuales mandan decir algunas misas, y tienen para ello nombrados capellanes que las dicen los cabildos o curas, y en días señalados [...]”. Se acepta como algo normal e incluso saludable, que haya cofradías y capellanías. Loaysa había fundado el Hospital de Santa Ana, en Lima. Inquieta al legislador, sin embargo, que esas misas, que se celebran a petición de los cofrades, puedan interferir con la “la misa mayor y el sermón, si lo hubiese”. Por lo cual se dispone que “la misa se diga del día y santo como tenemos señalado, y la de la cofradía cese o se diga el día siguiente si los dichos cofrades quisieren”, porque “los dichos cofrades y otras muchas gentes vendrían a oír las dichas misas y dejarían de oír la misa mayor del día y sermón si lo hubiere”.¹³

12 Cito los concilios de Lima por la siguiente edición: *Concilios Limenses (1551-1772)*, vol. I, editado por Rubén Vargas Ugarte (Lima: Talleres de Artes Gráficas “Tipografía Peruana”, 1951). He corregido la ortografía, para actualizarla.

13 Id., 42.

La segunda referencia del primer Limense se halla en la constitución para españoles número 40. Comienza, como es habitual, con un estado de la cuestión, para terminar con la indicación que deberá observarse: “Algunos movidos con celo ordenan confradías, las cuales han crecido y crecen tanto que podrían traer daño y hacen en ellas estatutos, que por no ser bien mirados se siguen dellas inconvenientes, S. C. A.¹⁴ estatuímos y mandamos que de aquí adelante en todo nuestro arzobispado, y provincia no se hagan ni se establezcan confradías de nuevo, sin nuestra expresa licencia o del obispo en cuya diócesis se quisiere ordenar, so pena de 50 pesos, ni se hagan constituciones ni ordenanzas ni las hechas se guarden sin que primeramente sea por Nos o por el Obispo en su diócesis visto y examinado y aprobado [...]”.¹⁵ Seguidamente “relaja” los juramentos que han hecho los cofrades de guardar las constituciones de las confradías, y termina la disposición con una referencia a la contratación del capellán, que debe ser aprobada por el prelado de la diócesis.

No hay más indicaciones con relación a los movimientos asociativos que fomentan la piedad popular.

El primero de México fue convocado por el dominico Alonso de Montúfar, sucesor de Juan de Zumárraga, en 1555. Este concilio provincial aprobó 93 capítulos, sin distinguir entre constituciones para indios y para españoles. Se observa una fuerte dependencia respecto del Concilio provincial de Sevilla de 1512, de la cual México había sido diócesis sufragánea.¹⁶

Pocas son las referencias a la cuestión confradiera. En el capítulo 75 se lee lo siguiente:

LXXV. Que no se hagan confradías sin licencia del diocesano, y se relajan los juramentos en las hechas. Algunos, movidos con buen celo, ordenan y establecen confradías en las cuales hacen estatutos que, por no ser bien mirados, se siguen de ello muchos inconvenientes, a lo cual, queriendo poner remedio, estatuímos y mandamos, *sancto approbante concilio*, que de aquí adelante, en este nuestro arzobispado y provincia no se hagan ni establezcan confradías algunas de nuevo, si no fuere con nuestra especial y expresa licencia ni se hagan estatutos, constituciones, ni ordenanzas, ni se guarden ni obedezcan sin que primero sea todo por

14 *Sacro Concilio Approbante*.

15 *Concilios Limenses (1551-1772)*, vol. I, 60.

16 Sigo la edición *Concilios provinciales mexicanos*, editado por Pilar Martínez López-Cano. (México: Universidad Nacional Autónoma de México [Instituto de Investigaciones Históricas], 2004), edición en un CD. Como en el caso de los Limenses, también aquí he modernizado la ortografía. Los dos primeros concilios mexicanos han sido preparados por Leticia Pérez Puente, Enrique González González y Rodolfo Aguirre Salvador.

nos visto y examinado, aprobado y confirmado; y si lo contrario se hiciere, por la presente constitución lo anulamos y damos por ninguno, y condenamos a los cofrades que en ello fueren culpados, en pena de diez pesos aplicados para el hospital y pobres de la ciudad o villa donde se hicieren las tales reglas y ordenanzas; y todas las reglas y ordenanzas hasta aquí hechas, se traigan a confirmar ante nos o ante nuestros provisos. Y porque en muchas de las cofradías, somos informados que al tiempo que reciben los cofrades, les hacen jurar que guardarán los estatutos, ordenanzas y reglas, de que se han seguido y siguen muchos perjurios porque no los guardan enteramente. Por ende, por esta nuestra presente constitución relajamos todos los juramentos hasta aquí hechos y damos facultad a los curas de las tales parroquias para que los puedan relajar, absolver y absuelvan de la observancia de ellos, y de aquí adelante no se hagan los tales juramentos; pero bien permitimos en lugar del tal juramento, puedan poner otra pena moderada contra los transgresores siendo como está dicho, aprobada por el diocesano.

Se habrá advertido que el tenor de este capítulo iguala casi a la letra el correspondiente de Lima, cuatro años anterior. Ello significa que Lima envió a México el texto, o bien que de la Península se recibió un texto borrador dirigida a los dos metropolitanos americanos, cosa improbable, aunque posible.

*

Como ya se anunció más arriba, la recepción de Trento en América contó en un primer momento con dos concilios: El segundo Mexicano, que es 1565, y el segundo Limense, de 1567-68. Ambos concilios fueron convocados por los mismos arzobispos que habían reunido los primeros: Alonso de Montúfar, en México, y Jerónimo de Loaysa, en Lima. Se puede suponer, por tanto, que el trabajo de los dos segundos concilios consistió en comprobar si los primeros respondían a la nueva normativa y disposiciones de Trento, con algunas correcciones y quizá una sistematización mejorada, también por la experiencia de los casi tres lustros transcurridos entre la primera tanda conciliar americana y la segunda. Los añadidos más importantes, y donde aparecen la mayoría de las referencias a los decretos tridentinos, se encuentran al comienzo de ambos, en la parte dedicada a la celebración de los sacramentos.

En el segundo de México es muy breve: sólo 28 disposiciones, y nada sobre las cofradías. Se supone que remite (porque así se insinúa en algunas ocasiones) a lo establecido sobre esta materia, en el primero celebrado diez años antes. No hay referencias, al menos en la versión que he consultado, a las fuentes tridentinas, ni a otras asambleas eclesiásticas.

El segundo Limense es mucho más extenso. Empieza con 132 constituciones para los españoles (desde la 122 a la 126, obligaciones de los españoles con

respecto a los indios y los africanos), a la que siguen 122 constituciones para los indios y los sacerdotes que los atienden. En la primera parte, “para los españoles”, las referencias a Trento son continuas. Contiene también citas tomadas de otras asambleas eclesiásticas anteriores. El texto, muy cuidado, va en buen latín y parece muy trabajado. Mantiene los grandes temas del primer Limense, pero con muchos retoques y añadidos. En el prólogo se lee la expresa voluntad de asumir el Concilio Tridentino: “recibido ya el Concilio Tridentino y también promulgado en su iglesia metropolitana,¹⁷ [Jerónimo Loaysa] convocó a los pocos días la celebración, en su iglesia, de concilio provincial, en las calendas de febrero del año mil quinientos sesenta y siete”.¹⁸

La única referencia a las cofradías se halla en el capítulo 85, titulado: “Las confraternidades han de ser reformadas y no deben fundarse nuevas, salvo expresa licencia de los ordinarios diocesanos”¹⁹. Aquí remite a la sesión XXII del Concilio de Trento, cap. 8, en que se condenaba el mal uso de los fondos de las fundaciones pías. El segundo de Lima entra en algunos detalles acerca del control de los fondos, tanto los ingresos como los gastos. Insiste en el cuidado que deben observar en la custodia de la Santísima Eucaristía, aquellas cofradías con tal finalidad. También debe guardarse los cirios con dos llaves y una buena cerradura, dentro de la iglesia, y se determinan normas sobre la condición del sagrario, las lámparas del sagrario, las luminarias que deben prenderse en las procesiones del Corpus Christi, etc.²⁰

V. LA VERDADERA RECEPCIÓN DE TRENTO EN LOS TERCEROS CONCILIOS PROVINCIALES AMERICANOS

La recepción más importante y definitiva del Tridentino tuvo lugar años más tarde, cuando se celebraron el tercer Limense (1582-1583) y el tercer Mexicano (1585). Entre los segundos concilios y los terceros se sitúa la Junta Magna de Madrid, de 1568, y las instrucciones u ordenanzas, algunas secretas, que los nuevos virreyes Francisco de Toledo (para el Perú) y Martín Henríquez

17 Rubén Vargas Ugarte en *Concilios Limenses 1551-1772*, I, 97, dice en nota: “El Concilio de Trento fue promulgado solemnemente por el Arzobispo Loaiza, en la catedral de Lima, el 28 de octubre de 1565”.

18 “[...] post receptum iam et in sua metropolitana Ecclesia promulgatum Tridentinum Concilium, paucis post diebus tempus celebrandi Concilii Provincialis in Ecclesia sua, iuxta Concilii Tridentini mandatum, kalendis februariis anni millesimi quingentesimi sexagesimi septimi, indixit” (*Concilios Limenses [1551-1772]*, vol. I, 97).

19 *Concilios Limenses [1551-1772]*, vol. I, 139-140.

20 Ibid.

de Almansa (para la Nueva España) llevaron a América.²¹ Tales instrucciones reforzaban el protagonismo de la autoridad civil en las cuestiones eclesiásticas y, en definitiva, consolidaban el paso del Patronato regio al Regiovicariato.

El tercer Limense, convocado de común acuerdo por el arzobispo Toribio de Mogrovejo y el virrey Martín Henríquez de Almansa (que había pasado de la Nueva España al Perú), para la recepción del Tridentino, como se lee en la *actio prima*, puede considerarse como el momento más importante de la implantación de la Iglesia católica en Sudamérica.²² Incorporó lo fundamental de los dos primeros concilios peruanos (que el primero había pasado al segundo peruano, y que el segundo, ampliamente citado, al tercero).²³

En la acción tercera, capítulo 44, se trata brevemente el tema de las hermandades y cofradías, y se repite, casi a la letra, lo dicho en el segundo Limense, remitiendo también a la sesión XXII, capítulo 8 de Trento. Se señala, en definitiva, que las hermandades y cofradías sean visitadas por el ordinario y que se reduzca su número cuando convenga y que no se creen nuevas, salvo por causa grave, y que no se pida limosna para ellas, sino en los domingos y festivos, obtenida licencia del prelado; y que sólo se permita reunión de los cofrades negros o siervos en las iglesias o lugares píos, estando presente un sacerdote, que modere las actuaciones y, en la medida requerida, las dirija.²⁴

*

Hasta aquí las disposiciones tridentinas que pasaron a la legislación canónica hispanoamericana, con el apoyo de la corona. Poco, como puede comprobarse: cautelas para garantizar el recto uso de los fondos económicos, y que las voluntades de los donantes se cumplieran; algunas indicaciones acerca de las celebraciones litúrgicas, para que las manifestaciones piadosas cofradieras no interfirieran en la vida religiosa general de las diócesis; ciertas disposiciones prudenciales para las cofradías de personas de menor formación, como el caso

21 Josep-Ignasi Saranyana y Carmén José Alejos-Grau. “La primera recepción de Trento en América (1565-1582). En *Teología en América Latina*, I. *Desde los orígenes a la Guerra de Sucesión (1493-1715)*, dirigido por Josep-Ignasi Saranyana, 134-137. (Madrid-Frankfurt: Iberoamericana-Vervuert, 1999).

22 *Concilios Limenses [1551-1772]*, vol. I, 261-265.

23 *Die Konzilien in Lateinamerika*, Teil II: *Lima 1551-1927*, editado por Willi Henkel y Josep-Ignasi Saranyana. (Paderborn – München – Wien – Zürich: Ferdinand Schöningh, 2010).

24 “Cap. XLIV: De confraternitatibus. – Confraternitates ab ordinariis visitentur et quantum licebit ad minorem numerum redigantur, novas vero institui non permittant, sine gravi causa, neque pro jam institutis elemosynas peti communiter, nisi diebus dominicis et festivis. Idque petita semper atque obtenta praelati licentia. Aetiopes vero et servi nulla confraternitatum hujusmodi nomine conventicula facere sinantur, nisi in ecclesiis aut locis piis: ac tunc aliquo etiam sacerdote praesente, qui eorum acta moderetur, atque ad id quod expedit dirigat” (*Concilios Limenses [1551-1772]*, vol. I, 299).

de los siervos y personas de color; y poco más.

La rica vida de las cofradías y hermandades, inaugurada ya en el bajo medievo, siguió su curso, bajo la atenta mirada de los obispos, dando lugar a todo tipo de iniciativas caritativas, artísticas y piadosas, como un fenómeno imparable de la piedad popular, que será estudiado en las comunicaciones que seguirán a la mía, que tiene carácter de introducción general.²⁵

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Fuentes

- Colección de cánones y de todos los concilios de la Iglesia española*, IV, editado por Juan Tejada y Ramiro. Madrid: Imprenta de Pedro Montero, 1855.
- Concilios Limenses (1551-1772)*. I, editado por Rubén Vargas Ugarte. Lima: Talleres de Artes Gráficas “Tipografía Peruana”, 1951.
- Concilios provinciales mexicanos*, editado por Pilar Martínez López-Cano. México: Universidad Nacional Autónoma de México [Instituto de Investigaciones Históricas], 2004, edición en CD.
- Concilium Tridentinum ... Editio novissima ... cui permultos Constitutiones pontificum ... apposuit Aloysius Guerra*. Tridenti: sumptibus Societatis, 1780.
- Die Konzilien in Lateinamerika, Teil II: Lima 1551-1927*, editado por Willi Henkel y Josep-Ignasi Saranyana. Paderborn – München – Wien – Zürich: Ferdinand Schöningh, 2010.

BIBLIOGRAFÍA

- Jedin, Hubert. *Breve historia de los concilios*. Barcelona: Herder, 1963.
- Labarga, Fermín. “La piedad popular en América hasta finales del siglo XVIII”. En *Teología en América Latina*, II/1: *Escolástica barroca, Ilustración y preparación de la Independencia (1665-1810)*, dirigido por Josep-Ignasi Saranyana, 787-865. Madrid-Frankfurt: Iberoamericana-Vervuert, 2005.
- Llorca, Bernardino. “Aceptación en España de los decretos del concilio de Trento”. *Estudios Eclesiásticos*, 39 (1964): 341-360.

²⁵ Para el posterior desarrollo de la actividad cofradiera en Hispanoamérica, es imprescindible la consulta de: Fermín Labarga. “La piedad popular en América hasta finales del siglo XVIII”. En *Teología en América Latina*, II/1: *Escolástica barroca, Ilustración y preparación de la Independencia (1665-1810)*, dirigido por Josep-Ignasi Saranyana, 787-865. (Madrid-Frankfurt: Iberoamericana-Vervuert, 2005).

- Saranyana, Josep-Ignasi. “El problema de la doble justificación según Carranza”. *Anuario de Historia de la Iglesia*, 18 (2009): 167-179.
- Saranyana, Josep-Ignasi. *Historia de la teología cristiana (750-2000)*. Pamplona: EUNSA, 2020.
- Saranyana, Josep-Ignasi y Carmén José Alejos-Grau. “La primera recepción de Trento en América (1565-1582). En *Teología en América Latina, I. Desde los orígenes a la Guerra de Sucesión (1493-1715)*, dirigido por Josep-Ignasi Saranyana, 131-148. Madrid-Frankfurt: Iberoamericana-Vervuert, 1999.
- Tineo, Primitivo. “La recepción de Trento en España (1565). Disposiciones sobre la actividad episcopal”. *Anuario de Historia de la Iglesia*, 5 (1996): 244-296.

Josep-Ignasi Saranyana
Via della Conciliazione, 5
00120 Città’ del Vaticano
<https://orcid.org/0000-0001-9306-6188>



Doi: <https://doi.org/10.17398/2340-4256.18.871>

LAS COFRADÍAS PENITENCIALES Y TRENTO: ORIGEN Y CONSOLIDACIÓN DE LA SEMANA SANTA PROCESIONAL EN EL ÁMBITO CASTELLANO

PROVISIONS OF TRENT ON CATHOLIC ASSOCIATIONALISM AND THEIR RECEPTION IN THE AMERICAN PROVINCIAL COUNCILS

JAVIER BURRIEZA SÁNCHEZ
Universidad de Valladolid

Recibido: 13/10/2022

Aceptado: 22/11/2022

RESUMEN

El Concilio de Trento no supone el nacimiento de las procesiones de penitencia asociadas a las cofradías de la Semana Santa de nuestras ciudades. Más bien, en su periodo de aplicación, podemos encontrar la consolidación de un ámbito de actuación que poseía orígenes más remotos y que prendió, no solo en el ámbito de los claustros, sino que, como comportamiento, alcanzó a amplios sectores de la población de una sociedad cristiana como era la de los siglos XV y XVI. La mayoría de estas cofradías nacieron en conventos de mendicantes, especialmente franciscanos y dominicos. La nueva liturgia, más comprensible, salió de las iglesias y se trasladó a las calles, y allí se institucionalizaron estas agrupaciones de cristianos que compadecían a Cristo en su Pasión. Pero las procesiones no eran los únicos actos cotidianos de las cofradías penitenciales. Poseían

importantes establecimientos de asistencia a distintos necesitados, construyeron sus propios templos, alumbraron las imágenes con mayor devoción. Y así llegamos al nacimiento de las modernas escenas procesionales con autores muy especializados como Gregorio Fernández. Sobre esta transformación técnica, artística diríamos hoy, también se encuentra la espiritualidad española en pleno Siglo de Oro, entregando a la imprenta importantes títulos. Se plasmará en vivencia, más que en lecturas generalizadas, la cercanía al Cristo que sufre.

Palabras clave: Concilio de Trento, procesiones, cofradías, Semana Santa, conventos, pasos procesionales, reforma religiosa.

ABSTRACT

The Council of Trent did not result in the appearance of the penitential procession linked to the Holy Week confraternities of our cities. On the contrary, whilst it was in force, we see the consolidation of a field of action whose origins were older and that was extremely successful not only within cloisters, but also, as a practice, within the general Catholic populations from the Fifteenth and Sixteenth Centuries. Most of those confraternities were born in mendicant convents, particularly from Franciscans and Dominicans. The renewed liturgy, more accessible, came out of the churches and into the streets, and that was where these Christian guilds that commiserated with Christ in his Passion were institutionalised. But processions were not the only daily actions performed by penitential confraternities. They maintained remarkable charity organisations aimed at those in greatest need, built their own temples, sponsored some of the most venerated images. And that is how we get to the birth of our current processional floats from very specialized artists like Gregorio Fernández. On such technical —or rather artistic, from our contemporary perspective— changeover, we also find the spirituality of Golden Century Spain, which delivered notable books to the printer. The closeness to the suffering Christ was portrayed, rather than in widespread reading, through the very lived experience.

Keywords: The Council of Trent, processions, Holy Week, fraternities, processional floats, convents, religious reform.

Tradicionalmente se ha asociado a la Semana Santa con el Concilio de Trento, lo que se ha conceptualizado como contrarreforma y barroco, términos todos ellos que también se encuentran en un profundo debate. En la aplicación del espíritu del Concilio y del desarrollo de la Iglesia postridentina podemos fijar la consolidación de un ámbito de actuación que posee orígenes más remotos y hasta otras connotaciones en su nacimiento –la reforma de las órdenes religiosas–, como se puede comprobar en el establecimiento de las cofradías penitenciales, muchas de ellas vinculadas al desarrollo de conventos, a los mendicantes, especialmente franciscanos y dominicos y a sus espiritualidades.

I. LAS MANIFESTACIONES DE PENITENCIA EN TORNO A LA PASIÓN Y LA REFORMA RELIGIOSA

Con independencia del momento en que algunas celebraciones ubiquen el origen de las procesiones de penitencia –recordemos la reivindicación que se realiza de los sermones de san Vicente Ferrer–, la institucionalización de la meditación procesional de la Pasión de Cristo debe ser retrotraída al final de la baja edad media. En todo ello será muy importante una espiritualidad de rigores que asumieron, como coordinada de reforma, las órdenes religiosas que, en muchos casos, impulsaron en sus conventos el nacimiento de cofradías penitenciales, compuestas eso sí, por laicos, por los que no eran clérigos, ni estaban sometidos a la cotidianidad de una Regla monástica o conventual, ni siquiera dentro de una orden tercera. Eso sí, disponían de su propia Regla como cofradía. Estas órdenes religiosas –sobre todo franciscanos y dominicos– difundieron la devoción a las reliquias vinculadas con la Pasión de Cristo. Contó, principalmente, con gran importancia la veneración a los fragmentos de la cruz de Jesús, aunque éstos fuesen de pequeño o ínfimo tamaño¹. Según la tradición procedían de otro mayor que había llegado de Tierra Santa, a veces, a través de un importante personaje. Las prácticas rigoristas no solo se practicaron en los claustros y se popularizaron entre la población. Después el Concilio, en su sesión XXV, indicó con respecto a las reliquias –aunque refiriéndose más a los “santos cuerpos de los santos mártires y de otros que viven con Cristo”– que a través de ellas, “concede Dios muchos beneficios a los hombres; de suerte que deben ser absolutamente condenados, como antiquísimamente los condenó, y ahora también los

1 Varios Autores, *El Árbol de la Cruz. Las cofradías de la Vera Cruz. Historia, iconografía, antropología y patrimonio*. Zamora, Museo Etnográfico de Castilla y León, 2009.

condena la Iglesia, los que afirman que no se deben honrar, ni venerar las reliquias de los santos”².

Habitualmente, las cofradías más antiguas se encontraban dedicadas a la Vera Cruz, la “Verdadera Cruz”, y asumieron una carga emotiva en su meditación de la Pasión. Recordemos como las mencionadas reformas religiosas habían mostrado coordinadas antiintelectuales. Las gentes que fueron asumiendo estos principios, lo adoptaron desde esa “santa simpleza” referida a su cotidianidad. Gustaban de mortificaciones y de ayunos, especialmente en los tiempos espirituales fuertes y el más adecuado y especial para todo ello era el de la Pasión, con el tiempo previo de la Cuaresma. Al mismo tiempo, la espiritualidad franciscana supo acercar a Jesús Crucificado a los hombres. San Francisco de Asís había asumido en su propio cuerpo las llagas de la crucifixión, en sus manos, en sus pies y en su costado³. Todo ello era motivo de aproximación progresiva a las imágenes como didáctica espiritual, imágenes que habrían de conducir en ese proceso de meditación. Este acercamiento franciscano a la Crucifixión se plasmaba en esos “Cristos” donde estaba bien patente el inmenso dolor padecido en el patíbulo. Se había ido abandonando la serenidad de las centurias anteriores, y alimentados por las revelaciones de autores como santa Brígida, se habían puesto bajo la sombra de la muerte de Cristo –antes de la composición de lugar jesuítica–, haciéndoles partícipes de la misma, a través de los sufrimientos y los tormentos. Era el compadecerse de Cristo, más bien, “el padecer con”. Todo ello se tradujo en tipos iconográficos como el llamado “Santo Cristo de Burgos” o esos “Crucificados sufrientes” que bien parecen reflejar lo que había significado el acecho de la crisis del siglo XIV y de la peste que se había cernido sobre los europeos.

Mencionaba antes al santo fray Vicente Ferrer⁴, protagonista de todo un “periplo predicador” a principios del siglo XV. No caminaba de ciudad en ciudad en solitario sino acompañado por una comitiva que ponía en práctica sus invitaciones a la penitencia, flagelantes que se multiplicaron décadas después⁵.

2 *El Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento, traducido al idioma castellano por don Ignacio López de Ayala*. Madrid, Imprenta que fue de García, 1819, 353-358; Fermín Labarga (ed.), “Para la reforma del clero y pueblo cristiano...” *El Concilio de Trento y la renovación católica en el mundo hispánico*. Madrid, Sílex Ediciones, 2020.

3 José Antonio Guerra (ed.), *San Francisco de Asís. Escritos, Biografías, Documentos de la época*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2003.

4 Pedro M. Cátedra, *Sermón, sociedad y literatura en la Edad Media: San Vicente Ferrer en Castilla (1411-1412): estudio bibliográfico, literario y edición de textos inéditos*. Junta de Castilla y León, Consejería de Cultura, 1994; Alfonso Esponera Cerdán, *El oficio de predicar. Los postulados teológicos de los sermones de San Vicente Ferrer*. Salamanca, editorial San Esteban, 2007.

5 Manuel Arias Martínez, José Ignacio Hernández Redondo y Antonio Sánchez del Barrio,

Sus palabras eran realmente impactantes y capaces de perdurar en el tiempo, haciendo surgir unos ritos de expresión, que posibilitaron el cambio en las mentalidades religiosas. No lo podemos reducir a aquellos momentos. Los sermones, a partir de entonces, van a destacar por los efectos que iban a provocar en las personas que los escuchaban y no estuvieron ajenos a las manifestaciones colectivas de meditación de la Pasión. La palabra impactante llamaba a un cambio de vida y de costumbres porque el “Juicio” se encontraba cerca. Materialmente, la meditación se tradujo en recorridos disciplinares y penitenciales que, a través del obispo dominico fray Lope de Barrientos, Antonio Sánchez del Barrio ha denominado “previacrucis”⁶. Sería contemporáneo al concebido por otro dominico, el zamorano fray Álvaro de Córdoba, en su “Scala Coeli” cordobesa. A lo citado habría que sumar los primeros actos extralitúrgicos que se establecieron en la celebración medieval de la Pasión. No se pueden olvidar las representaciones dramáticas y teatrales, las representaciones “a lo vivo” de los momentos culminantes de esta narración, sobre todo del Descendimiento de la cruz y la colocación del cuerpo muerto en su sepulcro, mientras se sucedía el sermón — de nuevo el sermón— desde el púlpito. Con el tiempo, esto se ha denominado el “Desenclavo”, lo que desarrolló sus propios instrumentos, recursos e iconografías⁷.

II. UNA MODERNA COFRADÍA PENITENCIAL DE DISCIPLINA

Así pues, esta paraliturgia empezó a salir definitivamente a la calle, aunque tardó en contar con una dimensión popular. José Ángel Casquero ha documentado la primera celebración de la Semana Santa en Zamora a través de un documento de 1279⁸ por el cual se autorizaba al Cabildo y a la clerecía a que pudiesen salir a la puerta del castillo de aquella ciudad para realizar la representación de la entrada de Jesús en Jerusalén, en la Dominica de los Ramos. Para la devoción a través de las reliquias, sobre todo para la mencionada de la Cruz, habrá

Semana Santa en Medina del Campo. Historia y obras artísticas. Valladolid, Junta de Semana Santa de Medina del Campo, 1996, 11-13.

6 Para Medina del Campo la obra más importante es la mencionada de Manuel Arias Martínez, José Ignacio Hernández Redondo y Antonio Sánchez del barrio. Para el análisis del patrimonio artístico del mismo, el tomo del Catálogo Monumental de la Provincia de Valladolid, editado por la Diputación Provincial y debido a estos mismos tres autores.

7 Fermín Labarga, “Devoción a la pasión, predicación y cofradías: la función del Descendimiento en La Rioja”. *Religiosidad popular en España*, coord. por Francisco Javier Campos, vol. 1, 1997, 673-692.

8 José Ángel Casquero Fernández, “La Semana Santa en la Edad Moderna (siglos XVI, XVII y XVIII)”. *La Semana Santa en Zamora*, Zamora, 1992.

que esperar a un primer modelo de cofradía de disciplina. En Valladolid, por ejemplo, se documenta antes de 1498 pues en aquel año los cofrades vallisoletanos de la Vera Cruz se dirigían al Regimiento para contar con su ayuda en la edificación de un humilladero a la entrada de Valladolid, en lo que hoy conocemos como Campo Grande⁹. En Zamora se tituló con idénticos fines devocionales y asistenciales según apuntó Miguel Ángel Jaramillo¹⁰. La Vera Cruz de Salamanca se remontaba al 3 de mayo de 1506, en la festividad de la Invención de la Cruz¹¹. En esta misma línea se encontraba la de Medina de Rioseco, con el impulso de los almirantes de Castilla, los Enríquez –señores de la villa y futuros titulares de su ducado– junto al convento de San Francisco¹². Fue el tiempo de Fadrique Enríquez de Velasco y su esposa, la condesa de Módica. Un noble con un ámbito espiritual de gran interés. Como “una cofradía penitencial urbana de primera modernidad” definen los historiadores Virginia Asensio y Ramón Pérez de Castro a esta penitencial riosecana. A pesar de la ausencia de libros de cabillos o acuerdos, el cronista franciscano Francisco Calderón, en su relación casi hagiográfica sobre los claustros de la Provincia de la Inmaculada Concepción, al tratar de este convento de San Francisco bajo la protección del almirante, daba cuenta de las cofradías que en este claustro había: “también está la de la Santísima Cruz, la más antigua de esta ciudad, y tiene su capilla muy capaz, antigua y adornada”. Los almirantes de Castilla aparecían como los primeros hermanos en la nómina de cofrades.

Las ciudades, con una población más dinámica, empezaron a ver el nacimiento de otras cofradías penitenciales –otros modelos penitenciales como indica Fermín Labarga– en distintas advocaciones y motivos devocionales como ocurrió con las de las Angustias o de los Dolores de la Virgen con posibilidad a unirse a la de María Soledad o Santo Entierro, Sagrada Pasión o Jesús Nazareno. La primera de los Dolores se podía vincular a los frailes dominicos –otros mendicantes bien presentes en los núcleos de población a través de sus conventos–. Por la de Valladolid conocemos que estas cofradías, no la de una ciudad en

9 Esteban García Chico, *La Cofradía Penitencial de la Santa Vera Cruz*. Valladolid, 1962; Javier Burrieza Sánchez, *Cinco siglos de cofradías y procesiones. Historia de la Semana Santa de Valladolid*. Valladolid, Ayuntamiento, 2004; Javier Burrieza Sánchez, *Historia de las cofradías de Semana Santa de Valladolid*. Valladolid, Junta Semana Santa, 2017, 167 y ss.

10 Miguel Ángel Jaramillo Guerreira y José Andrés Casquero Fernández, *La cofradía de la Santa Vera Cruz de Zamora. Historia y patrimonio artístico*. Zamora, 2009.

11 Raúl Velasco Morgado (coord.), *Lignum Crucis. V centenario Cofradía de la Vera Cruz de Salamanca*. Salamanca, 2006; Fermín Labarga, *Las cofradías de la Vera Cruz en la Rioja: historia y espiritualidad*. Logroño, Diócesis de Calahorra y La Calzada-Logroño, 2000.

12 Virginia Asensio y Ramón Pérez de Castro “Los conjuntos procesionales de Medina de Rioseco” José Luis Alonso Ponga (coord.), *La Semana Santa en la Tierra de Campos vallisoletana*. Valladolid, Diputación Provincial, 2003, 164 y ss.

particular sino las de esta advocación, habían recibido ya en 1536 documentos pontificios con los correspondientes privilegios espirituales, en este caso otorgados por Paulo III, a través de los cuales eran invitadas a realizar manifestación pública de la penitencia a través de las procesiones en el día del Viernes Santo, con sus disciplinas y también con su cera, tras haberse arrepentido y confesado los hermanos de sus pecados¹³. Cofrades de las Angustias que dirigían su mirada hacia “el dolor que sufrió la Virgen María al contemplar a su sacrosanto Hijo crucificado”. La de Medina del Campo remonta sus primeros datos a 1567, aunque los orígenes en sí son confusos. Como sucede en otras ocasiones, aquella fecha responde a la primera acción documentada de los cofrades. La Hermandad se crea incorporando a sus advocaciones marianas –las habituales de las Angustias y Soledad– la propia del patrono de Medina –del “señor san Antolín”– al que también se dedicaba su Iglesia Colegial. Las primeras ordenanzas de la cofradía fueron examinadas por los jesuitas, hombres de la palabra predicada y confesada, protegidos por hombres de negocios, que eran los que les habían llevado a esa villa de las ferias. Las reuniones iniciales de los cofrades se celebraron en la ermita de Nuestra Señora de San Julián y desde muy pronto, en 1569, se relacionaron con la Iglesia Colegial en construcción y con ambiciones casi catedralicias de su cabildo. En la misma, terminaron teniendo una capilla propia, rematada en el siglo XVIII. Sin embargo, en esta fecha fundacional se había firmado un acta de concordia –este tipo de documento era muy importante en los orígenes de las penitenciales– entre ambas partes –cofrades y cabildo colegial– por la cual se establecía la cesión del terreno que se debía hacer a los cofrades. En el ámbito de los privilegios espirituales se asociaron a la romana Archicofradía de la Piedad de los Encarcelados –de la utilidad de la asociación o incorporación de cofradías penitenciales a otra Prima Primaria hablaremos a continuación– para contar con las mismas indulgencias a ellos concedidas por los papas. Disponía, como veremos, de su imagen en los años sesenta del siglo XVI, con creciente devoción entre los medinenses.

La institucionalización en la fundación de las cofradías se consolidó en la ritualización y organización de las mismas a través de la elaboración, aprobación y promulgación de reglas o estatutos que las regulaban, con la existencia de los correspondientes oficiales¹⁴. En estos textos plasmaban su obligación de salir en solemne procesión, vistiendo túnicas e insignias propias, disciplinándose públicamente algunos de sus hermanos –los que serían conocidos como

13 José Millaruelo Aparicio y Enrique Orduña, *Cofradías y Sociedad Urbana. La Ilustre Cofradía Penitencial de Nuestra Señora de las Angustias de Valladolid (1563-2002)*. Buenos Aires-Madrid, 2003.

14 Millaruelo y Orduña, *Cofradías y Sociedad Urbana*, 534-548.

cofrades o hermanos de sangre—, mientras que otros portaban hachas de luz —hermanos de luz—. Y junto a ellos, en torno a la disciplina y la luz, las primeras imágenes, todavía no teatralizadas en escenas. Los fragmentos que conservamos de la Regla de la cofradía de la Sagrada Pasión de Cristo para Valladolid, desde octubre de 1531, resultan muy significativos. Nacida en un ámbito parroquial, pronto se asoció a los frailes trinitarios calzados. Los historiadores que hablaban a posteriori de su fundación, retrotraían la fecha inicial a finales del siglo XV. Antigüedad, y esto era muy importante, en la resolución de conflictos planteados. Sin embargo, nos inclinamos más a la aprobación de la regla por el abad de Valladolid, Alonso Enríquez y en ese tiempo de 1531 cuando indican que “lo consultaron con cura y benefiziado y sacristán de la yglesia del señor Santiago [...] començaron, criaron, hicieron la dicha cofradía y hermandad de la Pasión de nuestro señor Jhesucristo”. Muy importante que destaquemos los motivos: “tenemos la vocación de la santíssima passion y penitencia de nuestro señor Jhesucristo y con entera devoción, nos, los dichos cofrades el viernes sancto de la Cruz nos juntemos todos a las dos oras después de la media noche en el Monasterio de la Sanctíssima Trinidad para hacer la dicha cofradía de disciplina, e ende salgamos todos juntos en la processión, que le sea sacada en prenda por media arroba de cera y se diszipline el tal cofrade o cofrades que aquel día no se disziplinaron el día de la passion y maxime xpe o el domingo adelante quando por el cavildo fuese acordado”. Manuel Canesi, en su historia de Valladolid del siglo XVIII, vinculaba el nacimiento de esta cofradía con los deseos de “personas inclinadas a ejercer actos caritativos en beneficios de sus prójimos y reparar sus aflicciones”¹⁵.

No todo se reducía a estas procesiones como meditación de un misterio de la fe, en este caso de la Pasión sino a la atención asistencial en la enfermedad y en la muerte. Por eso, estos cofrades debían ser portadores de los beneficios espirituales que les habían concedido. Una labor asistencial que era realizada en pequeños hospitales, con independencia de las otras cofradías asistenciales de su ámbito poblacional. La cofradía de la Pasión que nos ha ocupado, se dedicaba al acompañamiento y al entierro de los ajusticiados, una de las labores más comunes entre las cofradías penitenciales. Se concretó en el entierro de los muertos que aparecían en los caminos, los ahogados en los ríos, pero sobre todo, la asistencia en sus últimas horas, en su noche postrera, a los que iban a ser ajusticiados. A este objetivo fueron respondiendo distintas infraestructuras en capillas y sepulturas que se repartieron en diversos lugares de la ciudad¹⁶. Fray Matías de

15 Manuel Canesi, *Historia de Valladolid*. Valladolid, Grupo Pinciano, 1996, t. II, 27.

16 Lourdes Amigo Vázquez, “Del patíbulo al cielo. La labor asistencial de la cofradía de la

Sobremonte, como cronista que fue del convento de San Francisco de Valladolid, hacía memoria de cómo nació este oficio asistencial en la cofradía. Indicaba que los huesos de los ajusticiados puestos en los caminos no se solían enterrar, provocando situaciones muy desagradables como que fuesen comidos por los perros. Se decidió pedir licencia para recogerlos a los alcaldes del crimen. Ya para entonces se había producido la agregación de los cofrades de la Pasión a la “Compañía de San Juan Bautista degollado, llamada de la Misericordia de la nación florentina”, que había sido fundada en Roma a petición de un clérigo de la diócesis de Palencia, Alonso de León. Con ella, compartían advocación y dedicación. Esta solicitud y concesión permitió que los cofrades de la Pasión recibiesen las indulgencias, gracias, facultades y exenciones que, a la mencionada “compañía” romana, les habían concedido los distintos pontífices, “salvo el poder librar el día de la degollación de San Juan [29 de agosto], un reo condenado a muerte y otras tres gracias en orden a pedir limosna, seguir pleitos en la Corte romana y usar de altar portátil”¹⁷. Estos privilegios espirituales habrían de ser aplicados a las personas que eran asistidos, aunque fuesen los marginados y condenados de aquella sociedad. Los cofrades ubicaron su celebración “de gloria” en la mencionada de la Degollación del Bautista, cada 29 de agosto. En el entierro de los muertos había que distinguir entre los que eran ejecutados, ahorcados, con el garrote y los que eran descuartizados. Estos últimos restos eran depositados en la ermita o humilladero que tenía la cofradía al otro lado del Puente Mayor y eran trasladados al convento de San Francisco en el Domingo de Lázaro, con la participación en la entrada de la ciudad de las cofradías penitenciales. También la cofradía de la Vera Cruz de Ávila, fundada en 1540, se encargaba del acompañamiento de los presos que se encontraban en capilla aunque disponía, en este caso, del privilegio de poner en libertad a uno de los que no estaban condenados a la pena capital.

En 1552, la Vera Cruz de Medina de Rioseco consiguió la pertinente licencia para abrir un hospital de pobres convalecientes. Será a partir de 1592 cuando se empezó a construir su capilla con el complejo hospitalario que hoy llamaríamos asistencial, en las proximidades de la iglesia parroquial de Santiago de los Caballeros a la que no se encontraban vinculados estos cofrades. Su patio de comedias no era un espacio de ocio sino más bien una infraestructura para convertir el teatro en fuente de ingresos con los cuales mantener el trabajo de atención a aquellos pobres y convalecientes que habían salido de los hospitales de

Pasión en el Valladolid de Antiguo Régimen” *La Iglesia española y las instituciones de caridad*, coordinado por Francisco Javier Campos, 2006, 511-542. Javier Burrieza Sánchez, *Historia de las cofradías*, 93 y ss.

17 Manuel Canesi, *Historia de Valladolid*. Valladolid, Grupo Pinciano, 1996, 29.

la entonces villa, después de haber sufrido una calentura. No era Medina de Rioseco el único sitio donde el teatro denunciado por los predicadores actuaba de apoyo en los trabajos propios de la caridad. Sucedió en Valladolid con la cofradía de San José de los niños expósitos y el corral de comedias, sin que tuviera esta última un carácter penitencial, según detalló en un artículo pionero de las mentalidades el maestro Teófanés Egido en 1973¹⁸. En esta misma línea se encontraba la palentina de la Quinta Angustia y San Francisco. La antigua cofradía de San Francisco de Palencia, fundada en el siglo XV, es ejemplo de integración de numerosos elementos que pueden configurar la vida de una hermandad¹⁹. Incorporó el elemento penitencial cuando se unió con la de la Quinta Angustia en 1579, así como la misión asistencial cuando hizo lo propio con la de la “Caridad de los Pobres Presos de la Cárcel”. Disponía también de un corral de comedias. Esta cofradía palentina de San Francisco era la que representaba la función del Descendimiento o “Desenclavo”. Toda esta complicada herencia la ha recogido, en el siglo XX, la Real Archicofradía del Santo Sepulcro. En Salamanca la primera imprenta de la ciudad se estableció en 1497 con los Hermanos de la Penitencia de Cristo²⁰. Las cofradías penitenciales nacidas en el siglo XVI no fueron ajenas al dinamismo urbanizador de la centuria.

III. LOS TEMPLOS PROPIOS DE LAS COFRADÍAS

Muchas cofradías nacieron en conventos o vinculadas a órdenes religiosas como hemos detallado. La institucionalización y consolidación de estas cofradías supuso la desvinculación de estas parroquias y conventos, no sin situaciones traumáticas traducidas, de nuevo, en pleitos como ocurrió avanzado el siglo XVII, por ejemplo, con la de Jesús Nazareno de Valladolid con respecto a los frailes agustinos²¹. Era lo necesario si las cofradías deseaban construir sus propios espacios de culto, de reuniones para los cabildos, así como las estancias propias para guardar la infraestructura procesional. A veces, podían reducirse a capillas adosadas a los primitivos conventos o parroquias —y, por tanto no hubo

18 Teófanés Egido López, “La cofradía de San José y los niños expósitos de Valladolid (1540-1757)” *Estudios Josefinos* 53 (1973).

19 Enrique Gómez y Rafael A. Martínez, *Semana Santa en Palencia. Historia, Arte y Tradiciones*. Palencia, ediciones Cálamo, 1999.

20 Francisco Javier Blázquez, *Semana Santa salmantina. Historia y Guía Ilustrada*. Salamanca, Amarú, 1992.

21 Un caso paradigmático es el de la cofradía de Jesús Nazareno de Valladolid, cfr. Filemón Arribas Arranz, *La Cofradía Penitencial de N.P. Jesús Nazareno de Valladolid*. Valladolid, Maxtor, 2003; Burrieza, *Historia de las cofradías*, 56-73.

controversia en la “independencia”-. Pero también hubo proyectos convertidos en realidades muy destacadas, como sucedió con las iglesias penitenciales, sin que faltase la aparición de fundadores o protectores que condicionaron para bien la culminación de estos templos. Así sucedió en Valladolid con la cofradía de la Quinta Angustia y Soledad —la que hoy conocemos de las Angustias— y el hombre de negocios que fue Martín Sánchez de Aranzamendi en el tránsito hacia el siglo XVII²². Estas construcciones penitenciales reunían sus propias características con puertas lo suficientemente amplias para la circulación de los pasos procesionales, los tableros o andas; los espacios para la celebración de los cabildos que se habrían de plasmar en libros hoy custodiados en los archivos históricos de las mismas, además de los balcones en sus fachadas o edificios contiguos desde los cuales las autoridades contemplaban las celebraciones en la calle. Los recintos conventuales no se plegaban a todas estas exigencias cotidianas, a estas necesidades en el día a día de las cofradías penitenciales.

IV. EL ESPACIO DE LA CALLE: LAS PROCESIONES

Las cofradías fueron centrando su liturgia en la calle en unos momentos determinados de la Semana Santa, especialmente en lo que hoy conocemos como “Triduo Santo”. El Cabildo General de 1561 de la cofradía vallisoletana de la Pasión tomaba disposiciones con respecto a la procesión “que suele ir al monasterio de la Santísima Trinidad de la quinta Angustia de Nuestra Señora [que se refería a la Virgen de la Pasión, que era una Piedad] que ningún alcalde ni mayordomo que es o fuere de aquí adelante, no mueva la dicha cofradía ni lleve cera para la dicha procesión sin licencia y acuerdo del dicho cabildo”. Esta se celebraba en la tarde del Jueves Santo, con menor preferencia que la propia de la Vera Cruz, por lo tanto más temprana en hora.

Las de la Vera Cruz solían celebrar sus funciones procesionales en el anochecer del Jueves Santo o de la Cena. Las de Jesús Nazareno se situaron en el amanecer del Viernes Santo como sucede con la palentina, la murciana o la vallisoletana. Desde 1611 se organizó a esta misma hora la del Dulce Nombre de Jesús Nazareno de León²³. En Zamora y desde 1651, en las primeras horas del Viernes Santo pero sin interferir con la anterior de la Vera Cruz, empezó a celebrarse la procesión y función de la cofradía de Jesús Nazareno, vulgo la

22 Millaruelo y Orduña, *Cofradías y Sociedad Urbana*, 67-80.

23 Máximo Cayón Waldaliso, *Semana Santa. Cofradía del Dulce Nombre de Jesús Nazareno*. León, 1982. Fermín Labarga, “La procesión penitencial en La Rioja y su perspectiva histórica” *Religión y cultura*, coordinado por Salvador Rodríguez Becerra, vol. 1, 1999, 539-550.

Congregación²⁴. En ella se alumbraban los “pasos” –y nunca nunca mejor dicho– de “Jesús camino del Calvario”. Los cofrades de la misma cargaban con las cruces sobre sus hombros. Dispuso de un notable apoyo popular y, por ello, pudo aumentar su patrimonio. Las de las Angustias y Soledad se reservaban para la tarde-noche del Viernes Santo como sucede en Medina de Rioseco o en las mencionadas de Valladolid²⁵.

Las complicaciones se presentaban cuando todas querían pasar por las mismas calles, las mejores en su planteamiento y conservación dentro de la ciudad, y en idénticos horarios. El desarrollo laboral de la Semana Santa era bien distinta y los jornaleros que fueron portando los pasos procesionales habían trabajado a lo largo de toda la jornada por lo que las procesiones, a pesar de la insistencia de las autoridades civiles, judiciales y eclesiásticas, buscaron la noche para su desarrollo. Todos estos conflictos se tradujeron en pleitos que, en ciudades como la del Pisuerga, con su tribunal de la Real Audiencia y Chancillería, eran dirimidos por sus oidores, lo que supuso la implicación de esta institución en la definición de la planta procesional de las celebraciones de Pasión. Las cofradías participaban del carácter pleiteante de la sociedad de su tiempo y, más todavía, en la ciudad del Pisuerga. La noche fue otro elemento de controversia, no solamente entre cofradías sino con las autoridades “civiles” y eclesiásticas. El abad vallisoletano Alonso de Mendoza –antes de la creación de la diócesis de Valladolid– establecía en abril de 1588 que las procesiones de disciplina debían dejarse de realizar “en este santo tiempo de noche, de que nuestro Señor es deservido y la república descandaliçada”. El abad exigía adaptación de las cofradías y sus procesiones “en virtud de la santa obediencia y so pena de excomunión mayor”. Pero el salir de día y volver de día era una circunstancia difícil de conseguir. No fueron los únicos conflictos de prelación.

Las cofradías de las Angustias se fueron especializando en el sermón de la Soledad. Cuando se había escenificado el Descendimiento, una vez concluida la plática, se ponía en marcha la procesión del Entierro, pudiendo existir crucificados articulados que se convertían en Cristos Yacentes dentro del sepulcro. En Zamora, en 1593, nació la procesión del Santo Entierro²⁶ con una cofradía que presentaba orígenes gremiales y que exigió, hasta 1626, examen de oficio para

24 José Andrés Casquero Fernández, *Historia de la Cofradía de Jesús Nazareno vulgo “Congregación”*. Zamora, Diputación, 2001.

25 Fermín Labarga, “Camino del Calvario: rito, ceremonia y devoción. Cofradías de Jesús Nazareno y figuras bíblicas” *Actas del V Congreso Nacional de Cofradías bajo la advocación de Jesús Nazareno*. Puente Genil, 2014, Diputación Córdoba, 2016.

26 Florián Ferrero Ferrero, *La Real Cofradía del Santo Entierro de Zamora, 1593-2012*. Zamora, 2013.

poder entrar en ella. Junto a su sermón estaba la mencionada procesión que se convirtió con los años en la oficial de la ciudad. En León, la de Nuestra Señora de las Angustias y Soledad se fundó en 1572, en el convento de Santo Domingo el Real.

Junto al momento de las procesiones, debemos hablar también del modo en cómo se presentaban los cofrades. No resulta fácil la configuración de los hábitos. Como destaca Fermín Labarga, los capirotos no se encuentran vinculados al tribunal del Santo Oficio sino más bien al luto. En la ciudad de León, la apariencia de los cofrades con sus hábitos oscuros permitió su denominación popular de “papones”, hermanos vestidos de negro en medio de las horas nocturnas. Después esta forma de llamar a los cofrades en León, se extendió más allá de las cofradías más antiguas, al resto de las de la Semana Santa que responde a un tiempo no postridentino sino de posguerra pero en el siglo XX, en el cual se produce el segundo gran momento de establecimiento de cofradías en la historia de la Semana Santa. El cofrade debía participar en su procesión y, según detallaban las bulas paulinas –de Paulo III, en 1536 y 1543– para las cofradías de las Angustias, se concedían los privilegios en ellas contenidas a las personas que realizasen actos de penitencia y caridad. Se otorgaba la absolución de los pecados. No eran documentos destinados a cofradías de una ciudad concreta pero provocaron alguna confusión en los años de su datación.

No eran las penitenciales, las únicas procesiones de estas cofradías, pues se empezaron a celebrar las de gloria, no porque se identificasen con las propias de Resurrección –que no solían existir como tales, al menos en Valladolid aunque sí encontramos imágenes de Resucitados en Salamanca o Medina de Rioseco–. La “gloria” para las de la Vera Cruz era la fiesta propia de la Invención de la Cruz, cada 3 de mayo, cuando se conmemoraba el hallazgo del patíbulo de Cristo en el siglo IV por parte de santa Helena, la madre del emperador Constantino. Y junto a ella la de la Exaltación de la Cruz, cada 14 de septiembre, en lo que era conocido como la “fiesta del Cristo”.

V. LAS PRIMERAS IMÁGENES PROCESIONALES

Procesiones en las cuales era necesario el desarrollo de las imágenes. Comenzaban con esos clérigos que portaban una cruz que podía ser de madera. Sin romper con la austeridad, existió en estas hermandades un deseo por enriquecer el repertorio iconográfico de la Pasión. Por eso, en unas nuevas cruces aparecía el rostro de Cristo, con la inserción de los brazos y las otras “Arma Christi”. Asimismo, era posible que, además, se portasen estandartes, bordados o

pintados con distintas escenas de la Pasión. En Portugal, este modo se hizo muy popular, tal y como confirmó el viajero portugués Tomé Pinheiro da Veiga en su *Fastiginia*²⁷, en la Corte de Felipe III: se admiraba de los pasos de papelón y sobre todo, tela encolada que eran alumbrados y portados en sus procesiones, al tiempo de nacer Felipe IV en 1605.

En la sesión XXV del Concilio de Trento se hablaba en general de las imágenes sagradas pero no se especificaba sobre las propias para estas cofradías de penitencia. Tampoco era una práctica generalizada para el conjunto de la Europa católica:

“declara que se deben tener y conservar, principalmente, en los templos, las imágenes de Cristo, de la Virgen madre de Dios, y de otros santos, y que se les debe dar el correspondiente honor y veneración; no porque se crea que hay en ellas divinidad, ó virtud alguna por la que merezcan el culto ó que se les deba pedir alguna cosa, ó que se haya de poner la confianza en las imágenes, como hacían en otros tiempos los gentiles, que colocaban su esperanza en los ídolos; sino porque el honor que se dá a las imágenes, se refiere á los originales les representados en ellas; de suerte que adoremos á Cristo por medio de las imágenes que besamos y en cuya presencia nos descubrimos y arrodillamos [...] Enseñen con esmero los Obispos que por medio de las historias de nuestra redención, expresadas en pinturas y otras copias, se instruye y confirma el pueblo recordándoles los artículos de la fe, y recapacitándoles continuamente en ellos: además que se saca mucho fruto de todas las sagradas imágenes, no solo porque recuerdan al pueblo los beneficios y dones que Cristo les ha concedido, sino también porque se expone a los ojos de los fieles los saludables exemplos de los santos y los milagros que Dios ha obrado por ellos [...] Finalmente pongan los Obispos tanto cuidado y diligencia en este punto, que nada se vea desordenado, o puesto fuera de su lugar, y tumultuariamente, nada profano y nada deshonesto, pues tan propia de la casa de Dios la santidad. Y para que se cumplan con mayor exactitud estas determinaciones, establece el santo Concilio que á nadie sea lícito poner, ni procurar se ponga ninguna imagen desusada y nueva en lugar ninguno, ni iglesia, aunque se de qualquier modo exento, a no tener la aprobación del Obispo”²⁸.

También es anterior a estas disposiciones, en los años treinta del XVI, la incorporación de las imágenes de María a estas procesiones. Fue cuando nacieron las principales cofradías, muchas de ellas dedicadas a las Angustias, Quinta Angustia, Soledad y Dolores de María. En esta devoción mariana encontramos un elemento de distinción entre el mundo católico y los otros ámbitos que parten

27 Tomé Pinheiro da Veiga, *Fastiginia. Vida cotidiana en la Corte de Valladolid*. Valladolid, Ámbito, Ayuntamiento, 1989, 44-45.

28 *El Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento*. Madrid, 1819, 355-356.

de la Reforma luterana desde 1517. La propia de los Dolores de la Virgen se manifestó desde la Plena Edad Media, propagada por los servitas u Orden de los Siervos de la Virgen. A ellos se había referido Santa Brígida en sus Revelaciones. El Sínodo de Colonia de 1423 había sumado a las fiestas de la Virgen la propia de “las Angustias y los Dolores”. En ese mismo siglo XV, en Holanda se creaba una cofradía en honor a los Siete Dolores de María. Habrá que esperar al pontificado de Clemente X para la concesión –21 de abril de 1671– de la celebración en la Monarquía de España de la fiesta de los Dolores de la Virgen en la Pasión de su Hijo, a través de una misa y oficios propios. En realidad, se establecieron dos fechas para su celebración. Una de ellas el viernes de la primera semana de Pasión, conocido popularmente como Viernes de Dolores –establecido por el papa Benedicto XIII el 22 de agosto de 1725–, mientras que la segunda se situaba en la octava de la Natividad de la Virgen, el 15 de septiembre, en disposición mucho más reciente. Inicialmente, se detallaban cinco dolores aunque a finales del XIV se encontraba fijado en siete. Estos instantes se repartían desde el propio Nacimiento hasta la muerte de Jesús con las siete espadas en el corazón de María. En referencia a estos Dolores de la Virgen, el tema más representado y temprano en las procesiones fue el de la Piedad, en el cual se plasma a la Madre de Dios en el momento de recibir a su hijo, después de ser descendido de la cruz. El supremo dolor de esta Virgen será sostener el cuerpo muerto de Jesús. Así se puede entender, en el propio siglo XVI con las Vírgenes de las Angustias de Medina del Campo o de Tordesillas. La primera en la villa donde murió la Reina Católica después de haber vivido en Arévalo y haber conquistado Granada. En las tres localidades es la imagen principal y patronal: exportación de devociones con la Madre y el Hijo muerto en sus brazos²⁹. La medinense era de Juan Picardo, que desarrolló buena parte de su trabajo en esta villa de las ferias. Será en pleno barroco del XVIII cuando esta imagen del XVI se ubicó en su propia capilla en el ámbito de la Colegiata con su aparato festivo habitual³⁰. La Virgen de las Angustias de Tordesillas se debe, en 1589, a Adrián Álvarez, singular ejemplo del “romanismo”. De aquellos momentos era la Regla de la cofradía (1583), que tenía a su cargo un hospital dedicados a los niños enfermos de tiña³¹.

29 Javier Burrieza Sánchez, “Virgen de las Angustias” *Credo, Exposición Las Edades del Hombre, Arévalo 2013*. Ed. Las Edades del Hombre, 2013, 246.

30 José Antonio Vélez Caballero, *Solemne colocación de la Augusta Emperatriz de los cielos, María Sma. de las Angustias, en el magnífico trono de su capilla, fabricada á expensas de la devoción de la Colegial*. Salamanca, 1749.

31 Jesús María Parrado del Olmo, “Piedad” Varios Autores, *Las Edades del Hombre. Remembranza. Las Edades del Hombre*. Zamora, 2001.

En esos primeros momentos de la imaginería procesional de Pasión, no menos importante será el Cristo Crucificado. Algunos no salían de sus humilladeros como el que conocemos de las “Cinco Llagas” de la Pasión de Valladolid³², de Manuel Álvarez, allí donde se reunían los restos de los ajusticiados hasta el Domingo de Lázaro. La cofradía de la Vera Cruz de León, documentada desde el Jueves Santo de 1521 con procesión de penitentes y flagelantes, portaba una cruz austera o un crucificado llevado por un clérigo, acompañado por los correspondientes hermanos de luz y de sangre³³. El Cristo de la Vera Cruz o “de las Batallas” de Tordesillas, en tamaño natural y madera policromada, cuenta con cofradía con Reglas aprobadas en 1583. Frente a su ermita, se vinculó con la parroquia de San Pedro de la localidad del Duero. Sin embargo, el paso titular era una cruz tallada, dorada y estofada, con un relicario en el que se encontraba el “Lignum Crucis”. En las celebraciones propias de la Semana Santa se trasladaba este Cristo de la Vera Cruz o de las Batallas hasta la parroquia desde el humilladero³⁴. Los cofrades de la Pasión —una de las tres penitenciales de Medina de Rioseco para la mañana del Viernes Santo— y desde la parroquia de Santa Cruz a principios del XVII, encargaron la realización de un Crucificado que se percibió como milagroso y recurrente para paliar sequías y plagas. Las últimas investigaciones de Pérez de Castro y Asensio la han vinculado a Mateo Enríquez, que trabajó a la sombra de su tío, también escultor, Pedro de Bolduque. Contemplamos un poco habitual Cristo vivo, que está dirigiendo su oración al Padre, preguntándole del porqué de su abandono. Cristo en agonía.

En las procesiones actuales encontramos imágenes del siglo XVI, lo que no quiere decir que saliesen en aquella centuria. En Zamora, un ejemplo es el “Cristo de las Injurias”. Se habla de la autoría de Arnao Palla hacia 1550, un escultor establecido en Toro. Ha sido la exclaustación y desamortización del convento de San Jerónimo de la capital zamorana, el que proporcionó su papel en la Semana Santa de hace un siglo a esta imagen, con la celebración del juramento del Silencio³⁵. La imagen muy remota del Cristo de los Gascones de

32 Jesús María Parrado del Olmo, “Esculturas del siglo XVI de la Cofradía Penitencial de la Pasión” *Pasión Cofrade* nº 6, segunda época, 2010, 16-21.

33 Xuasús González, *Biblioteca Básica de la Semana Santa Leonesa. Un breve recorrido por su larga historia*. Diario de León, 2009, t. I, 17.

34 Para la renovación de los pasos de esta cofradía de la Vera Cruz de Tordesillas habrá que esperar al siglo XVIII con Felipe Espinabete. Para alojar a los pasos barrocos, en sus diferentes imágenes, se construyó un retablo-armario. Actualmente el mencionado Crucificado se encuentra en una capilla aparte aunque nunca ha estado vinculado a ninguna autoría.

35 José Navarro Talagón, “La escultura procesional de la Semana Santa de Zamora anterior al siglo XIX” VV.AA., *La Semana Santa en Zamora*. León, 1992, 54; Francisco Javier de la Plaza Santiago y María José Redondo Cantera, *Las Edades del Hombre. Remembranza*. Zamora, 2001, 482; P. García Álvarez, “El Cristo de las Injurias en la Procesión del Santo Entierro. Los orígenes 1902-1925”,

Segovia, cuenta con la Real Cofradía de la Santa y Venerable Esclavitud y del Santo Entierro de los Gascones desde 1647, al producirse su incorporación a las procesiones. Estamos hablando de un Cristo con los brazos articulados, yacente en el interior de una urna, vinculado a la estética medieval. Para la formación de los pasos procesionales habrá que esperar al siglo XVII.

Dos apuntes últimos, al menos para Castilla. En primer lugar, las imágenes de bastidor utilizadas para la Soledad de la Virgen. En madera se encuentra tallado el rostro, las manos y los pies. Contaba con un tronco en forma de bloque, recubierto con un traje de tela natural y los correspondientes mantos. Los brazos se articulaban adoptando diferentes posturas, uniéndose el tronco a un bastidor y forma una base que se sitúa sobre las andas procesionales. Estas llamadas “imágenes de bastidor” se fueron multiplicando en las centurias siguientes. Como culminación llegaba la plasmación para la cofradía de la Quinta Angustia de Valladolid del supremo dolor de María en soledad por la imagen en madera de Soria realizada por Juan de Juni hacia 1570. Es la que conocida como Virgen de las Angustias o de los Cuchillos como aparecía en el libro de cabildos de la cofradía que comenzaba en 1618. Alberto Recchiuto Genovese la describe como la representación patética de la Madre de Dios desplomada al pie de la Cruz. Es figura de tamaño mayor que el natural, concebida en términos monumentales, a la manera italiana³⁶. La realización tendrá mucho éxito y será constantemente imitada a lo largo del barroco.

VI. EL NACIMIENTO DE LOS PASOS PROCESIONALES

En la Semana Santa postridentina nacen los pasos procesionales. Procede la palabra del latín “passus”, escena de la Pasión de Cristo. Sin embargo, el propio Gregorio Fernández –del que hablaremos seguidamente– realizó pasos con otra temática, fuera de la Pasión, como sucedió con el de “San Martín y el pobre” o el de la “Sagrada Familia”, que salía de la parroquia vallisoletana de San Lorenzo anualmente el día de San José, alumbrado por esta cofradía asistencial para con los niños expósitos. La función de los pasos no era únicamente didáctica –como se ha subrayado tantas veces– sino sobre todo vivencial. Ya exponía

Cuadernos del Santo Entierro 2, Zamora, 2002; José Ángel Rivera de las Heras, *El Cristo de las Injurias, una imagen en busca de autor*; Idem, “Crucificado (Cristo de las Injurias)”, en *Tiempo de Pasión, Semana Santa de Zamora y su Provincia*, 29-32.

³⁶ Alberto Recchiuto Genovese, “La Virgen de las Angustias de Juan de Juni. Estudio para su conservación y restauración” en *Informes y trabajos del Instituto de Conservación y restauración de obras de arte*, núm 12, 5-22.

san Juan de la Cruz en la “Subida al Monte Carmelo” lo que era importante en la realización de las imágenes, “más al propio y vivo estén sacadas... poniendo los ojos en esto más que en el valor y curiosidad de la hechura y su ornato”. Como ha indicado José Ignacio Hernández Redondo³⁷, la escultura procesional es un género artístico, entendiéndose sus obras como aquellas que fueron realizadas, no únicamente para recibir culto dentro de las iglesias sino, muy especialmente, en las manifestaciones públicas de expresión de fe. Para cumplir con su misión, estas esculturas tenían que ser de bulto redondo, con la posibilidad de contemplarlas desde todos los puntos de vista por los que se desplazasen. Imágenes procesionales que se interrelacionan entre ellas, conformando grupos procesionales o escenas en las que se reproduce un misterio de la Pasión y Resurrección de Cristo. Se establecían otros niveles de relación con los propios cofrades que los alumbraban y con los espectadores que los contemplaban. Todo ello exigía un estudio anatómico equilibrado, naturalista, realista y dramático. Esta misión de devoción condiciona los materiales y la técnica de su realización, debiéndose ser estos lo suficientemente resistentes a las inclemencias del tiempo, al uso y desplazamiento. Las procesiones se podían prolongar en condiciones adversas –no tenía por qué ser la lluvia– aunque ésta aparecía a veces de manera inesperada. Eran portadas a hombros por sus cofrades y, era menester aligerar su peso, siendo ahuecadas y vaciadas en su interior, medida que también era adecuada para evitar su deterioro producido por los cambios de temperatura a los que estas tallas estaban sometidas. Todo ello permitía su manejo aunque no le hacía perder monumentalidad. La culminación de su realización, exigía también una adecuada policromía, con el fin de ofrecer mayor verosimilitud, añadida por su contemplación en movimiento. Así, de este modo, el espectador entra en el interior de la escena dramática de la Pasión, asumiendo la función redentora de Cristo desde la cercanía. Un paso que, en ese deseo de verismo, está integrado en el conjunto que es la procesión.

Por los datos que contamos hasta el momento, Hernández Redondo pone algunos ejemplos dentro y fuera de España de las primeras escenas que salen de estos soportes, referidas a la “Entrada triunfal de Jesús en Jerusalén”. En Valladolid, así se cumple a mediados del siglo XVI, sobre el trabajo primero de Francisco Giralte, discípulo de Alonso Berruguete³⁸. El desgaste que tuvieron estos

37 José Ignacio Hernández Redondo, “La escultura procesional vallisoletana y su influencia en Castilla y León”, en *Arte y Semana Santa*, coordinado por Inmaculada Vidal Bernabé, Alejandro Cañero Donoso, 2016, 119-144. Fermín Labarga, “Los pasos procesionales de las cofradías riojanas de la Vera Cruz”, *Berceo*, nº 140, 2001, 77-102. Fermín Labarga, “Las imágenes procesionales de las cofradías riojanas”, *Memoria ecclesiae*, nº 17, 2000, 165-176.

38 Jesús María Parrado del Olmo, “La entrada triunfal de Jesús en Jerusalén (“La Borriquilla”)

primeros pasos impidió que se conservasen en otros sitios como en Zamora. En la cofradía de las Angustias de aquella ciudad, tenemos constancia de la existencia de pasos de misterio con figuras de bastidor en 1586. Incluso, a principios del XVII, el escultor manierista Gaspar de Acosta reprodujo en nogal el grupo del Descendido, que pertenecía a la misma hermandad. Los sucesivos contratos firmados establecían que lo que tenían que tallar los, a veces, escasamente prestigiados escultores eran las obras que ya existían anteriormente y cuya conservación ya se encontraba comprometida. En Zamora se encontraban alejados artísticamente de un foco tan pujante como era el de Valladolid aunque se inspiraron en él. Allí se entregó en 1604, y para su cofradía de la Pasión, un paso todo realizado en madera policromada. Se abandonaba la tela encolada. Era el de la “Elevación de la Cruz” de Francisco del Rincón, escultor que murió precipitadamente cuatro años después. Será entonces cuando se produce el cambio estético desde el formalismo academicista hasta esa “serenidad naturalista de la escultura barroca” de la que fue maestro el mencionado escultor³⁹. Rincón también trabajó para las cofradías de Medina del Campo y Nava del Rey con sendos nazarenos, tallados en su cuerpo entero aunque de vestir, contratado el segundo desde la cofradía de la Vera Cruz para con el ensamblador Juan de Muniátegui, aunque realizado por Rincón⁴⁰.

En Gregorio Fernández va a culminar el esplendor de lo que llamamos Escuela Castellana, creando unos modelos iconográficos y una forma de trabajar que marcará a fuego a los escultores que le sigan a lo largo de los siglos XVII y XVIII. Fernández, gallego de nacimiento y asentado en Valladolid desde 1605 y hasta su muerte en 1636, fue el maestro escultor por antonomasia en plena aplicación del Concilio, desde esta ciudad del Pisuerga como Martínez Montañés lo fue para la Escuela Andaluza desde Sevilla. En sus pasos procesionales, por calidad y tamaño, se aplica por completo la dimensión más teatral del escultor, convirtiéndose en un dramaturgo capaz de crear una escena detenida, dentro de un gran auto, en el cual tiene que estudiar todos los empujes y distribuciones espaciales.

Los deseos de realizar un nuevo paso y el compromiso del escultor se plasman en un contrato, en el que se reglamentaba cada uno de los detalles que se debían plasmar en la escena, pues el que pagaba podía exigir. Casi siempre las cofradías manifestaban mucha prisa, pues deseaban procesionar en la próxima Semana Santa, el paso que habían encargado y pedían a los escultores primero

El Árbol de la Vida, Las Edades del Hombre. Segovia, 2003, 55-57.

39 Así lo define Jesús Urrea para el Cristo de las Batallas de la parroquia de Santa María la Magdalena de Valladolid.

40 El campo de actuación de los ensambladores eran los retablos, los relicarios o los órganos.

y a los pintores después, trabajo sin descanso para poder culminarlo. Otra cosa, como veremos, era la prisa de las cofradías a la hora de pagar. En el contrato que la Vera Cruz firmó con Fernández en 1623 para la ejecución del paso del Descendimiento se pedía que, al entregar las siete tallas que lo componían, éstas hubiesen sido situadas sobre una plataforma, con la cruz y las escaleras, perfectamente montadas, siguiendo lo dispuesto en un modelo de cera. La virtud de la escena procesional se encontraba en presentarla en plena acción, en este caso con un cuerpo de Cristo ya desenclavado, y solamente sujeto por Nicodemo y José de Arimatea, que permanecían encaramados. Los pasos eran portados a hombros, en las llamadas mesas o tabernáculos. Las andas y tableros donde eran armados se presentaban en Castilla muy sencillas, careciendo de ornamentos o relieves. También se describían los que no eran en su totalidad en madera policromada como de gran tamaño, tanto “como casas ordinarias”, según lo ratificaba Pinheiro da Veiga en su “Fastiginia”⁴¹. En los contratos se ponía mucho énfasis en la necesidad del mencionado vaciado de las “figuras”, “todo lo posible por que el paso pese menos”, además de detallar el origen y calidad de la madera. El Plan otorgado para las Procesiones en la fecha tardía de 1806 para la ciudad del Pisuerga situó en un intervalo de treinta a cincuenta personas los portadores de los grandes conjuntos. Esta puesta en escena se manifestaba en el propio movimiento de los pasos procesionales. Resultaban de gran interés las Instrucciones de Montaje, porque a través de ellas se volvía año tras año a concebir una escena que había sido diseñada por el escultor como dramaturgo. Éstos conocían la ubicación de los tornillos para la “fortificación de las dhas figuras y seguridad para que con los va y viene tengan ningún detrimento”.

El mérito del paso no se encontraba en reproducirlo, siguiendo textualmente unas palabras, sino en haber concebido su escena desde la nada. Poco importaba que en cada una de las tallas, hubiese una intervención personal del maestro, en un trabajo que desde la estructura gremial se encontraba perfectamente repartido. La escena estaba necesitada de contrastes y éstos se podían conseguir a través de los gestos y rostros de cada uno de los personajes. Necesidad de reclamar la atención del espectador a través de lo grotesco de aquellas caricaturas en madera que eran los sayones, los soldados, y en los que no estaban ausentes los propios colores llamativos de los vestidos. La sensación de naturalismo se manifestaba en su propia musculatura, en el gesto furioso del que con la soga marca el discurrir del nazareno en el caso de un Camino del Calvario. Violencia y crueldad en contraposición de la mirada tierna de los personajes sagrados.

41 Tomé Pinheiro da Veiga, *Fastiginia*, 44-45.

VII. CONCLUSIÓN: LA BASE DE LA ESPIRITUALIDAD DE LOS PASOS PROCESIONALES

Los pasos procesionales responden al tiempo en que fueron creadas estas escenas, a un Siglo de Oro de la espiritualidad española, donde florece la literatura de las meditaciones y la ascética católica tridentina y postridentina. Era el tiempo en que los sermones eran auténticos medios de comunicación, al mismo tiempo que instrumentos de confesionalización y recristianización dentro de una sociedad sacralizada. En ese panorama, Trento había aportado mayoría de edad a todo el proceso de reforma católica que se venía efectuando desde tiempo atrás. Los escultores trabajaron con las cofradías que, en la calle, configuraron una liturgia que iba a ser mejor comprendida por el pueblo que la oficial que ocurría en las iglesias, conducidos por estas agrupaciones de laicos en una sociedad clericalizada. Los maestros escultores bebían de una base intelectual en la configuración de lo que habrían de ser los pasos, profundamente implicada con los autores de la reforma católica española, con los Ejercicios Espirituales de Ignacio de Loyola, con la “Guía de Pecadores” o la “Vita Christi” de fray Luis de Granada –con el libro dedicado a “De la Pasión de Nuestro Señor”–, con las “Meditaciones de los Misterios de Nuestra Sancta Fe” de Luis de La Puente –la cuarta y quinta parte se encontraban dedicados a los misterios de la Pasión y Resurrección– o la obra del también jesuita, más tardío, Luis de La Palma. De esta manera, en ese camino de la plasmación de la Pasión, se leía el libro, se escuchaba el sermón, se meditaba y contemplaba con imágenes. En las páginas de estos autores, unas veces limitadas al ámbito conventual, otras entregadas a la publicación y, por tanto, a la difusión, los escultores encontraron el guión para plasmar en madera, y en otros materiales, todas estas experiencias espirituales. Meditación que conducía también a la compasión, a la imitación y a compartir los dolores del que sufrió para la salvación de todos. Compasión que, en la palabra predicada, tenía que traducirse forzosamente en el movimiento a lágrimas de quienes le escuchaban activamente, aplicándose después a la vida de todos. Palabra, imagen, vivencia, permanecían unidas, no solo en los pasos, sin necesidad de buscar indispensablemente la belleza, sino sobre todo en el comportamiento de los cofrades, bajo las coordenadas de la penitencia y la caridad, en el horizonte de mudar vida y costumbres.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Amigo Vázquez, Lourdes. 2006. "Del patíbulo al cielo. La labor asistencial de la cofradía de la Pasión en el Valladolid de Antiguo Régimen" *La Iglesia española y las instituciones de caridad*, coordinado por Francisco Javier Campos: 511-542.
- Arias Martínez, Manuel. Hernández Redondo, José Ignacio. Sánchez del Barrio, Antonio. 1996. *Semana Santa en Medina del Campo. Historia y obras artísticas*. Valladolid, Junta de Semana Santa de Medina del Campo, 1996.
- Arribas Arranz, Filemón. 2003. *La Cofradía Penitencial de N.P. Jesús Nazareno de Valladolid*. Valladolid, Maxtor.
- Asensio, Virginia. Pérez de Castro, Ramón. 2003. "Los conjuntos procesionales de Medina de Rioseco" José Luis Alonso Ponga (coord.), *La Semana Santa en la Tierra de Campos vallisoletana*. Valladolid, Diputación Provincial: 164 y ss.
- Blázquez, Francisco Javier. 1992. *Semana Santa salmantina. Historia y Guía Ilustrada*. Salamanca, Amarú.
- Burrieza Sánchez, Javier. 2004. *Cinco siglos de cofradías y procesiones. Historia de la Semana Santa de Valladolid*. Valladolid, Ayuntamiento.
- Burrieza Sánchez, Javier. 2013. "Virgen de las Angustias" *Credo, Exposición Las Edades del Hombre, Arévalo 2013*. Editorial Las Edades del Hombre: 246-247.
- Burrieza Sánchez, Javier. 2017. *Historia de las cofradías de Semana Santa de Valladolid*. Valladolid, Junta Semana Santa.
- Canesi, Manuel. 1996. *Historia de Valladolid*. Valladolid, Grupo Pinciano t. II.
- Cátedra, Pedro M. 1994. *Sermón, sociedad y literatura en la Edad Media: San Vicente Ferrer en Castilla (1411-1412): estudio bibliográfico, literario y edición de textos inéditos*. Junta de Castilla y León, Consejería de Cultura.
- Casquero Fernández, José Andrés. 1992. "La Semana Santa en la Edad Moderna (siglos XVI, XVII y XVIII)". *La Semana Santa en Zamora*, Zamora, Edilesa.
- Casquero Fernández, José Andrés. 2001. *Historia de la Cofradía de Jesús Nazareno vulgo "Congregación"*. Zamora, Diputación.
- Cayón Waldaliso, Máximo. 1982. *Semana Santa. Cofradía del Dulce Nombre de Jesús Nazareno*. León.
- Egido López, Teófanos. 2019. "La cofradía de San José y los niños expósitos de Valladolid (1540-1757)" *La mirada de Teófanos Egido*, Valladolid, Ayuntamiento: 79-138.
- El Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento, traducido al idioma castellano por don Ignacio López de Ayala*. Madrid, Imprenta que fue de García, 1819.
- Esonera Cerdán, Alfonso. 2007. *El oficio de predicar. Los postulados teológicos de los sermones de San Vicente Ferrer*. Salamanca, editorial San Esteban.
- Ferrero Ferrero, Florián. 2013. *La Real Cofradía del Santo Entierro de Zamora, 1593-2012*. Zamora.

- García Álvarez, Pedro. 2002. "El Cristo de las Injurias en la Procesión del Santo Entierro. Los orígenes 1902-1925", *Cuadernos del Santo Entierro* 2, Zamora.
- García Chico, Esteban. 1962. *La Cofradía Penitencial de la Santa Vera Cruz*. Valladolid.
- Gómez, Enrique. Martínez, Rafael A. 1999. *Semana Santa en Palencia. Historia, Arte y Tradiciones*. Palencia, ediciones Cálamo, 1999.
- González, Xuasús, 2009. *Biblioteca Básica de la Semana Santa Leonesa. Un breve recorrido por su larga historia*. Diario de León, t. I.
- Guerra, José Antonio. 2003. *San Francisco de Asís. Escritos, Biografías, Documentos de la época*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.
- Hernández Redondo, José Ignacio. 2016. "La escultura procesional vallisoletana y su influencia en Castilla y León", en *Arte y Semana Santa*, coordinado por Inmaculada Vidal Bernabé, Alejandro Cañestro Donoso: 119-144.
- Jaramillo Guerreira, Miguel Ángel. Casquero Fernández, José Andrés. 2009. *La cofradía de la Santa Vera Cruz de Zamora. Historia y patrimonio artístico*. Zamora.
- Labarga García, Fermín. 1997. "Devoción a la pasión, predicación y cofradías: la función del Descendimiento en La Rioja". *Religiosidad popular en España*, coord. por Francisco Javier Campos, vol. 1: 673-692.
- Labarga García, Fermín. 1999. "La procesión penitencial en La Rioja y su perspectiva histórica" *Religión y cultura*, coordinado por Salvador Rodríguez Becerra, vol. 1, 1999: 539-550.
- Labarga García, Fermín. 2000. *Las cofradías de la Vera Cruz en la Rioja: historia y espiritualidad*. Logroño, Diócesis de Calahorra y La Calzada-Logroño.
- Labarga García, Fermín. 2000. "Las imágenes procesionales de las cofradías riojanas", *Memoria ecclesiae*, nº 17: 165-176.
- Labarga García, Fermín. 2001. "Los pasos procesionales de las cofradías riojanas de la Vera Cruz", *Berceo*, nº 140: 77-102.
- Labarga García, Fermín. 2016. "Camino del Calvario: rito, ceremonia y devoción. Cofradías de Jesús Nazareno y figuras bíblicas" *Actas del V Congreso Nacional de Cofradías bajo la advocación de Jesús Nazareno*. Puente Genil, Diputación Córdoba.
- Labarga García, Fermín (ed.). 2020. "Para la reforma del clero y pueblo cristiano..." *El Concilio de Trento y la renovación católica en el mundo hispánico*. Madrid, Sílex Ediciones.
- Millaruelo Aparicio, José. Orduña, Enrique. 2003. *Cofradías y Sociedad Urbana. La Ilustre Cofradía Penitencial de Nuestra Señora de las Angustias de Valladolid (1563-2002)*. Buenos Aires-Madrid.
- Navarro Talagón, José. 1992. "La escultura procesional de la Semana Santa de Zamora anterior al siglo XIX". En VV.AA., *La Semana Santa en Zamora*. León.
- Parrado del Olmo, Jesús María. 2001. "Piedad". En Varios Autores, *Las Edades del Hombre. Remembranza. Las Edades del Hombre*. Zamora.

- Parrado del Olmo, Jesús María. 2003. “La entrada triunfal de Jesús en Jerusalén (“La Borriquilla”)” *El Árbol de la Vida, Las Edades del Hombre*. Segovia: 55-57.
- Parrado del Olmo, Jesús María. 2010. “Esculturas del siglo XVI de la Cofradía Penitencial de la Pasión” *Pasión Cofrade* nº 6, segunda época: 16-21.
- Pinheiro da Veiga, Tomé. 1989. *Fastiginia. Vida cotidiana en la Corte de Valladolid*. Valladolid, Ámbito, Ayuntamiento.
- Plaza Santiago, Francisco Javier de la. Redondo Cantera, María José. *Las Edades del Hombre. RemembranZa*. Zamora, 2001: 482.
- Recchiuto Genoveses, Alberto. 1972. “La Virgen de las Angustias de Juan de Juni. Estudio para su conservación y restauración” en *Informes y trabajos del Instituto de Conservación y restauración de obras de arte*, núm 12: 5-22.
- Rivera de las Heras, José Ángel. 2002. *El Cristo de las Injurias, una imagen en busca de autor. Cuadernos del Santo Entierro*. Zamora: 3-33.
- Varios Autores. 2009. *El Árbol de la Cruz. Las cofradías de la Vera Cruz. Historia, iconografía, antropología y patrimonio*. Zamora, Museo Etnográfico de Castilla y León.
- Velasco Morgado, Raúl (coord.). 2006. *Lignum Crucis. V centenario Cofradía de la Vera Cruz de Salamanca*. Salamanca.
- Vélez Caballero, José Antonio. 2017. *Solemne colocación de la Augusta Emperatriz de los cielos, María Sma. de las Angustias, en el magnífico trono de su capilla, fabricada á expensas de la devoción de la Colegial*. Salamanca, 1749; Antonio Sánchez del Barrio (ed.), Fundación Museo de las Ferias Medina del Campo.

Javier Burrieza Sánchez
 Facultad Filosofía y Letras
 Universidad de Valladolid
 Plaza del Campus s/n
 47011 Valladolid (España)
<https://orcid.org/0000-0002-4311-5831>



Doi: <https://doi.org/10.17398/2340-4256.18.895>

EL RITUAL PROCESIONAL DE LA PASIÓN TRASPLANTADO A LA AMÉRICA ESPAÑOLA (SS. XVI-XVII)

THE TRANSPLANTATION OF THE PROCESSIONAL RITUALS OF THE PASSION TO SPANISH AMERICA (16TH AND 17TH CENTURIES)

FERMÍN LABARGA
Universidad de Navarra

Recibido: 13/11/2022

Aceptado: 21/06/2023

RESUMEN

En este artículo, que es tan solo un avance de un estudio de gran elaboración documental, se aportan datos comparativos para mostrar que el fenómeno de la implantación de cofradías penitenciales fue paralelo en la Península y en los territorios americanos. De igual modo, se analiza sucintamente el desarrollo de los rituales procesionales en la América española durante los siglos XVI y XVII hasta alcanzar un esplendor equiparable al de las principales poblaciones de la metrópoli, como resaltan los cronistas de Indias, y confirma la documentación conservada.

Palabras clave: Cofradías penitenciales, Vera Cruz, Soledad y santo Entierro, Nazarenos, Procesiones, Semana Santa, España, América hispana.

ABSTRACT

This article is just a preview of a great documentary work, in which comparative data is offered to show that the phenomenon of the implementation of penitential brotherhoods was parallel in Spain and its American viceroyalties. Also analyzes the development of the processional rituals of Holy Week in Latin America during the 16th and 17th centuries. In the main American towns, the processions reached a splendor similar to those of the metropolis, as revealed by both the chroniclers of the Indies and the documentation consulted.

Keywords: Penitential brotherhoods, Holy True Cross, Virgin of Solitude and the Holy Burial, Nazarenes, Penitential procession, Holy Week, Spain, Latin America.

Todavía hoy en numerosos lugares de Hispanoamérica durante la Semana Santa se celebran rituales y procesiones en torno a la Pasión cuyo origen se remonta al siglo XVI, es decir, al estrato más antiguo de la presencia española. El presente estudio tiene por objeto comprobar si la implantación de cofradías penitenciales siguió en los territorios americanos el mismo cauce que en la Península, dependiendo normalmente de las órdenes religiosas, y si se reprodujeron igualmente los tres tipos más comunes: Vera Cruz, Santo Entierro y Soledad, y Jesús Nazareno, con su correspondiente tipología procesional. También se intentará establecer una cronología que permita dilucidar si se trata de un fenómeno simultáneo o, bien por el contrario, posterior y, en ese caso, en qué medida¹.

1 Debido a la limitación de este estudio, no es posible incorporar un aparato bibliográfico exhaustivo. Por lo que se refiere a la bibliografía sobre cofradías penitenciales españolas, cabe señalar que es ingente, abundando las monografías, pero escaseando los estudios comparados y sintéticos. Me parece que un texto que no ha perdido actualidad y sigue siendo válido por las líneas de trabajo que plantea es el de José María Miura Andrade, Isabel Montes Romero-Camacho, José Sánchez Herrero, *Los cuatro tipos diferentes de Cofradías de Semana Santa, desde su fundación hasta la crisis de finales del siglo XVIII en la Andalucía bética y Castilla*, en *Actas del Primer Congreso Nacional de Cofradías de Semana Santa* (Zamora 1988), 259-304. Resulta muy clarificador, igualmente, Javier Burrieza Sánchez, *Historia de las cofradías de Semana Santa de Valladolid* (Valladolid, Junta Semana Santa, 2017) 167 y ss. Por lo que se refiere a la publicación de fuentes, hay también valiosas aportaciones como *CXLIX reglas de hermandades y cofradías andaluzas: siglos XIV, XV y XVI*, ed. por José Sánchez Herrero y Silvia María Pérez (Huelva: Universidad de Huelva, 2002) y *CXXII reglas de hermandades y cofradías andaluzas: siglos XVI y XVII*, ed. por Silvia María Pérez y Juan Carlos Arboleda Goldaracena (Huelva: Universidad de Huelva, 2017). Respecto a la bibliografía americana es, sin duda menor, pero han aparecido ya trabajos muy

I. LAS COFRADÍAS

El origen de las cofradías penitenciales en España no debe remontarse más allá de las primeras décadas del siglo XVI o los últimos años de la centuria anterior, en el caso de las más antiguas². De forma general puede afirmarse que la primera cofradía que se estableció fue la denominada de la Santa Vera Cruz, a la que se sumaron posteriormente otras bajo distintos títulos y advocaciones, como las de la Pasión, del Santo Entierro, de la Virgen de la Soledad, de la Piedad, de la Quinta Angustia o de las Angustias, de los Dolores o de Jesús Nazareno, cada una de ellas con sus correspondientes peculiaridades. Aquellas en las que participaban disciplinantes se denominaron *cofradías de sangre*.

En general, donde solo había una cofradía, ésta era la de la Vera Cruz y solía asumir la organización de todas las procesiones de la Semana Santa. En los lugares de más población se erigían otras, en parroquias o ermitas, pero sobre todo en conventos. Lo mismo sucedió en América, como refiere Juan de Torquemada en su *Monarchia Indiana*: “Las cofradías que tienen del Santísimo Sacramento y de nuestra Señora, que en todas partes son comunes, mas en pueblos grandes también tienen las del Nombre de Jesús, de la Vera Cruz, de la Soledad en la Semana Santa y del despedimiento de la Virgen y Nazarenos”³.

Cabe suponer que la fundación de las cofradías penitenciales se realizó por dos razones simultáneas: por una parte, el deseo de los oriundos peninsulares residentes en América de reproducir los rituales procesionales de la Semana Santa que tenían lugar en sus lugares de origen; así, por ejemplo, en 1571 un grupo de vecinos residentes en Lima pero naturales de Sevilla piden licencia para realizar una estación de penitencia por las calles durante la Semana Santa con la imagen de la Virgen de la Soledad⁴.

relevantes por su calidad. Simplemente, por su valiosa aportación habría que destacar Francisco Javier Campos y Fernández de Sevilla, *Catálogo de cofradías del Archivo del Arzobispado de Lima* (San Lorenzo del Escorial: Real Centro Universitario Escorial-María Cristina, 2014).

2 Movidas por un afán de prestigio basado en la antigüedad, de marcado cariz localista, las cofradías penitenciales han pretendido remontarse hasta fechas inverosímiles, aprovechando con frecuencia testimonios documentales de cofradías devocionales con el título de la Cruz e, incluso, referencias aún más amplias relativas a reliquias del *Lignum Crucis*. Ante la ausencia de las reglas fundacionales, conviene ser muy cautos en este aspecto y no atender más que a los documentos auténticos que certifiquen la existencia de una cofradía que tiene su procesión penitencial en los días de Semana Santa y, en el caso de las cofradías de la Vera Cruz y otras similares, con el ejercicio de la disciplina. Sin duda han de revisarse trabajos tenidos hasta el momento como fuentes seguras a la hora de datar las cofradías.

3 Juan de Torquemada, *Tercera parte de los veinte y un libros rituales y monarchia Indiana* (Madrid: en la imprenta de Nicolás Rodríguez Franco, 1723) 112.

4 *Soledad Universal. Exposición conmemorativa del XXX aniversario fundacional de la Confederación*

La segunda razón sería el interés de los religiosos, y del clero en general, en ayudarse para la labor catequética y evangelizadora de las prácticas procesionales que tanto impacto ejercieron en los nativos de aquellos territorios y que, según refieren los cronistas, tanto les agradaron. Según Ricard, “complemento natural y necesario de los divinos oficios eran las procesiones. También en este punto se hallaron muy de acuerdo las tradiciones y gustos de los misioneros con los deseos de los indios”⁵. En efecto, la solemnidad y el recogimiento de las procesiones en los anocheceres de Jueves y Viernes Santo debieron impresionar muchísimo a los nuevos cristianos de las Indias y, de un modo muy particular, el ejercicio de la disciplina pública.

No parece aventurado señalar que las primeras cofradías penitenciales se fundaron por españoles y para españoles; los casos de la Vera Cruz y de la Soledad de Lima son evidentes. Lo mismo puede señalarse para el Nazareno de la Merced de Guatemala, según refieren los documentos. Primaría en este caso el deseo de reproducir el ritual conocido y vivido en las tierras de origen. Luego, siguiendo el mismo esquema de organización y celebración, surgieron las cofradías de indios, negros y mulatos, impulsados por el deseo de emulación y por la misma fascinación suscitada por la impactante puesta en escena. Algunas surgieron muy tempranamente, como la Vera Cruz de Xochimilco o la Chocontá, que ya existía en 1593, formadas exclusivamente por indios⁶. De las 16 cofradías de dicha advocación fundadas en los conventos franciscanos de la provincia de México hasta fines del siglo XVII, 7 eran exclusivamente de españoles y 5 de indios⁷. Algunas de estas alcanzaron un gran prestigio y poderío dotándose con un esplendor semejante a las conformadas por españoles. Como asegura Hernández Soubervielle, “muchas de las cofradías de la Santa Veracruz de castas se vincularon en su momento a hospitales con la finalidad de asegurar el entierro y socorro de sus cofrades, si bien las hubo que, aunque de indígenas, fueron asimismo ricas y poderosas, como la que encontramos en Pátzcuaro en el siglo XVII”⁸ o, ya en el virreinato del Perú, la de Piura que, integrada por

Nacional de Hermandades y Cofradías de la Soledad, ed. por Ramón Cañizares Japón (Sevilla: Diputación Provincial, 2019) 80.

5 Robert Ricard, *La conquista espiritual de México* (México: Ius – Polis, 1947) 335.

6 Guadalupe Romero Sánchez, “Devociones de naturales en Nueva Granada durante los siglos XVI y XVII. El caso de Chocontá y la Cofradía de la Veracruz”, en *Cofradías en el Perú y otros ámbitos del mundo hispánico (siglos XVI-XIX)*, ed. por David Fernández Villanova, Diego Levano Medina y Kelly Montoya Estrada (Lima: Conferencia Episcopal Peruana, 2017) 389-403.

7 Miguel Luis López-Guadalupe, “Cofradías en Granada y América. Aproximación a su papel y relaciones”, en *El reino de Granada y el Nuevo Mundo: V Congreso Internacional de Historia de América. Mayo de 1992* (Granada: Diputación Provincial, 1994), I, 667.

8 José Armando Hernández Soubervielle, *El madero y la piedra: Historia, arte y devenir de la cofradía de la Santa Veracruz y sus iglesias en el San Luis Potosí virreinal* (San Luis Potosí: El Colegio de San Luis,

indios pardos, pretendió se le reconociera el derecho de precedencia sobre la de la Limpia y Pura Concepción de españoles⁹.

Por lo que se refiere a la cronología, frente a lo que cabría pensar, es posible hablar de una total simultaneidad ya que se advierten los mismos fenómenos de desarrollo a ambos lados del Atlántico y con una intensidad semejante. En el caso concreto de las cofradías de la Vera Cruz, en un primer momento, antes de 1550, nacen en las capitales virreinales y en las principales ciudades; en un segundo periodo, durante la segunda mitad del siglo XVI, se consolidan y se implantan en los núcleos urbanos; en un tercer momento, que abarcaría la primera mitad del siglo XVII, se difunden ya de modo generalizado; y en una cuarta fase, después de 1650, su implantación alcanza hasta los núcleos más periféricos y alejados. Para el caso de las cofradías del Santo Entierro y la Soledad, así como para las del Nazareno, hay que retrasar el proceso medio siglo. Con todo, hay que tener en cuenta que, en numerosas ocasiones, las cofradías funcionaron sin reglas o constituciones durante algunos años y que, con toda seguridad, cabría suponer una ligera mayor antigüedad, si bien no sea posible acreditarla documentalmente¹⁰.

1. LA COFRADÍA DE LA VERA CRUZ¹¹

La cofradía de la Santa Vera Cruz es, casi sin excepción, la más antigua y alcanzó una difusión enorme, puesto que se erigió en la mayoría de las poblaciones del reino de Castilla, incluso en aquellas de reducido vecindario. En la corona de Aragón, con características similares, se estableció la cofradía de la Sangre de Cristo.

2015).

9 Carlos Hugo Sánchez Raygada, “Derecho y sociedad corporativa virreinal. Una aproximación a los litigios de las cofradías piuranas durante el siglo XVIII”, en *Cofradías en el Perú y otros ámbitos del mundo hispánico (siglos XVI-XIX)*, 268-269.

10 Héctor Martínez Domínguez, “Las cofradías en la Nueva España”, *Anuario* 1 (1977) 63 indica el caso de la cofradía de la Vera Cruz de los naturales de Xochimilco cuyo mayordomo aseguró al visitador del obispado que “que no tiene constitución por donde gobernarse y que no se ha tenido cuidado de asentar las limosnas que se recogen ni los bienes que se adquieren”.

11 Sobre las cofradías de la Vera Cruz puede verse el libro de actas de los cinco congresos internacionales de cofradías de la Vera Cruz celebrados hasta hora, destacando el primero de ellos, con ponencias de gran interés: *Las Cofradías de la Santa Vera Cruz*, ed. por José Sánchez Herrero (Sevilla: Centro de Estudios e Investigación de la Religiosidad Andaluza, 1995). Una monografía exhaustiva sobre una región, con abundante documentación: Fermín Labarga, *Las cofradías de la Vera Cruz en La Rioja* (Logroño: Diócesis de Calahorra y La Calzada – Logroño 2000).

En 1536 el papa Paulo III concedió diferentes gracias y privilegios a la cofradía de la Vera Cruz de Toledo mediante un *vivae vocis oráculo*, despejando al mismo tiempo cualquier duda sobre la licitud del ejercicio de la disciplina que sus hermanos practicaban durante la procesión de la tarde-noche del Jueves Santo¹². Por ello había dos clases de hermanos, los de luz, que alumbraban, y los de sangre, que se flagelaban hasta derramar sangre. Su hábito era de color blanco.

Entre las cofradías más antiguas de la Vera Cruz de las que hay constancia en la Península pueden señalarse las de Valladolid (h. 1498), Málaga (1505), Salamanca (1506) y Zamora (1508), a las que cabría añadir la de Sevilla, activa por estas mismas fechas. Como caso verdaderamente único puede mencionarse la cofradía de San Vicente de la Sonsierra (La Rioja), erigida en 1551, que ha conservado hasta la actualidad el ritual de la disciplina pública. En América la primacía se reserva para la cofradía erigida en México, que ya existía en 1527 y cuyas reglas son del año 1533. Dentro del virreinato de la Nueva España le sigue en antigüedad la de Santiago de Guatemala (1533). En el del Perú, la primera registrada, por ahora, es la de Santafé de Bogotá (1538), seguida por la de Lima, erigida por Francisco Pizarro en 1540, aunque sus primeras reglas son del año 1570. El jesuita Alonso de Ovalle refiere lo que, a su juicio, constituye el origen del prestigio de esta cofradía:

“Sabido es que Hernán Cortez con su expedición abordó la primera tierra firme de América el Jueves Santo 21 de abril de 1519 y que desembarcó al día siguiente, Viernes Santo, por cuya razón puso el nombre de Vera Cruz a la ciudad que allí fundó. De aquí tuvo origen para conmemorar la introducción del cristianismo en el continente americano, la devota procesión que se hacía en la media noche del Jueves al Viernes Santo. En ella la insignia principal consistía en un Crucifijo que no se cargaba en andas como en todas las procesiones sino que era llevado en brazos, Crucifijo que se tenía en gran veneración y era titulado de la Vera Cruz”¹³.

12 Juan Meseguer Fernández, “Las cofradías de la Vera Cruz. Documentos y notas para su historia, *Archivo Iberoamericano* 109-110 (1968): 199-213. El texto, tanto en latín como en castellano, en Labarga, *Las cofradías de la Vera Cruz en La Rioja*, 693-697.

13 Alonso de Ovalle, *Histórica relación del Reyno de Chile y de las Misiones y Ministerios que exercita la Compañía de Jesús* (Roma, 1646) 518-519.



Ilustración 1. Reglas de la cofradía de la Vera Cruz de Sevilla, copia de 1637, iluminada por Juan de Herrera. Biblioteca de la Universidad de Sevilla, manuscrito A 331/224.

A partir de la tabla 1¹⁴, puede comprobarse que el ritmo fundacional de estas cofradías es simultáneo en la Península y en los virreinos americanos. Como norma general en ambos casos, surge primero en las grandes ciudades y luego se extiende por los alrededores, siguiendo el itinerario habitual del centro a las periferias. Siempre exhibe su condición de más antigua o principal entre las otras¹⁵.

14 Las tablas que se insertan en este artículo son de elaboración propia a partir de los datos que he podido extraer de numerosos documentos y la bibliografía consultada. A mi entender, constituyen una novedad por cuanto hasta ahora no conozco que se haya realizado un intento semejante de periodizar las fundaciones de las principales cofradías penitenciales. En el caso de España, indico solo algunas cofradías a modo indicativo, puesto que el cúmulo de datos es enorme. Asumo que puede haber errores y, sobre todo, que pueden ajustarse con mayor precisión las fechas indicadas. Agradeceré enormemente cualquier sugerencia y todo tipo de aportaciones en este sentido.

15 Manuel Pedro Floriano Bravo, "El legado de la Cofradía de la Santa y Vera Cruz, reflejo fidedigno

TABLA 1: DATACIÓN DE LAS COFRADÍAS DE LA VERA CRUZ

	Península	América del Norte y central	América del Sur
Antes de 1500	Sevilla Valladolid (h. 1498)		
1500-1549	Málaga (1505) Salamanca (1506) Zamora (1508) Cáceres (1521) Palencia (<1524) Toledo (<1535) Logroño (1537) Santiago de C. (1538) Córdoba (1538) Huelva (1538) Jaén (1541) Jerez de la Frontera (1542) Granada (<1545)	MÉXICO (<1527) Guatemala (1533)	Bogotá (1538/9) LIMA (1540) Asunción Paraguay(1549)
1550-1599	Bilbao (1554) Lorca (1555)	Guadalajara (1551) Zacatecas (1551) La Habana (<1570) Morelia (<1575) León de Nicaragua (1580)	La Paz (1557) Santiago de Chile (<1564) Quito (<1566) Potosí (<1580) Arequipa (<1580) Popayán (1582) Cartago (1582)

de la sociedad en la que se desarrolla”, *Cauriensia* 3 (2008) 472: “En la Villa de Cáceres a nueve días del mes de marzo de mil seiscientos noventa y nueve años estando en la capilla de Sancti Spiritu juntos y congregados para tratar y conferir las cosas tocantes y convenientes a la cofradía de la Cruz que es la principal y todas las demás que están sitas en esta Villa. Por sus antigüedades que son como siguen...”.

		<p>Panamá (1588)</p> <p>Huejotzingo (<1593)</p> <p>San Luís Potosí (<1594)</p> <p>S. José de Costa Rica (h.1594)</p>	<p>Guayaquil (<1584)</p> <p>Ayacucho (<1586)</p> <p>El Tocuyo (1587)</p> <p>Maracaibo (1589)</p> <p>Cuzco (<1591)</p> <p>Cali (<1591)</p> <p>La Plata/Sucre (<1598)</p>
1600-1649	Generalizada en todo tipo de poblaciones	<p>Trinidad (<1603)</p> <p>Puebla (<1606)</p> <p>Concepción de la Vega (<1610)</p> <p>Xochimilco (<1610)</p> <p>Querétaro (<1616)</p> <p>Mérida del Yucatán (<1639)</p> <p>S. Juan de Puerto Rico (<1645)</p> <p>Guanajuato (1646)</p>	<p>Cuenca (<1602)</p> <p>Barquisimeto (<1603)</p> <p>Cartagena de Indias (<1606)</p> <p>Buenos Aires (<1623)</p>

*Elaboración propia a partir de numerosos documentos y publicaciones.

Al estar erigida en la mayoría de las localidades, su emplazamiento es diverso, aunque el más habitual es la iglesia parroquial o una ermita. Sin embargo, es posible advertir una cierta vinculación oficial de esta cofradía con la orden franciscana. De hecho, en 1543 su general, fray Juan Calvi, extendió a todas las cofradías erigidas bajo este título carta de hermandad que permitía disfrutar a sus hermanos de todas las gracias e indulgencias otorgadas a la orden. Esta vinculación institucional se hace más patente en el ámbito urbano. Tanto la cofradía

de Sevilla como la de Valladolid, por señalar dos ejemplos insignes, radicaron en sus inicios en un convento franciscano; el gran auge que experimentaron llevó a la primera a labrarse una suntuosa capilla dentro del convento y a la segunda a abandonarlo y construir su propia iglesia penitencial. Algo similar ocurrió en el caso de la poderosa e ilustre cofradía de la Vera Cruz de Lima, que se construyó su capilla exenta anexa al templo conventual, si bien en este caso no en el franciscano sino el de Nuestra Señora del Rosario de padres dominicos, lo que constituye una novedad relevante respecto a la costumbre peninsular (aunque no absoluta ya que, por ejemplo, en Palencia la cofradía de la Vera Cruz estaba erigida en el convento dominico de San Pablo). A imagen de lo que sucedía en la capital virreinal, también en Cuzco, Caracas y otras poblaciones esta cofradía se erigió en el convento de los dominicos (mientras que en Santiago de Chile estaba fundada en el de los padres mercedarios). Con todo, en Cartagena de Indias, Quito, Potosí o Asunción del Paraguay se reprodujo la misma pauta de la Península, al igual que en la mayoría de los lugares del virreinato de Nueva España, manifestando una estrecha vinculación franciscana, que se refuerza al comprobar que algunas que habían sido establecidas en otro emplazamiento, como iglesias parroquiales (Bogotá) o ermitas (como la Vera Cruz y Sangre de Cristo de Guadalajara que tuvo su sede en una ermita, luego convertida en hospital), acabaron trasladándose más tarde a un convento de frailes menores.

Por lo que se refiere a su conformación social, salvo algunos casos excepcionales, en la Península la cofradía de la Santa Vera Cruz era una cofradía abierta, que admitía a cualquier tipo de personas, de ambos sexos, procedentes de todas las capas sociales, aunque siempre de buena fama y honrados. En América, la de Lima nació con un claro carácter elitista, al estar conformada por caballeros¹⁶. Hay constancia de que, sobre todo, en sus inicios, algunas fueron solo para españoles. Luego, se admitió también a los indios y negros, o bien en algunos lugares se erigieron cofradías étnicas como réplica de la original. Así, por ejemplo, en México se erigía la de la Exaltación de la Cruz, conformada

16 Fondo Antiguo de la Biblioteca de la Universidad de Navarra, *Recapitulacion, o Extracto general de todas las ordenanzas, y constituciones hechas para la observancia de los señores Hermanos ... de la Nobilissima Archicofradía de la Santísima Vera Cruz ... del Convento Grande de N.P. Santo Domingo de esta ciudad de Lima* (Lima: Imprenta Nueva, 1759). Sobre esta cofradía: Rafael Sánchez-Concha Barrios, “La devoción a la Cruz en el Perú y la Archicofradía de la Vera Cruz de Lima (siglos XVI-XVIII)”, en *IV Congreso Internacional de Hermandades y Cofradías de la Santa Veracruz celebrado en Zamora*, ed. por José-Andrés Casquero Fernández (Zamora: Cofradía de la Santa Vera Cruz, 2009) 759-774; José Antonio Benito Rodríguez, “La cofradía y templo de la Vera Cruz de Lima”, en *Religiosidad popular: Cofradías de penitencia*, ed. por Francisco Javier Campos y Fernández de Sevilla (San Lorenzo del Escorial: Real Centro Universitario Escorial-María Cristina, 2017) vol. 1, 349-366.

solo por negros¹⁷, mientras que en Coyoacán (donde ya existía una cofradía de la Vera Cruz conformada solo por negros), se fundaba en 1638 la cofradía de la Santa Veracruz Nueva en la que podían admitirse también mulatos y mestizos¹⁸.

Además de la actividad desplegada durante todo el año, incluida la cultural y la asistencial, el momento álgido para estas cofradías era la Semana Santa, con su procesión del Jueves Santo. El proceso de enriquecimiento de los cortejos procesionales supuso la aparición de los pasos procesionales, siguiendo una estética que se había importado de la Península, especialmente de Andalucía, con el envío de algunas imágenes de gran calidad, sobre todo del Crucificado, que sirvieron para fijar unos modelos que, luego, los artistas locales contribuyeron a reproducir y modificar conforme al gusto local¹⁹.

2. LAS COFRADÍAS DEL SANTO ENTIERRO Y DE LA SOLEDAD²⁰

Desde el punto de visto estrictamente cronológico el segundo tipo de cofradía penitencial que aparece es aquel que lleva por título del Santo Entierro o de la Soledad, o ambos a la vez. Su finalidad es rememorar el descendimiento de Cristo de la Cruz y su traslado al sepulcro, para lo cual se establece un ritual que tiene lugar el día de Viernes Santo, bien sea en dos momentos (a mediodía el descendimiento y por la tarde el santo entierro), o solo en uno, concentrando toda la celebración al atardecer. Su hábito suele ser de color negro. En algunos casos contaban también con hermanos de disciplina. La procesión del Santo Entierro fue incorporando numerosos elementos visuales, de carácter simbólico, que la hizo muy vistosa.

El cronista Dávila Padilla señala que, si bien las otras cofradías, como la de la Vera Cruz,

“son loables por ir fundadas en consideración devota (...) la cofradía del Descendimiento y Sepulcro es mero texto del S. Evangelio, y la procesión fue así realmente puesta por obra: porque el haber descendido de la Cruz al cuerpo de

17 Alicia Bazarte Martínez, *Las cofradías de españoles en la ciudad de México (1526-1869)* (México: Universidad Autónoma Metropolitana, 1989) 43.

18 Rosa Elena Rojas, “Esclavos de Obraje: Consuelo en la Devoción. La cofradía de la Santa Veracruz Nueva fundada por Mulatos, Mestizos y Negros. Coyoacán, siglo XVII”, *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*: DOI: <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.64339>

19 Emilio Gómez Piñol, “Sentimiento religioso e imágenes del Crucificado en el arte hispanoamericano del siglo XVI”, en *Signos de Evangelización. Sevilla y las hermandades en Hispanoamérica* (Sevilla: Ministerio de Educación y Cultura – Fundación El Monte, 1999) 63-94.

20 Ramón Cañizares Japón, *Las hermandades de la Soledad y Santo Entierro en el Reino de Sevilla* (Sevilla, 2014).

Christo N. S. y haberle llevado a sepultar, no es consideración voluntaria sino Evangelio expreso. Y aunque las demás procesiones se fundan en verdades del Evangelio, ninguna fue procesión en el Evangelio sino ésta, gozando de este particularísimo privilegio que singulariza su alabanza”²¹.



Ilustración 2. Reglas de la cofradía de la Soledad de San Lorenzo de Sevilla, 1569. Villanova University Library, Pensilvania.

Las cofradías más antiguas bajo la advocación de la Soledad surgen a mediados del siglo XVI; así las del monasterio de San Benito de Sevilla (1549), hoy en la iglesia de San Lorenzo, y la onubense de Ayamonte (1550). Con todo, si bien no es posible establecer, como en el caso anterior, una relación directa con una determinada orden religiosa, cabe señalar cierta vinculación con los dominicos en el caso de las cofradías de la Soledad; en efecto, en 1598 el papa Clemente VIII concedió una bula con indulgencias para las “cofradías de la

21 Agustín Dávila-Padilla, *Varia historia de la nueva España y Florida*. Segunda impresión (Valladolid: por Juan Bautista Varesio, 1634) 561.

Soledad de Nuestra Señora que se han fundado o fundaren en los conventos de predicadores que están en las Indias”²². Y de ahí que Dávila Padilla afirma taxativamente que es “hija de nuestra orden de Predicadores”²³. Y como tal radicó en los templos conventuales dominicos de México, Quito y Concepción (Chile). Sin embargo, es justo mencionar que también se estableció en conventos mercedarios en algunas importantes poblaciones como Cuzco, Potosí y Buenos Aires, mientras que en Lima radicaba en el de San Francisco, erigiendo en su compás una capilla propia en 1604 y ampliándola a partir de 1679, al igual que en Santiago de Chile²⁴.

TABLA 2: DATACIÓN DE LAS COFRADÍAS DEL SANTO ENTIERRO Y SOLEDAD

	Península	América del Norte y central	América del Sur
1500-1549	Sevilla (1549) S. Lorenzo		
1550-1599	Ayamonte (1550) Jaén (1556) Antequera (1560) Granada (1561) Jerez de la Frontera (1564) El Puerto de Santa María (1566) Madrid (1567) Soledad Córdoba (1569) Huelva (1573) Las Palmas de GC (1575) Cáceres (1582)	Guatemala (h. 1560) SE MÉXICO (1582) SE	LIMA (1559) Piedad y SE LIMA (1571) Soledad Cuzco (1578) Soledad Quito (1579) Soledad

22 Luis Luján Muñoz, *Semana Santa tradicional en Guatemala* (Guatemala: Esso Central América, 1982) 96 y 285-288 (texto íntegro).

23 Dávila-Padilla, *Varia historia de la nueva España y Florida*, 561.

24 Alex Ovalle Letelier, *Devoción, prestigio y sociabilidad. Cofradías en Santiago de Chile (1700-1770)* (Santiago: Centro de Estudios Bicentenario, 2018) 54-56.

	Sanlúcar de B. (1590) Logroño (<1594)	La Habana (1587) Sol y SE Guadalajara (1589) Soledad MÉXICO (1591) Soledad Páztcuaro (<1594) Soledad	La Paz (<1583) Soledad Bogotá (1589) Sol y SE Ica (<1592) Soledad La Serena (1596) Soledad El Tocuyo (1596) Soledad
1600-1649	Generalizada	San Juan de Puerto Rico (<1604) Sol Puebla (<1606) Soledad Xochimilco (<1610) Sol Morelia (<1619) Soledad Oaxaca (1619) Soledad Guanajuato (1646) Sol y SE	Cali (<1602) Soledad Santiago de Chile (<1603) Sol Caracas (1604) Soledad Trujillo (1604) Soledad Asunción del Paraguay (1608) SE y Sol Buenos Aires (<1623) SE Potosí (< 1633) Sol
1650-1699	Generalizada	Panamá (<1650) Sol y SE	Barquisimeto (1650) SE y Sol

*Elaboración propia a partir de numerosos documentos y publicaciones. Sol = Soledad; SE = Santo Entierro

3. COFRADÍAS DEL NAZARENO O DE LOS NAZARENOS²⁵

Normalmente, en tercer lugar, nace la cofradía de Jesús Nazareno o de los nazarenos, que organiza la procesión en la madrugada del Viernes Santo, con un elaborado ritual que, a partir de la lectura de la sentencia de condena dada por Pilatos, revive el camino de Jesús al Calvario, con el momento culminante en que se encuentra con la Virgen en la calle de la Amargura. Utilizan hábito de color morado y sus hermanos portan cruces sobre sus hombros como penitencia. Como señalaba el abad Sánchez Gordillo hacia 1635, en el hospital de las Cinco Llagas de Sevilla se estableció:

“una devotísima cofradía con el nombre de la Santa Cruz en Jerusalén, o de las Cruces, y de Jesús Nazareno, o de los Nazarenos, porque en ella no van los hermanos con otra penitencia sino con una cruz a cuestras y hombros. En el principio de la fundación de esta cofradía, además de las túnicas de lienzo morado de color que llevaban puestas los cofrades, usaban coronas de yerbas de cambrones y cabelleras, con que cubrían los rostros, y sogas a las gargantas de esparto, gruesas y ceñidas desde el cuello por todo el cuerpo y cintura”²⁶.

Las cofradías más antiguas bajo esta advocación nacen en la segunda mitad del siglo XVI y se generalizan a comienzos del siglo XVII, logrando pronto gran esplendor, especialmente en Guatemala. En Lima, como sucedía en la mayor parte de los lugares, sus cofrades se distinguían por participar en la procesión “con sus túnicas moradas y cruces en los hombros”²⁷.

TABLA 3: DATACIÓN DE LAS COFRADÍAS DEL NAZARENO

	Península	América del Norte y central	América del Sur
1550-1599	Sevilla Silencio (1564) Cartagena (1565) Córdoba (1579)	Guatemala (1582)	

25 *Actas del Congreso Internacional Cristóbal de Santa Catalina y las Cofradías de Jesús Nazareno*, ed. por Juan Aranda Doncel (Córdoba, 1991); Fermín Labarga, “Apuntes sobre la devoción a Jesús Nazareno en América Latina”, en *La advocación de Jesús Nazareno. Actas del Congreso Nacional*, ed. por Juan Aranda Doncel, (Córdoba 2007) vol. 1, 31-68.

26 Alonso Sánchez Gordillo, *Religiosas estaciones que frecuenta la religiosidad sevillana*, ed. por Jorge Bernaldes Ballesteros (Sevilla 1982) 157-158.

27 Bernabé Cobo, *Historia de la fundación de Lima*, en *Monografías históricas sobre la ciudad de Lima*, (Lima 1935) vol. 1, 311.

	Granada (h. 1579-1587) Écija (1582) Murcia (1592) Jaén (<1594) Valladolid (1596)	La Merced Santo Domingo (1592) Puebla (1595)	Bogotá (1599)
1600-1649	La Laguna (1609) León (1611) Cuenca (1615) Cáceres (1618)		LIMA (h. 1600-1610) Tunja (1601) Santiago de Chile (<1610) Cartagena Indias (<1614)
1650-1699	Zamora (1651)	Panamá (<1650) México (1673) Guatemala (<1677) Candelaria La Habana (<1684) Xalapa (1685)	El Tocuyo (<1657) Caracas (1666) Cuzco (<1671) Oropesa (1682) Córdoba Tucumán (1683) Barquisimeto (1687) Potosí

*Elaboración propia a partir de numerosos documentos y publicaciones.

No cabe duda de la influencia originaria de los rituales procesionales trasladados de la Península a la América española, pero allí se desarrollaron, en algunos casos, con formas peculiares y un esplendor similar hasta configurarse con una identidad propia.

II. LAS PROCESIONES DE SEMANA SANTA

La celebración de las procesiones de Semana Santa en la América colonial sigue, en líneas generales, el esquema peninsular, siendo las cofradías las encargadas de organizarlas. Si bien es cierto que no existe demasiada bibliografía al respecto, últimamente se ha despertado el interés por su estudio y están

apareciendo trabajos de calidad, singularmente para el caso de Lima, que cuenta con trabajos solventes²⁸, y el de Guatemala, donde la importancia de sus procesiones se acompaña de un notable interés por el estudio científico del fenómeno²⁹. Con todo, como indicaba hace años López-Guadalupe, “se constata la necesidad de estudios analíticos y comparativos en relación con las manifestaciones de la religiosidad popular en España (...) y en Indias”³⁰, lo que resulta especialmente válido para el caso que nos ocupa de las cofradías penitenciales y la celebración de la Semana Santa.

En algunos lugares, el ciclo procesional comenzaba en plena cuaresma. En Guatemala se sabe que todos los viernes de Cuaresma había procesión penitencial con imágenes y disciplinantes. Conforme se acercaba la Semana Santa, era mayor la intensidad de las celebraciones, como señala Arzans refiriéndose a la imperial villa de Potosí:

“La devoción de la Semana Santa y sus procesiones son con toda magnitud precediendo la semana de Lázaro muy tiernas funciones en todas las parroquias y demás iglesias, despedimientos de Cristo Nuestro Señor y su santísima Madre con muy devotas procesiones de indios en que se consumen muchos quintales de cera. El viernes de la semana de Lázaro, en que se da fin al setenario de los dolores de Nuestra Señora en la parroquia de Copacabana, sale aquella tarde una devotísima procesión de españoles con la milagrosa imagen de la madre de Dios de los Dolores, que la acompaña toda la Villa”³¹.

El Domingo de Ramos tenía lugar la procesión litúrgica de los ramos, a la que podía acompañar también una representación en tono festivo de la entrada de Jesús en Jerusalén. Según relatan Motolinía y Mendieta entusiasmaba a los indios³². Torquemada, refiriéndose a Cortés, señala igualmente que tras la

28 Guillermo Lohman Villena, *La Semana Santa de Lima* (Lima: Foptur – Banco de Crédito del Perú, 1996); Diego Levano, *Procesión y fiesta. La Semana Santa de Lima* (Lima: Munilibro, 2016); Jesús Porres Benavides, “Cofradías y hermandades penitenciales en la Lima colonial de los siglos XVII y XVIII”, en *Identidades y redes culturales. Actas del V Congreso Internacional de Barroco Iberoamericano* (Granada: Universidad, 2021) 987-995.

29 Desde el libro pionero de Luis Luján Muñoz ya mencionado hasta los recientes, pasando por las monografías de la colección “Días de muerte y gloria”. También cabe destacar por su loable intento de síntesis del fenómeno de la Semana Santa en México, el libro titulado *La Semana Santa en México. Con la muerte en cruz* (México: Conaculta, 2001).

30 López-Guadalupe, *Cofradías en Granada y América*, I, 675.

31 Bartolomé Arzans de Orsúa y Vela, *Historia de la villa imperial de Potosí*, ed. por Lewis Hanke y Gunnar Mendoza (Providence, Rhode Island: Bown University Press, 1965) II, 327.

32 Toribio Motolinía, *Historia de los indios de la Nueva España*, ed. por Mercedes Serna Amaiz y Bernat Castany Prado (Madrid: Real Academia Española, 2014) 75-76; Jerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, ed. por Joaquín García Icazbalceta (México: Antigua Librería, 1870) 429-434.

pacificación de Tabasco, coincidiendo con el Domingo de Ramos organizó una procesión en la que participaron muchos indios con gran recogimiento³³. Posiblemente se trataba de procesiones muy sencillas en las que simplemente se portaban los ramos mientras se caminaba cantando hacia el templo. Motolinía refiere que, en medio de un gran júbilo, “unos cortaban ramas y las echaban por el camino al tiempo que pasaban las cruces, otros encima de los árboles cantaban, otros muchos iban echando sus ropas y mantas en el camino”³⁴.

De todas formas, la entrada triunfal de Cristo se prestaba fácilmente para una representación teatralizada, de ahí que en numerosos lugares se organizaran escenificaciones, como en Lima donde se buscaba el mejor asno para que quien hacía de Jesús se subiera en él y avanzara por las calles acompañado de los apóstoles, mientras un coro de niños entonaba las antífonas propias del día³⁵. Hasta la actualidad se sigue haciendo en Ayacucho y otros lugares, si bien se coloca una imagen de Cristo sobre el pollino, cuyas riendas se disputan las primeras autoridades.

Durante los primeros días de la Semana Santa, lunes y martes, sólo en algunos casos muy puntuales se celebraron procesiones, por ejemplo, en Potosí, Santafé de Bogotá³⁶, Guatemala y México. Al igual que sucedió en Sevilla, las diferentes cofradías establecieron sus procesiones de acuerdo con un calendario perfectamente establecido para evitar conflictos, si bien estos no dejaron de producirse por cuestiones referidas principalmente al protocolo³⁷.

En México, sabemos que, en 1722, el Lunes Santo partía la procesión de la iglesia de la Redonda, el Martes del convento franciscano de San Juan de la Penitencia, el Miércoles por la mañana del de San Juan de Dios. Ya el Jueves Santo había varias procesiones organizadas por otras tantas cofradías, entre las que destacaba la de la Preciosa Sangre de Cristo, que contaba con varios pasos y la representación de “todos los profetas mayores y menores, y las sibilas ricamente aderezadas, con los instrumentos de la Pasión, y en tarjas bien escritas las palabras de sus vaticinios”. El Viernes también tenían lugar varias procesiones, como la organizada por la cofradía de las Tres Caídas o la más principal de todas, la del Santo Entierro, de la antigua archicofradía del Descendimiento y Sepulcro

33 Torquemada, *Tercera parte de los veinte y un libros rituales y monarchia Indiana*, 225-226.

34 Motolinía, *Historia de los indios de la Nueva España*, 76.

35 Jean Descola, *Daily life in colonial Peru (1710-1820)*, (London: Allen & Unwin, 1968) 160.

36 Juan Manuel Pacheco, *La consolidación de la Iglesia. Siglo XVII*, en *Historia extensa de Colombia*, XIII/2 (Bogotá: Lerner, 1975) 536.

37 Jorge Bernal Ballesteros, “Las hermandades de Sevilla y su proyección en América”. *Apotheca* 6 (1986) 51-80; Bibiano Torres Ramírez, “Las hermandades andaluzas y su influencia en América a través de sus reglas”, en *Signos de Evangelización*, 45-62.

de Cristo del convento de Santo Domingo³⁸. Años después, las cosas habían variado un tanto, añadiéndose, por ejemplo, una procesión vespertina el Domingo de Ramos, a cargo de la cofradía de Jesús Nazareno³⁹.

Por lo que respecta a Lima, el Miércoles Santo salía a las calles la cofradía de los Nazarenos del convento de Santo Domingo; el Jueves, la de la Vera Cruz del mismo convento por la tarde y, al anochecer, la del Cristo de Burgos del convento de San Agustín, con gran número de penitentes; el Viernes Santo por la noche la cofradía de la Soledad, del convento de la Merced, y otra del de San Francisco con más de mil penitentes⁴⁰.



Ilustración 3. Disciplinantes. Retablo y pintura al fresco con la procesión del Viernes Santo, Anónimo, segunda mitad del siglo XVI. Templo del ex convento franciscano de San Miguel, Huejotzingo, Puebla, México

38 Luis González Obregón, *México viejo* (México: Patria, 1980) 463-469.

39 Luisa Zahino Peñafort, *Iglesia y Sociedad en México. 1765-1800. Tradición, Reforma y Reacciones* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1996) 110-111.

40 Joaquín Rodríguez Mateos, "Las cofradías de Perú en la modernidad y el espíritu de la contrarreforma", *Anuario de Estudios Americanos* 52/2 (1995) 27.

Estas procesiones despertaban el fervor popular y concitaban ingentes multitudes en las grandes ciudades. Cabe imaginar a partir de estos datos la masificación y los problemas que de ella se derivaban, con los consiguientes disturbios de orden público. Como se prestaban también fácilmente a servir de escenario para revueltas populares, en años especialmente conflictivos las autoridades determinaron su suspensión. Así ocurrió, por ejemplo, en México en 1611, año en que durante “la Semana Santa no hubo procesiones de sangre por mandato de la dicha Audiencia y se cerraron las puertas de las iglesias el Jueves Santo y lo mismo pasó en la Ciudad de los Angeles”⁴¹. Según informa Mugaburu, otro tanto sucedió en Lima en 1670⁴².

Dentro de la que bien puede denominarse *semana mayor* de la ritualidad católica, durante la Semana Santa podemos destacar tres momentos álgidos, correspondientes cada uno de ellos a una de las tres tipologías cofrades señaladas: la procesión de disciplina de la tarde noche del Jueves Santo; la procesión del Nazareno, con su para-teatralidad ritual, en la madrugada del Viernes Santo; y la función del descendimiento y procesión del Santo Entierro en la tarde de ese mismo día. Se completaría todo este gran entramado ritual con la procesión de la mañana del Domingo de Pascua, que constituye el culmen y complemento gozoso de la *Semana de Pasión*.

III. JUEVES SANTO: LA PROCESIÓN DE DISCIPLINA

El Jueves Santo era un día especialmente emotivo en el calendario ritual católico de los siglos modernos. Por la mañana tenían lugar los santos oficios, a partir de los cuales quedaba instalado en las diferentes iglesias el Monumento con la reserva eucarística. La costumbre establecía que habían de visitarse, en donde era posible, cinco o siete sagrarios y realizar la correspondiente estación. En muchos casos, ante el Monumento quedaban haciendo guardia algunos soldados ataviados a la usanza romana (o lo que se concebía por tal). Como privilegio muy especial se consideraba el custodiar la llave del sagrario hasta los oficios del día siguiente, honor que solía recaer en la autoridad de mayor rango de cada población.

41 Juan de Torquemada, *Primera parte de los veinte y un libros rituales y monarchia Indiana* (Madrid: en la imprenta de Nicolás Rodríguez Franco, 1723) 768

42 Josephe y Francisco de Mugaburu, *Diario de Lima (1640-1694) crónica de la época colonial* (Lima: Imp. de Librería Sanmartí y Ca., 1917) vol. 1, 196.

Al anochecer tenía lugar la procesión, organizada por la cofradía de la Vera Cruz, que solía revestirse de un carácter de oficialidad participando en ella, de manera casi universal, las autoridades civiles, además de las eclesiásticas. El cortejo reproducía el modelo de la metrópoli. Refiriéndose a Potosí, Arzans indica que iban los “españoles vestidos unos a lo cortesano de golilla, y los otros de tafetán doble y fondo negro, sin capas, alumbrando a la sábana santa y estandarte del Santo Cristo de la Veracruz (que lo saca ordinariamente el otro alcalde ordinario) todos con hachas de a tres libras”⁴³. Aunque, sin duda, lo más llamativo era la presencia de los disciplinantes.

La costumbre había sido importada de la Península, pero arraigó profundamente entre los indígenas, cuyos cultos anteriores atribuían un fuerte valor expiatorio a la sangre derramada en los sacrificios. En Santo Domingo esta procesión ya se celebraba en 1515⁴⁴. Por Torquemada sabemos que en México en el año 1609 salió de la capilla de San José de los Naturales una procesión “con más de veinte mil indios en todos, y más de tres mil penitentes, porque se juntan allí los de cuatro cabeceras, y de allí salen azotándose, con doscientas y diez y nueve insignias de Cristos y otras de su pasión”⁴⁵. Motolinía informa también no solo del crecidísimo número de indios que se disciplinaban sino también de la devoción con que lo hacían, que servía de ejemplo y estímulo para los españoles⁴⁶. Y, de igual modo, refiriéndose a Quito, Rodríguez Docampo, refiere que todos los años al anochecer del Jueves Santo “se hace la procesión de Sangre de españoles e indios en gran número con sus imágenes y luces”⁴⁷.

El ejercicio de la disciplina pública, en la que los cofrades se flagelaban durante la procesión, derramando su sangre a imitación de lo que Cristo padeció en su pasión, debió impactar sobremanera a los indígenas recién convertidos⁴⁸. En cierta manera, podía recordarles los sacrificios cruentos de sus antiguas religiones. ¿Hasta qué punto fue posible evitar la asimilación de ambos rituales? Parece seguro que los misioneros pondrían especial cuidado en evitar confusiones, fundamentalmente por medio de la predicación. De hecho, tal y como señalaban las cofradías más antiguas de la Vera Cruz erigidas en la Península,

43 Arzans de Orsúa y Vela, *Historia de la villa imperial de Potosí*, II, 328-329.

44 Vicente Rubio – María Ugarte, *Semana Santa en la ciudad colonial de Santo Domingo* (Santo Domingo, 1992) 23.

45 Torquemada, *Tercera parte de los veinte y un libros rituales y monarquía Indiana*, 259.

46 Motolinía, *Historia de los indios de la Nueva España*, 77.

47 Diego Rodríguez Docampo, “Descripción y relación del estado eclesiástico de San Francisco de Quito ... Año de 1650”, en *Relaciones geográficas de Indias* (Madrid: Tipografía de los hijos de M. G. Hernández, 1897) III, apéndice I, XXXI.

48 Fermín Labarga, “La devoción a las Cinco Llagas y a la Sangre de Cristo en las cofradías riojanas de la Vera Cruz”, *Zainak. Cuadernos de Antropología-Etnografía* 18 (1999) 381-392.

antes de la procesión de disciplina, un sacerdote dirigía una plática a los hermanos orientándoles a realizar su mortificación con rectitud de intención y a ofrecerla como penitencia por los pecados personales y en unión a la pasión de Cristo.

Aun con todas estas advertencias, resulta verdaderamente llamativo para el historiador la cifra de disciplinantes que indican los cronistas, que con toda seguridad no se alcanzó nunca en ninguna población de la Península. Jerónimo de Mendieta refiere que en México “en este presente año de mil y quinientos y noventa y cinco. El Jueves Santo salió la procesión de la Veracruz con más de veinte mil indios y más de tres mil penitentes con doscientas y diez y nueve insignias de Cristos e insignias de su pasión. El Viernes salieron en la procesión de la Soledad más de siete mil y setecientos disciplinantes por cuenta con insignias”⁴⁹.

Al igual que sucedía en la Península, en sus inicios la procesión de la Vera Cruz era muy sencilla, incluyendo tan solo crucifijos que eran portados por un hermano y, por tanto, de reducido tamaño. El protagonismo radicaba indiscutiblemente en los disciplinantes. Con todo, desde comienzos del siglo XVII, el cortejo procesional comenzó a engrandecerse con toda una serie de elementos de gran vistosidad, como estandartes, insignias y faroles, en un proceso de enriquecimiento visual muy propio de la estética y el gusto del barroco, del que su manifestación más elocuente son los pasos procesionales. A este propósito, el P. Vetancur refiere que en el convento de San José de los Naturales de México salían las procesiones con los pasos, “para cuyo efecto tienen de talla y goznes judíos y soldados, sacándole a voz de trompeta, con sus luces y música”⁵⁰.

49 Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, 436-437.

50 Agustín de Vetancur, *Chronica de la Provincia del Santo Evangelio de Mexico: Quarta parte del Teatro Mexicano...* (México: por doña Ana de Benavides, 1697) 42.



Ilustración 4. *Procesión Santo Cristo*, Anónimo, comienzos del s. XVIII. Exconvento de Singuilucán, Hidalgo, México.

En los lugares más reducidos los pasos procesionales se reducían, en muchos casos, a un Crucifijo de mayor tamaño, normalmente advocated de la Vera Cruz, y a unas andas con la imagen de la Virgen de los Dolores o de la Soledad. Se conservan algunos valiosos testimonios pictóricos de aquellas procesiones, como el lienzo de la procesión del Jueves Santo de 1651 en Singuilucan (Hidalgo)⁵¹. Por el contrario, en las capitales, como Lima, la magnificencia de los

51 Jaime Ángel Morera González, “El milagro del Santo Cristo de Singuilucan”, en *Imágenes de los naturales en el arte de la Nueva España: siglos XVI al XVIII*, ed. por Elisa Vargaslugo (Ciudad de México: Fomento Cultural Banamex, Instituto de Investigaciones Estéticas, UNAM, 2005), 239-247. Se trata de un lienzo anónimo de comienzos del siglo XVIII ubicado en el sotocoro de la iglesia del antiguo convento de Singuilucan en el que queda reflejada la procesión del Jueves Santo de 1651, en la que aparece un nutrido grupo de cofrades, vestidos de hábito blanco, y cubierto el rostro con cucurucho alto sobre la cabeza, también de color blanco, que se disciplinan; seguidamente aparece el Cristo (denominado Señor de Singuilucan) que es portado por varios cofrades y avanza bajo palio negro, alumbrado por los hermanos de luz; sigue otro grupo de disciplinantes, sin hábito y con el rostro cubierto sin cucurucho; y detrás la imagen de la Virgen de la Soledad en unas andas pequeñas, portadas por cuatro mujeres.

pasos nada tenía que envidiar a las de la metrópoli. En el convento de San Francisco de Quito se han conservado varios pasos de la cofradía de la Vera Cruz: la oración del huerto, el prendimiento, la columna, la negación de san Pedro, el Ecce Homo y el Nazareno. Aunque es ya del siglo XIX hay que mencionar la espléndida acuarela de Pancho Fierro, propiedad de la Hispanic Society of America (New York), titulada “Procesión del Jueves Santo por la calle de San Agustín” de Lima, realizada en 1832, donde pueden apreciarse los diez pasos que la conformaban, al frente de los cuales desfilaban el del “arquero de la muerte” y la imagen de san Nicolás de Tolentino disciplinándose.



Ilustración 5. *Procesión del Santo Cristo de Burgos de San Agustín el Jueves Santo*, Pancho Fierro, Lima, 1832. Hispanic Society of America, Nueva York.

IV. MADRUGADA DEL VIERNES SANTO: LA PROCESIÓN DEL NAZARENO

La cofradía de los Nazarenos de Mérida de Yucatán salía en procesión a la medianoche del Jueves Santo⁵². Otras lo hacían al rayar el alba, ya con la

52 Gabriela Solís Robleda, *Entre la tierra y el cielo: religión y sociedad en los pueblos mayas del Yucatán*

primera claridad del Viernes Santo. Normalmente al amanecer o durante la mañana, solía organizarse la ceremonia del encuentro de Cristo con su Madre en la calle de la Amargura, dando lugar a pequeños autos normalmente acompañados de una predicación alusiva. Como he tenido la oportunidad de demostrar, durante esta procesión se desarrollaba una especie de teatro sacro en el que, conjugando todos los recursos a su alcance (predicación, actores vivos e imágenes sagradas), se ponían en escena los *pasos* de la Pasión que se correspondían supuestamente con las horas comprendidas entre el amanecer y el mediodía del Viernes Santo: el prendimiento de Cristo en el huerto, su juicio ante Anás y Caifás y la presentación al pueblo en el pretorio. Para estas representaciones se disponían tablados en los que se recreaban los escenarios, siendo habitual que el pretorio se dispusiera delante de una casa con balcón, ricamente aderezado, desde el que Pilato leía la sentencia que condenaba a Cristo⁵³.

Gran importancia adquirió en esta procesión la presencia de armados o soldados, formando una escuadra o compañía que participaba en el prendimiento, juicio y posterior camino al calvario. Iban ataviados al estilo romano (o así lo creían ellos) y “lucían cotas de maya, galones de oro falso y de plata, petos, morriones multicolores, botas, cueras, espaldares y armas diversas”. Algunos de ellos, denominados “centuriones” iban a caballo. “Estos armados ganaron enorme popularidad entre los españoles y las castas; pero mucho más entre los indios del Reino de la Nueva España”⁵⁴.

Con la lectura, o pregón, de la sentencia daba comienzo la representación del camino al Calvario con las tres caídas y los episodios del encuentro con la Verónica, que despliega su lienzo apareciendo la santa faz, y con la Virgen en la calle de la Amargura que, acompañada por san Juan, contempla a su Hijo que carga con la cruz, momento en el que se suelen realizar tres venias o reverencias.

Ovalle refiere el ritual desarrollado en Santiago de Chile por “la famosa cofradía de los Nazarenos, que se compone de españoles, maestros y oficiales de varias artes y está fundada en el Real convento de Nuestra Señora de la Merced y es de las más ricas y más bien servidas”. Según el cronista

“Sale esta procesión, o por mejor decir tres procesiones (porque cada uno de los

colonial (México: Ciesas-Icy-Miguel Ángel Porrúa, 2005) 215.

53 Fermín Labarga, “Theatre and Holy Week. The Configuration of Spanish Penitential Procession in the 16th Century”, *Hipogrifo: Revista de Literatura y Cultura del Siglo de Oro* 10/2 (2022) 847-862.

54 Delfina López Sarrelangue, “Los armados novohispanos en las procesiones de Semana Santa”, en *Visiones y creencias* (México: UNAM, 1992) 243; Alicia Bazarte Martínez, “El espacio vivo de la muerte”, en *Corporaciones Religiosas del siglo XVIII* (México: Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM, 2001) 172-173.

tres trozos en que se divide, pudiera por si solo hacer una muy buena y bien cumplida como en efecto lo es), llevando la primera la Berónica a la catedral donde espera para salir de allí al encuentro a la otra, en que viene al redemptor de la vida con la cruz a cuestas arrodillando con su peso.

Cuando esta segunda, que es la mayor, llega a la plaza, sale la que estaba esperando en la catedral al encuentro y, a cierta distancia, a vista de innumerable pueblo, llega la Beronica y hincando la rodilla a la imagen de Christo (que es insigne) hace la representación de limpiarle el rostro y mostrar al pueblo la imagen que en él quedó estampada; y comenzando a marchar, aparece la tercera procesión, en que viene san luan mostrando a la Virgen santísima aquel doloroso espectáculo, con que se viene a formar una procesión muy grande con muchas hachas”⁵⁵.



Ilustración 6. Procesión del Encuentro en la mañana del Viernes Santo, *Semana Santa en Cuautitlán*, Primitivo Miranda, 1858. Museo Nacional de Historia, México.

Un ritual similar se observaba en México, donde los franciscanos organizaban con la cofradía de los Nazarenos la procesión de “las Tres Caídas y Encuentro”, que tenía lugar el “Viernes Santo a las tres de la mañana con la imagen devota de Cristo con la cruz cargado, donde salen más de seiscientas personas, con cruces y hachas a trechos, con silencio edificando al pueblo y, a la vuelta,

55 Ovalle, *Histórica relación del Reyno de Chile*, 166.

se hace con voz de predicador en el patio del convento el paso de las tres caídas, el de la Santa Verónica que le limpia el rostro y el del encuentro de su Santísima Madre, que incita a lágrimas de ternura y a muchos actos de contrición al concurso numeroso que le asiste⁵⁶. Aun se conservaba todavía en México mediada ya la centuria decimonónica⁵⁷. Con todo, estas representaciones, con el paso del tiempo, habían dado lugar a irreverencias y desacatos, tal y como refiere Olavarria, por lo que fueron suprimidas en la mayor parte de los lugares por la autoridad eclesiástica⁵⁸.

Probablemente para evitar su coincidencia con la celebración de los santos oficios que (hasta la reforma litúrgica de Pío XII en 1955) tenían lugar por la mañana, en numerosos lugares esta procesión, con toda su rica para-teatralidad, se trasladó a la tarde del Miércoles Santo, como en el caso mencionado de Santiago, en Quito, Bogotá, Córdoba del Tucumán y otras poblaciones principales⁵⁹.

V. VIERNES SANTO: DESCENDIMIENTO Y SANTO ENTIERRO

También por la mañana tenían lugar los Oficios del día y, seguidamente aunque ya en el siglo XVIII, desde las doce del mediodía hasta las tres el *Sermón de las Siete Palabras*, cuyo origen se localiza en la Santa Escuela de Cristo de Lima⁶⁰. De igual forma, en algunos lugares, se celebraba el llamado *Sermón del Descendimiento* durante el cual se procedía a desenclavar la imagen del crucificado y depositarlo en el sepulcro para la procesión vespertina⁶¹.

El cronista Dávila Padilla ofrece una pormenorizada descripción del sermón del descendimiento, que comenzó a celebrarse en México, en la iglesia del convento de Santo Domingo, en 1582, año en que se erigía la cofradía del Descendimiento y Sepulcro de Cristo:

“En medio de la Capilla mayor de S. Domingo de México se asienta un tablado

56 Vetancur, *Chronica de la Provincia del Santo Evangelio de Mexico*, 42.

57 Niceto Zamacois, “Méjico en 1857”, *Nuevo viajero universal* (Madrid 1861) III, 235.

58 Enrique de Olavarria y Ferrari, *Reseña histórica del teatro en México* (México, 1985), I, 16.

59 Ana María Martínez de Sánchez, *Cofradías y obras pías en Córdoba del Tucumán* (Córdoba: Universidad Católica de Córdoba, 2006) 207-209.

60 Fermín Labarga, *La Santa Escuela de Cristo* (Madrid: BAC, 2013) 731.

61 Fermín Labarga, “Devoción a la pasión, predicación y cofradías. La función del Descendimiento en La Rioja”, en *Religiosidad popular en España: actas del Simposium*, coord. por Francisco Javier Campos y Fernández de Sevilla (San Lorenzo de El Escorial: Instituto Escorialense de Investigaciones Históricas y Artísticas, 1997) 673-692.

grande (...) En este se da lugar a tres cruces que, cavadas en el suelo, suben a lo alto casi tres estados. En las cruces se representa forma de Calvario, rodeándolas de algunas piedras y yerbas silvestres. En la cruz de Christo nuestro Señor está puesta su imagen muy devota, de las que en esta tierra hacen de caña, con el primor que para aquel espectáculo se requiere. Los hombros y rodillas están con tal disposición, con unas bolas que tienen por de dentro bien disimuladas y cubiertas, que hacen juego con mucha facilidad como si fuesen de cuerpo natural. En las cruces colaterales están los bultos de los dos ladrones obradas de la misma materia. En el resto del tablado se ponen las imágenes que se llevan en andas por la procesión, de tal suerte que a la mano derecha del Santo Crucifijo queda la imagen de la Reina de los Ángeles, que va en pie vestida de luto, con solo un lienzo en las manos, con muestras de que le sirve para enjugar las lágrimas del rostro. Está la imagen hecha de tal suerte que, con unos cordeles que se mandan por debajo de las andas, pueda la imagen llegar las manos y paño al rostro y humillar la cabeza, y también inclinar el cuerpo. Todo esto sirve para mucha devoción del pueblo cuando se va haciendo el descendimiento. Comienzase toda esta devoción el viernes poco después de mediodía, de suerte que a las dos de la tarde se comienza el sermón, que sirve de plática para los que se disciplinan y de sentimiento para todos. Propone el predicador alguna consideración acerca de la Cruz y muerte de Christo nuestro Señor y dispone su intento dando introducción al descendimiento. A este punto que el predicador trata de dar sepulcro al cuerpo santo, salen de la sacristía cinco sacerdotes y cinco ministros con vestiduras sagradas, cuya devoción y devotos pasos hacia el tablado hacen dar muchos [suspiros] de devoción al auditorio”.

“Vienen los dos acólitos con sendas escaleras que traen abrazadas y llegadas al pecho... Viene otro religioso con un incensario, para turibular al cuerpo santo. Salen cuatro sacerdotes con albas y estolas, para llevar en hombros las andas en que ha de ir el cuerpo al sepulcro. Los últimos son el preste y los ministros, aunque no sacan dalmáticas ni capa hasta comenzar la procesión. Todos estos religiosos suben al tablado por seis gradas que tiene a la vista de la iglesia y se arro-dillan todos, esperando que el predicador en su nombre pida licencia a la Reina de los Ángeles para descender a su hijo. El predicador la pide con las palabras más tiernas que Dios le ofrece: y ellos comienzan a dar asiento a las escaleras quedando entrambas rostro a rostro, una por el un brazo de la Cruz y otra por el otro. Suben dos sacerdotes, haciendo salva a cada escalón y poniendo la boca en él antes que pongan el pie. Primero que comienzan a quitar los clavos, descogen dos blancas de que van ceñidos, y cubiertas las manos con ellas, descubren el rostro del Señor levantando el cabello crecido que se le cubría. La primera insignia que quitan es la esponja que está sobre una caña al un lado de la cruz, en

proporción de la lanza que está al otro. Llévala en sus manos el sacerdote que hace el oficio (que ordinariamente es el Provincial si está presente y en su ausencia el Prior de México) luego que recibe la insignia en un paño, con que lleva cubiertas las manos, la llega con devoción a la boca y a los ojos y se la va a presentar a la Virgen santísima María, que la recibe también en las manos, que tiene cubiertas de un lienzo, y le hace inclinación y salva moviendo grandemente al auditorio”.



Ilustración 7. Descendimiento, Mudo Neyra, 1722. Monasterio de Santa María Magdalena, Medina del Campo, Valladolid.

Luego, y siempre a las órdenes del predicador, los clérigos-actores iban desenclavando la imagen de Cristo y depositando la lanza, la corona de espinas y los clavos delante de la imagen de la Virgen.

“Quitados todos tres clavos, queda el cuerpo pendiente de las toallas, con que los

dos sacerdotes iban ceñidos, y todos los demás religiosos que están al pie de la cruz, tienen tendida una sábana, para recibir en ella al cuerpo santo. Después de puesto en ella, le llevan todos los religiosos a los brazos de la Reina de los Ángeles, que le recibe y llega al rostro, causando solo este paso tanta devoción como todos juntos. (...) Aquí suele ser tanto el ruido de los sollozos y sentimiento del pueblo, que apenas se entiende el predicador, que pide licencia a la Virgen para dar sepulcro al cuerpo de su hijo. Comienza entonces la capilla de la iglesia mayor, que siempre acude a honrar esta devota ceremonia, y cantase un motete al propósito, haciendo la consonancia de voces nueva ocasión de sentimiento para todos. Entre tanto se ordena la procesión”.

En plena tarde en algunos sitios o bien ya al anochecer, en otros, pero siempre en medio de todo tipo de manifestaciones de luto y dolor, se disponía la procesión del santo entierro en la que participaban las autoridades formando parte del duelo. El cortejo era similar en los diferentes lugares. Seguimos con la descripción de Dávila Padilla:

“Como en las exequias de los príncipes se suelen arrastrar estandartes y mostrar insignias de sus trofeos, así también en el enterramiento de Christo nuestro Señor, al principio de todas las insignias va un carro pequeño cubierto de luto y en medio del una Cruz, a cuyo pie va prostrada la muerte y de cuyos brazos cuelga un título que dice: *Vbi est mors victoria tua?* muerte ¿dónde está tu victoria?; y por otra parte: *Ero mors tua ó mors:* muerte yo seré tu muerte (...) Este carro llevan tres trompetas, que van vestidas con túnicas negras y trompetas destempladas que, tocándolas de cuando en cuando, causan majestad y sentimiento. Luego le siguen tres estandartes; el principal que es guion de toda la procesión va en medio de otros dos colaterales, que arrastran por el suelo. Todos estos estandartes son de tafetán negro. Luego se siguen las insignias, por el orden en la Pasión, (...) La primera insignia son los treinta dineros que van en una fuente de plata cubierta de velo negro. El que lleva la fuente lleva la túnica negra con falda de luto de tres o cuatro varas de largo, y va entre dos cofrades de luz que llevan sendos cirios blancos encendidos. (...) A la misma traza van vestidos y acompañados los que llevan las demás insignias”.

Seguían, en efecto, el resto de insignias de la Pasión o *arma Christi*: “la sogá con que maniataron al hijo de Dios en su prisión”, la túnica blanca, la columna, los azotes, el trapo rojo de los escarnios, la caña, la corona de espinas, la santa faz de la Verónica, la cruz con una toalla blanca, la lanza y la esponja⁶².

62 En Guatemala, la cofradía del Santo Entierro, o de la Soledad, del convento de Santo Domingo comenzó a celebrar esta procesión en torno al año de 1650 por iniciativa del nuevo mayordomo, el criollo Antonio

“Luego se siguen dos Reyes de armas con las insignias de la Pasión bordadas de oro sobre negro, en el pecho y espalda de su ropa y con unas mazas reales al hombro con la propia insignia. Luego se siguen cuatro sacerdotes con capas da coros negras y cetros de plata en las manos. Aquí hacen coro los religiosos, y van en hombros de cuatro sacerdotes el cuerpo de Christo nuestro Señor, en unas andas cubiertas de un paño vistoso de terciopelo negro bordado, sobre el cual asienta la sábana en que los sacerdotes recibieron el cuerpo al bajar de la cruz, y queda el cuerpo en las andas, cubierto solamente con un velo de volante rajado de hilos negros y de plata. Luego, detrás del cuerpo va el guion con las armas reales de Christo, que son las insignias de su Pasión. Inmediatamente se sigue la imagen de la Virgen santísima, que es la viuda que más siente la ausencia de su dulce esposo y querido hijo y verdadero Dios. Aquí comienza la disciplina de los devotos cofrades, que son los enlutados de la casa real de la Iglesia: y en lugar de arrastrar lutos por el suelo derraman por él su propia sangre. Solo dos pasos van repartidos entre toda la disciplina, y aunque cada uno de ellos es solo, va muy acompañado de sentimiento. El primero que va en medio de toda la procesión es un S. Pedro puestos los ojos en el cielo y llorosos, con las manos enclavijadas (...) El otro paso que va en último, es de la santísima Magdalena con lágrimas en los ojos y el bote del ungüento”⁶³.

En algunos casos el cortejo disponía de acompañamiento musical, pero en otros discurría en completo silencio, como manifestación de luto. Este era el caso de la procesión de la Soledad de Santiago de Chile, que salía del convento de San Francisco y sobre la que Ovalle asegura que “es de las más antiguas y absolutamente ha sido siempre la mejor; alábase en ésta, sobre todo el gran silencio, concierto y devoción con que todos van, sin que se sienta ni una palabra desde que sale hasta que vuelve a su casa”⁶⁴.

Además de relatos que describen la procesión del Santo Entierro, se conservan también pinturas y lienzos de gran interés para el historiador. Así, por ejemplo, la enorme pintura mural del antiguo convento franciscano de San Miguel de Huejotzingo (Puebla), de la segunda mitad del siglo XVI, en la que están representados el descendimiento y la procesión del Viernes Santo, organizada por la cofradía de la Vera Cruz. Los penitentes, ataviados con túnicas negras (aunque hay también algunos con hábitos blancos) y capuchas, aparecen

de Rizo, oriundo de Oaxaca; en ella aparecían siete ángeles que portaban los instrumentos de la Pasión delante de la urna de Cristo: Gerardo Ramírez Samayoa, *Consagrada imagen del Señor Sepultado del templo de Santo Domingo* (Guatemala: 2000) 16-17.

63 Dávila-Padilla, *Varia historia de la nueva España y Florida*, 563-565.

64 Ovalle, *Histórica relación del Reyno de Chile*, 167.

portando los símbolos de la pasión de Cristo (flagelos, cetro de caña, corona de espinas, clavos, túnica, dados, monedas, el paño de la Verónica, esponja, lanza), disciplinándose, o llevando en andas las esculturas talladas de un Cristo muerto, la Virgen, san Juan Evangelista y la Magdalena⁶⁵. Otra representación similar se encuentra en el exconvento dominico de San Juan Bautista de Teitipac (Oaxaca)⁶⁶.

La evolución experimentada por el cortejo durante un siglo puede observarse en los dos grandes lienzos de la cofradía limeña de la Soledad, de autor anónimo fechables hacia 1660-1665. El realismo y la profusión de detalles que muestran nos llevan a considerarlos como el mejor testimonio gráfico existente de las procesiones de Semana Santa tal y como se celebraban en los siglos del barroco.

En Lima, la magnificencia de sus procesiones no tenía nada que envidiar a las más principales ciudades de la Península, ni siquiera a Sevilla, a la que se propuso “imitar, seguir y superar”⁶⁷. Al igual que en aquellas, en la Ciudad de los Reyes también se fueron incorporando grandes pasos de misterio a la procesión del Viernes Santo. A partir de los lienzos mencionados de la capilla de la Soledad es posible saber que la cofradía sacaba a la calle seis pasos: abría la comitiva el de la lanzada o de Longinos, seguidamente iba el del descendimiento y detrás el de la cruz vacía (probablemente, con un esqueleto al pie, como en Sevilla), luego el paso del Santo Entierro, al que preceden y acompañan los religiosos de la comunidad franciscana, consistente en una rica peana de plata sobre la que descansa el cuerpo muerto de Cristo rodeado de cirios ardiendo; le sigue la presidencia eclesiástica y el palio de respeto; detrás avanza el paso de la Virgen de la Soledad bajo palio y, por último, un paso más pequeño y de difícil identificación iconográfica, que puede interpretarse como la llegada de

65 Jesús Miguel Palomero Páramo, “Las procesiones de «sangre» en Sevilla y Nueva España. A propósito de una pintura mural en la iglesia conventual de Huexotzingo”, en *Primeras Jornadas de Andalucía y América* (Huelva: Instituto de Estudios Onubenses “Padre Marchena”, 1981) II, 313-319; Elena Estrada de Gerlero, “El programa pasionario en el convento franciscano de Huejotzingo”, *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas* 20 (1983) 643-662; Susan Verdi Webster, “La cofradía de la Vera-Cruz representada en las pinturas murales de Huejotzingo. México”, *Laboratorio de Arte* 8 (1995) 61-72; Idem, “Art, Ritual, and Confraternities in Sixteenth-Century New Spain: Penitential Imagery at the Monastery of San Miguel, Huejotzingo”, *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas* 70 (1997) 5-43.

66 Pablo Escalante Gonzalbo, “Elogio de la cofradía y arraigo de la fe. La pintura mural de la capilla abierta de San Juan Teitipac”, en *Imágenes de los naturales en el arte de la Nueva España*, 224-237. Todos con túnica negra y capuz romo. El mural de San Martín Huaquechula (Puebla) representa únicamente a los disciplinantes, que llevan sobre su cabeza capirotos bajos.

67 Rafael Ramos Sosa, *Arte festivo en la Lima virreinal (siglos XVI-XVII)* (Sevilla: Consejería de Cultura, 1992) 24.

los apóstoles Pedro y Juan al Sepulcro, que encuentran vacío, con las vendas⁶⁸.



Ilustración 8. Procesión de la cofradía de Nuestra Señora de la Soledad de Lima, Anónimo, hacia 1660-1665. Capilla de la Soledad. Lima. Cortesía de la Cofradía.

Cada paso cuenta con cuatro cargadores ataviados con túnica y caperuz sin cucurucho, de color blanco; dada la magnitud y peso de las andas e imágenes, cabe suponer con todo fundamento que debajo de las andas se encontraba el resto de portadores. Además, se ven algunos disciplinantes, sahumeros y otros hermanos pidiendo limosna con bandejas.

68 Luis Eduardo Wuffarden, “Procesión del Viernes Santo en Lima”, en *Los Siglos de Oro en los Virreinos de América (1550-1700)* (Madrid: Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 1999) 144-145; Kelly Montoya Estrada, “Una procesión de Viernes Santo en Lima del siglo XVII”, en *Corporaciones religiosas y evangelización en Iberoamérica. Siglos XVI-XVII*, ed. por Diego Levano Medina y Kelly Montoya Estrada (Lima: Universidad Nacional de San Marcos, 2010) 143-160; Porres Benavides, “Cofradías y hermandades penitenciales en la Lima colonial”, 991-992. Estos dos últimos autores señalan que el paso que se ve tras la Soledad se correspondería iconográficamente con la Cena de Emaús, pero resulta muy improbable por el anacronismo de dicho misterio en una procesión del Santo Entierro.

También en este caso, hay que mencionar la “Procession de Vendredi-Sant á Quito” que hizo el viajero Alcide D’Orbigny, incluida en su obra *Voyage dans les deux Amériques* (París, 1854)⁶⁹, en la que se pueden apreciar algunas de las curiosas y típicas figuras de la procesión quiteña, como las denominadas “almas santas” con sus altísimos cucuruchos o los canónigos con las caudas desplegadas en señal de luto.

Con esta procesión concluían propiamente las celebraciones en torno a la Pasión ya que, en la mañana del Sábado Santo, de forma completamente anacrónica, se festejaba la Resurrección de Cristo con la celebración de la Vigilia Pascual.

VI. DOMINGO DE PASCUA: PROCESIÓN DE GLORIA

La piedad popular siguió reservando el Domingo de Pascua para la celebración de procesiones en que se escenificaba el encuentro de Cristo Resucitado con su Madre. Para ello se utilizaban imágenes tanto de la Virgen como de Cristo, si bien, en algunos casos, la de éste era sustituida bien por un Niño Jesús bien por la custodia con el Santísimo, recurso que demuestra a las claras la profunda fe popular en el misterio de la Eucaristía como presencia de Cristo Resucitado.

Mendieta refería en 1595 que

“La mañana de la Resurrección salió la procesión de San José con doscientas y treinta andas de imágenes de Nuestro Señor y Nuestra Señora y de otros santos todas doradas y muy vistosas. Iban en ella todos los confrades de entrambas confradías arriba dichas de la Veracruz y Soledad que es gran número con mucha orden y con velas de cera en sus manos y demás de ellos por los lados gente innumerable de hombres y mujeres que cuasi todos también llevan candelas de cera. Van ordenados por sus barrios según la superioridad o inferioridad que unos a otros se reconocen conforme a sus antiguas costumbres. La cera toda es blanca como un papel y como ellos y ellas van también vestidos de blanco y muy limpios y esto al amanecer o poco antes es una de las vistosas y solemnes procesiones de la cristiandad. Y así decía el virrey D. Martín Enríquez que era una de las cosas más de ver que en su vida había visto”⁷⁰.

En todos los lugares, la mañana de Pascua constituía un verdadero regocijo, en el que se mezclaban la música y los cantos con el sonido de las campanas y

69 Alcide d’Orbigny, *Voyage dans les deux Amériques* (París 1854) 105-107.

70 Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, 436-437.

el estruendo de la pólvora. Tras la austeridad cuaresmal y el duelo de la Semana Santa, la alegría se desbordaba también en forma de procesión multitudinaria y ruidosa, como la que Ovalle refiere tenía lugar en Santiago de Chile, donde todos iban vestidos con “unas túnicas blancas de tela rica de plata o de raso o otro género de seda ricamente aderezadas y para este día se ponen todos las cadenas y joyas más preciosas y los aderezos y galas más lucidas”.

En esta procesión, que en muchos casos era organizada por la cofradía del Santo Entierro y la Soledad, se podían ver “muchos fuegos, música, danzas y otras alegrías”, y gran acompañamiento de “cajas y clarines”. Por las calles del recorrido, se ponían “arcos triunfales y colgaduras”. Delante de la catedral se representaba el encuentro de Cristo resucitado con la Virgen, alcanzándose el momento de mayor intensidad ritual y simbólica, con el que quedaba clausurada la Semana Santa. Tras haber asistido a la Misa, todos volvían a sus casas deseándose “las buenas pascuas”⁷¹.

CONCLUSIONES

Tras haber analizado los tres tipos de cofradías penitenciales que surgieron en la Península a lo largo de los siglos XVI y XVII (primero de la Vera Cruz, luego de la Soledad y Santo Entierro y, en tercer lugar, del Nazareno), cabe concluir que su implantación en los territorios americanos de la Monarquía hispana prácticamente fue simultánea, adquiriendo en las grandes urbes, como las capitales virreinales, una notoria importancia, de modo que pudieron contar con capillas propias y un patrimonio de gran envergadura. Asimismo, se reproducen los tres tipos de cofradías penitenciales y, en cierta medida, guardan una relación similar con las órdenes religiosas que las impulsaron. Por último, cabría concluir que también se trasladaron a los territorios americanos sus prácticas devocionales y penitenciales (singularmente la disciplina pública), así como la configuración básica de los cortejos, con sus pasos e imágenes, alcanzando un esplendor semejante al que podía darse en las poblaciones de rango similar, si bien con el paso del tiempo fueron introduciéndose formas rituales propias, fruto en muchas ocasiones de la idiosincrasia local.

71 Ovalle, *Histórica relación del Reyno de Chile*, 167.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

FUENTES

- Arzáns de Orsúa y Vela, Bartolomé, *Historia de la villa imperial de Potosí*, editado por Lewis Hanke y Gunnar Mendoza. Providence, Rhode Island: Bown University Press, 1965.
- Campos y Fernández de Sevilla, Francisco Javier. *Catálogo de cofradías del Archivo del Arzobispado de Lima*. San Lorenzo del Escorial: Real Centro Universitario Escorial-María Cristina, 2014.
- Cobo, Bernabé. *Historia de la fundación de Lima, en Monografías históricas sobre la ciudad de Lima*. Lima: Imprenta Gil, 1935.
- CXIX reglas de hermandades y cofradías andaluzas: siglos XIV, XV y XVI, editado por José Sánchez Herrero y Silvia María Pérez. Huelva: Universidad de Huelva, 2002.
- CXXII reglas de hermandades y cofradías andaluzas: siglos XVI y XVII, editado por Silvia María Pérez y Juan Carlos Arboleda Goldaracena. Huelva: Universidad de Huelva, 2017.
- Dávila-Padilla, Agustín. *Varia historia de la nueva España y Florida*. 2ª impresión. Valladolid: por Juan Bautista Varesio, 1634.
- Mendieta, Jerónimo de. *Historia eclesiástica indiana*, edición de Joaquín García Icazbalceta. México: Antigua Librería, 1870.
- Motolinía, Toribio. *Historia de los indios de la Nueva España*, editado por Mercedes Serna Arnaiz y Bernat Castany Prado. Madrid: Real Academia Española, 2014.
- Mugaburu, Joseph y Francisco de. *Diario de Lima (1640-1694) crónica de la época colonial*. Lima: Imp. de Librería Sanmartí y Ca., 1917.
- Orbigny, Alcide d'. *Voyage dans les deux Amériques*. París: Furne, 1854.
- Ovalle, Alonso de. *Histórica relación del Reyno de Chile y de las Misiones y Ministerios que exercita la Compañía de Jesús*. Roma: por Francisco Caballo, 1646.
- Recapitulacion, o Extracto general de todas las ordenanzas, y constituciones hechas para la observancia de los señores Hermanos ... de la Nobilissima Archicofradia de la Santisima Vera Cruz ... del Convento Grande de N.P. Santo Domingo de esta ciudad de Lima*. Lima: Imprenta Nueva, 1759.
- Rodríguez Docampo, Diego. “Descripción y relación del estado eclesiástico de San Francisco de Quito ... Año de 1650”. En *Relaciones geográficas de Indias*, III. Madrid: Tipografía de los hijos de M. G. Hernández, 1897.
- Sánchez Gordillo, Alonso. *Religiosas estaciones que frecuenta la religiosidad sevillana*, editado por Jorge Bernal Ballesteros. Sevilla: Consejo General, 1982.
- Torquemada, Juan de. *Tercera parte de los veinte y un libros rituales y monarchia Indiana*. Madrid: en la imprenta de Nicolás Rodríguez Franco, 1723.

Vetancur, Agustín de. *Chronica de la Provincia del Santo Evangelio de Mexico: Quarta parte del Teatro Mexicano...* México: por doña Ana de Benavides, 1697.

BIBLIOGRAFÍA

Actas del Congreso Internacional Cristóbal de Santa Catalina y las Cofradías de Jesús Nazareno, editadas por Juan Aranda Doncel. Córdoba, 1991.

Bazarte Martínez, Alicia. *Las cofradías de españoles en la ciudad de México (1526-1869)*. México: Universidad Autónoma Metropolitana, 1989.

Bazarte Martínez, Alicia. “El espacio vivo de la muerte”. En *Formaciones religiosas en la América colonial*, coordinado por María Alba Pastor Llaneza y Alicia Mayer González, 159-177. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2000.

Benito Rodríguez, José Antonio. “La cofradía y templo de la Vera Cruz de Lima”. En *Religiosidad popular: Cofradías de penitencia*, editado por Francisco Javier Campos y Fernández de Sevilla, I, 349-366. San Lorenzo del Escorial: Real Centro Universitario Escorial-María Cristina, 2017.

Bernales Ballesteros, Jorge. “Las hermandades de Sevilla y su proyección en América”. *Apotheca* 6 (1986): 51-80.

Burrieza Sánchez, Javier. *Historia de las cofradías de Semana Santa de Valladolid*. Valladolid: Junta Semana Santa, 2017.

Cañizares Japón, Ramón. *Las hermandades de la Soledad y Santo Entierro en el Reino de Sevilla*. Sevilla, 2014.

Cañizares Japón, Ramón. *Soledad Universal. Exposición conmemorativa del XXX aniversario fundacional de la Confederación Nacional de Hermandades y Cofradías de la Soledad*. Sevilla: Diputación Provincial, 2019.

Descola, Jean. *Daily life in colonial Peru (1710-1820)*. London: Allen & Unwin, 1968.

Escalante Gonzalbo, Pablo. “Elogio de la cofradía y arraigo de la fe. La pintura mural de la capilla abierta de San Juan Teitipac”. En *Imágenes de los naturales en el arte de la Nueva España: siglos XVI al XVIII*, editado por Elisa Vargaslugo, 224-237. Ciudad de México: Fomento Cultural Banamex, Instituto de Investigaciones Estéticas, UNAM, 2005.

Estrada de Gerlero, Elena. “El programa pasionario en el convento franciscano de Huejotzingo”. *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas* 20 (1983): 643-662.

Floriano Bravo, Manuel Pedro. “El legado de la Cofradía de la Santa y Vera Cruz, reflejo fidedigno de la sociedad en la que se desarrolla”. *Cauriensa* 3 (2008): 465-487.

Gómez Piñol, Emilio. “Sentimiento religioso e imágenes del Crucificado en el arte hispanoamericano del siglo XVI”. En *Signos de Evangelización. Sevilla y las hermandades en Hispanoamérica*, 63-94. Sevilla: Ministerio de Educación y Cultura – Fundación El Monte, 1999.

- González Obregón, Luis. *México viejo*. México: Patria, 1980.
- Hernández Soubervielle, José Armando. *El madero y la piedra: Historia, arte y devenir de la cofradía de la Santa Veracruz y sus iglesias en el San Luis Potosí virreinal*. San Luis Potosí: El Colegio de San Luis, 2015.
- Iglesia Cabrera, Sonia, Leticia Salazar Cárdenas y Julio César Martínez Gómez. *La Semana Santa en México. Con la muerte en cruz*. México: Conaculta, 2001.
- Labarga, Fermín. “Devoción a la pasión, predicación y cofradías. La función del Descendimiento en La Rioja”. En *Religiosidad popular en España: actas del Simposium*, coordinado por Francisco Javier Campos y Fernández de Sevilla, 673-692. San Lorenzo de El Escorial: Instituto Escorialense de Investigaciones Históricas y Artísticas, 1997.
- Labarga, Fermín. “La devoción a las Cinco Llagas y a la Sangre de Cristo en las cofradías riojanas de la Vera Cruz”. *Zainak. Cuadernos de Antropología-Etnografía* 18 (1999): 381-392.
- Labarga, Fermín. *Las cofradías de la Vera Cruz en La Rioja*. Logroño: Diócesis de Calahorra y La Calzada – Logroño, 2000.
- Labarga, Fermín. “Apuntes sobre la devoción a Jesús Nazareno en América Latina”. En *La advocación de Jesús Nazareno. Actas del Congreso Nacional*, editadas por Juan Aranda Doncel, I, 31-68. Córdoba: CajaSur, 2007.
- Labarga, Fermín. *La Santa Escuela de Cristo*, Madrid: BAC, 2013.
- Labarga, Fermín. “Theatre and Holy Week. The Configuration of Spanish Penitential Procession in the 16th Century”. *Hipogrifo: Revista de Literatura y Cultura del Siglo de Oro* 10/2 (2022): 847-862.
- Las Cofradías de la Santa Vera Cruz*, editado por José Sánchez Herrero. Sevilla: Centro de Estudios e Investigación de la Religiosidad Andaluza, 1995.
- Levano, Diego. *Procesión y fiesta. La Semana Santa de Lima*. Lima: Munilibro, 2016.
- Lohman Villena, Guillermo. *La Semana Santa de Lima*, Lima: Foptur – Banco de Crédito del Perú, 1996.
- López-Guadalupe, Miguel Luis. “Cofradías en Granada y América Aproximación a su papel y relaciones”. En *El reino de Granada y el Nuevo Mundo: V Congreso Internacional de Historia de América. Mayo de 1992*, I, 661-684. Granada: Diputación Provincial, 1994.
- López Sarrelangue, Delfina. “Los armados novohispanos en las procesiones de Semana Santa”. *Visiones y creencias* 4 (1992): 235-264.
- Luján Muñoz, Luis. *Semana Santa tradicional en Guatemala*. Guatemala: Esso Central América, 1982.
- Martínez de Sánchez, Ana María. *Cofradías y obras pías en Córdoba del Tucumán*. Córdoba: Universidad Católica de Córdoba, 2006.
- Martínez Domínguez, Héctor. “Las cofradías en la Nueva España”. *Anuario* 1 (1977): 45-71.

- Meseguer Fernández, Juan. “Las cofradías de la Vera Cruz. Documentos y notas para su historia”. *Archivo Iberoamericano* 109-110 (1968): 199-213.
- Miura Andrade, José María, Isabel Montes Romero-Camacho y José Sánchez Herrero. “Los cuatro tipos diferentes de Cofradías de Semana Santa, desde su fundación hasta la crisis de finales del siglo XVIII en la Andalucía bética y Castilla”. En *Actas del Primer Congreso Nacional de Cofradías de Semana Santa*, 259-304. Zamora: Instituto de Estudios Zamoranos, 1988.
- Montoya Estrada, Kelly. “Una procesión de Viernes Santo en Lima del siglo XVII”. En *Corporaciones religiosas y evangelización en Iberoamérica. Siglos XVI-XVII*, editado por Diego Levano Medina y Kelly Montoya Estrada, 143-160. Lima: Universidad Nacional de San Marcos, 2010.
- Morera González, Jaime Ángel. “El milagro del Santo Cristo de Singuilucan”. En *Imágenes de los naturales en el arte de la Nueva España: siglos XVI al XVIII*, editado por Elisa Vargaslugo, 239-247. Ciudad de México: Fomento Cultural Banamex, Instituto de Investigaciones Estéticas, UNAM, 2005.
- Olavarría y Ferrari, Enrique de. *Reseña histórica del teatro en México*. México: Imprenta La Europea, 1895.
- Ovalle Letelier, Alex. *Devoción, prestigio y sociabilidad. Cofradías en Santiago de Chile (1700-1770)*. Santiago: Centro de Estudios Bicentenario, 2018.
- Pacheco, Juan Manuel. “La consolidación de la Iglesia. Siglo XVII”. En *Historia extensa de Colombia*, XIII/2. Bogotá: Lerner, 1975.
- Palomero Páramo, Jesús Miguel. “Las procesiones de «sangre» en Sevilla y Nueva España. A propósito de una pintura mural en la iglesia conventual de Huexotzingo”. En *Primeras Jornadas de Andalucía y América*, II, 313-319. Huelva: Instituto de Estudios Onubenses “Padre Marchena”, 1981.
- Porres Benavides, Jesús. “Cofradías y hermandades penitenciales en la Lima colonial de los siglos XVII y XVIII”. En *Identidades y redes culturales. Actas del V Congreso Internacional de Barroco Iberoamericano*, 987-995. Granada: Universidad, 2021.
- Ramírez Samayoa, Gerardo. *Consagrada imagen del Señor Sepultado del templo de Santo Domingo*. Guatemala: 2000.
- Ramos Sosa, Rafael. *Arte festivo en la Lima virreinal (siglos XVI-XVII)*. Sevilla: Consejería de Cultura, 1992.
- Ricard, Robert, *La conquista espiritual de México*, México: Ius – Polis, 1947.
- Rodríguez Mateos, Joaquín. “Las cofradías de Perú en la modernidad y el espíritu de la contrarreforma”. *Anuario de Estudios Americanos* 52/2 (1995): 15-43.
- Rojas, Rosa Elena. “Esclavos de Obraje: Consuelo en la Devoción. La cofradía de la Santa Veracruz Nueva fundada por Mulatos, Mestizos y Negros. Coyoacán, siglo XVII”. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*. <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.64339>
- Romero Sánchez, Guadalupe “Devociones de naturales en Nueva Granada durante los

- siglos XVI y XVII. El caso de Chocontá y la Cofradía de la Veracruz”. En *Cofradías en el Perú y otros ámbitos del mundo hispánico (siglos XVI-XIX)*, editado por David Fernández Villanova, Diego Levano Medina y Kelly Montoya Estrada, 389-403. Lima: Conferencia Episcopal Peruana, 2017.
- Rubio, Vicente y María Ugarte, *Semana Santa en la ciudad colonial de Santo Domingo*, Santo Domingo, 1992.
- Sánchez-Concha Barrios, Rafael. “La devoción a la Cruz en el Perú y la Archicofradía de la Vera Cruz de Lima (siglos XVI-XVIII)”. En *IV Congreso Internacional de Hermandades y Cofradías de la Santa Veracruz*, editado por José-Andrés Casquero Fernández, 759-774. Zamora: Cofradía de la Santa Vera Cruz, 2009.
- Sánchez Raygada, Carlos Hugo. “Derecho y sociedad corporativa virreinal. Una aproximación a los litigios de las cofradías piuranas durante el siglo XVIII”. En *Cofradías en el Perú y otros ámbitos del mundo hispánico (siglos XVI-XIX)*, editado por David Fernández Villanova, Diego Levano Medina y Kelly Montoya Estrada, 259-274. Lima: Conferencia Episcopal Peruana, 2017.
- Solís Robleda, Gabriela. *Entre la tierra y el cielo: religión y sociedad en los pueblos mayas del Yucatán colonial*. México: Ciesas-Icy-Miguel Ángel Porrúa, 2005.
- Torres Ramírez, Bibiano. “Las hermandades andaluzas y su influencia en América a través de sus reglas”. En *Signos de Evangelización. Sevilla y las hermandades en Hispanoamérica*, 45.62. Sevilla: Ministerio de Educación y Cultura – Fundación El Monte, 1999.
- Verdi Webster, Susan. “La cofradía de la Vera-Cruz representada en las pinturas murales de Huejotzingo. México”. *Laboratorio de Arte* 8 (1995): 61-72.
- Verdi Webster, Susan. “Art, Ritual, and Confraternities in Sixteenth-Century New Spain: Penitential Imagery at the Monastery of San Miguel, Huejotzingo”. *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas* 70 (1997): 5-43.
- Wuffarden, Luis Eduardo, “Procesión del Viernes Santo en Lima”, en *Los Siglos de Oro en los Virreinos de América (1550-1700)*, 144-145. Madrid: Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 1999.
- Zahino Peñafort, Luisa. *Iglesia y Sociedad en México. 1765-1800. Tradición, Reforma y Reacciones*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1996.
- Zamacois, Niceto. “Méjico en 1857”. En *Nuevo viajero universal*, III. 265. Madrid, 1861.

Fermín Labarga
Facultad de Teología
Universidad de Navarra
Edificio de Facultades Eclesiásticas, Campus Universitario
31009 Pamplona (España)
<https://orcid.org/0000-0002-8088-4269>



Doi: <https://doi.org/10.17398/2340-4256.18.935>

**JESUITAS, DEVOCIÓN, CULTURA E HISTORIA. LA
CELEBRACIÓN DEL *CORPUS CHRISTI* EN LA
SALAMANCA MODERNA**

***JESUITS, DEVOTION, CULTURE AND HISTORY.
THE CELEBRATION OF CORPUS CHRISTI IN
MODERN SALAMANCA***

CRISTO JOSÉ DE LEÓN PERERA
Universidad de Salamanca - IEMYRh

Recibido: 22/10/2022

Aceptado: 21/06/2023

RESUMEN

La celebración del Corpus Christi ha cambiado a lo largo de la historia. Lo mismo ha pasado en el modo de ser concebida. A continuación, presentaremos la importancia de esta fiesta adquirida en el colegio de la Compañía de Jesús de la Universidad de Salamanca. Una institución religiosa que nace en la temprana modernidad y que necesita adentrarse en la ciudad escolástica, se servirá de la celebración del Corpus para implementar su influjo en el conjunto de la sociedad.

Palabras clave: jesuitas, Corpus Christi, Universidad de Salamanca, Edad Moderna, fiesta.

ABSTRACT

The celebration of Corpus Christi has changed throughout history. The same has happened in the way it has been conceived. In the following, we will present the importance of this feast acquired in the college of the Society of Jesus of the University of Salamanca. A religious institution that was born in early modernity and that needs to enter the scholastic city, will use the celebration of Corpus Christi to implement its influence on society as a whole.

Keywords: Jesuits, Corpus Christi, University of Salamanca, Modern Age, feast.

I. INTRODUCCIÓN

Durante la temprana modernidad se produjo una evolución de la piedad acorde a la exuberancia barroca en todos los territorios vinculados al catolicismo. Uno de esos casos puede ser la festividad del *Corpus Christi* en el contexto de la Salamanca en la Edad Moderna y, especialmente, en el caso particular de la Compañía de Jesús. En las presentes páginas observaremos la evolución de dicha festividad y la utilización de la institución jesuítica de la misma –tanto en su funcionamiento interno como en manifiesto de sus relaciones sociales–.

En primer lugar, abarcaremos los antecedentes inmediatos en la celebración del *Corpus Christi*, señalándose, en lo posible, la evolución en la ciudad de Salamanca. En un segundo momento, trataremos la celebración de dicha festividad en la Compañía de Jesús y, cómo esta institución (religiosa y universitaria) “utilizó” –entiéndase bien el sentido de la palabra– la procesión eucarística como elemento articulador y reflejo de las redes sociales establecidas. Debe tenerse presente que, más allá de una descripción de los cortejos procesionales –realizado ya por el profesor Lorenzo Pinar¹–, lo que efectuaremos será una presentación de las relaciones establecidas por los jesuitas en Salamanca y que estarían evidenciadas en el entorno de la fiesta eucarística.

1 Cf. Francisco Javier Lorenzo Pinar, *Fiesta religiosa y ocio en Salamanca en el siglo XVII (1600-1650)* (Salamanca: Universidad de Salamanca, 2010).

II. ANTECEDENTES INMEDIATOS EN LA CELEBRACIÓN DEL CORPUS CHRISTI

Los orígenes de la celebración de la festividad del *Corpus Christi* deben trasladarse hasta el siglo XIII. Si se busca una mayor precisión es necesario señalar la diócesis del Principado de Lieja, donde Jacques Pantaléon de Court-Palais ostentó la mitra.

Dicho prelado, ya como romano pontífice y con el nombre de Urbano IV (1261-1264) extenderá la tradición de la fiesta sacramental existente en Lieja al conjunto del orbe mediante la bula *Transiturus de hoc mundo* (1264). Ocho años más tarde, en 1272, la celebración del *Corpus* quedaría ratificada².

El primer testimonio de una procesión sacramental que encontramos para el ámbito peninsular corresponde a la participación en la misma del monarca Alfonso X “el Sabio” (1221-1284)³. Esta tenía lugar en el año 1280 en la ciudad de Toledo. Dos años más tarde, dicho rey acudiría a otro cortejo en la ciudad hispalense.

Se corresponde con un contexto de renovación y reforma de las instituciones eclesíásticas. La necesidad acuciaba como consecuencia de la herejía formulada siglos antes por Escoto Erígena (800-899) –y difundida por Berengario de Tours (1000-1088)– que negaba la transustanciación en las especies eucarísticas.

Tomás de Aquino recibe el encargo pontificio de formular el oficio litúrgico de la celebración eucarística según el rito romano, el cual entraría en vigor en tiempos de Clemente V (1305-1314). La fecha de dicha celebración en el jueves siguiente a la Santísima Trinidad sería establecida en el Concilio de Vienne (1311-1312).

Con Juan XXII (1326-1334) se amplía la celebración incorporándole la octava. Igualmente, cada iglesia parroquial estaba obligada a festejar dicha festividad con la mayor solemnidad posible, organizando los correspondientes cortejos procesionales por las calles de su feligresía. Buscando favorecer la participación del pueblo llano, se concedían días de indulgencia para los fieles que acudiesen a las mismas.

En el caso salmantino distinguimos dos claros ejemplos de lo propuesto por

2 Cf. Remedios Morán Martín, “Representaciones religiosas. Aspectos jurídicos de la festividad del Corpus Christi (siglos XIII-XVIII)”, en Gerardo Fernández Juárez & Fernando Martínez Gil (eds.), *La fiesta del Corpus Christi* (Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2002), 67-90.

3 Cf. Anselmo Gascón de Gotor, *El Corpus Christi y las custodias procesionales de España* (Barcelona: Casa Editorial Estudio, 1916) 6.

el pontífice Juan XXII. En una de las instituciones más importantes de la ciudad del Tormes, en la Universidad de Salamanca, se tuvo presente tal devoción; precisamente, en las *Constituciones* de Martín V (1417-1431) encontramos cien días de indulgencia a todos aquellos miembros del claustro y gremio de la universidad que asistiesen a la procesión eucarística⁴. De la misma manera, el dominico Diego de Deza (1443-1523), mitrado salmantino entre 1494 y 1498, en el sínodo celebrado en julio de 1497, incitó a la realización de procesiones con la forma sacramental fuera de los templos parroquiales para así obtener el perdón de los pecados⁵.

Unas décadas antes, Diego de Anaya y Maldonado (1357-1437), prelado de la diócesis de Salamanca (entre 1392-1407) y fundador del Colegio Mayor de San Bartolomé, en la constitución número trece, resultante de la celebración sinodal de 1396⁶, reflejará la potencia penitencial que poseía la festividad eucarística, encontrándose en consonancia este matiz con el resto de los sínodos de la Baja Edad Media.

Es inevitable hacer mención de la sesión XIII del Concilio de Trento y, más en concreto, a los capítulos del I al V, dedicada al sacramento eucarístico. En ella se vuelve a hacer referencia a la relevancia de la transustanciación, dogma contrario al pensamiento existente entre las reformas protestantes y reafirmado mediante la exhibición de la Sagrada Forma.

Desde comienzos del siglo XVI se percibe cómo la procesión eucarística salmantina tiende hacia una vertiente teatralizada⁷. Es decir, la naturaleza penitencial irá matizándose hasta adquirir una impronta festiva con el añadido de diferentes elementos lúdicos con un trasfondo pío.

4 *Constituciones* de Martín V, 26 de mayo de 1419. Editado por Pilar Valero García y Manuel Pérez Martín (Salamanca: Universidad de Salamanca, 1991).

5 “E por que la procesión del dicho día más solemnemente e con mayor fruto sea celebrada, que otorgamos a cuantos fueren en la dicha procesión acompañar el Cuerpo de nuestro Redentor Jesucristo con devoción hasta el lugar do fuere la procesión e el lugar do tomare cuarenta días de perdón [...]. E mandamos a los curas o a sus lugares tenientes de las iglesias de nuestro obispado que el domingo de la Trinidad publiquen los perdones que ganan los que van en la diurnos de la dicha fiesta e su ochavario, así los otorgados por los sumos pontífices como por nos”. Antonio García y García, *Synodicon Hispanum. IV Ciudad Rodrigo, Salamanca y Zamora* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1987) 359.

6 “Otorgamos a cuantos fueren en la dicha procesión e acompañaren el Cuerpo de Jesucristo con devoción hasta el lugar do fuere la procesión ese día, cuarenta días de perdón, e a los que tornaren con la procesión, hasta que el Cuerpo de Dios sea tomado a la iglesia, otorgamos otros cuarenta días de perdón”. Antonio García y García, *Synodicon Hispanum. IV...* 41.

7 Cf. María Jesús Framiñán de Miguel, *El espectáculo dramático-festivo del Corpus en la Salamanca del Renacimiento* (Madrid: Iberoamericana-Vervuert: 2015) 20-21.

III. LA COMPAÑÍA DE JESÚS EN SALAMANCA Y LA CELEBRACIÓN EUCARÍSTICA

Tras diversas propuestas⁸, el 9 de febrero de 1548⁹, ostentando la mitra don Pedro de Castro¹⁰, llegó a Salamanca el padre Miguel de Torres acompañado del padre Pedro Sevillano, del padre Juan Bautista Sánchez y del hermano Gutiérrez¹¹.

Tras hospedarse en un mesón, durante cinco meses, pasaron a La Razga¹². Se corresponde con una casa situada entre el colegio de San Agustín –residencia de fray Luis de León–, la iglesia de San Juan del Alcázar y la muralla de la ciudad. De aquí se mudaron a las llamadas Peñuelas de San Blas¹³ donde, con el transcurrir del tiempo, fueron adquiriendo diversas propiedades que concluirían con la construcción del primer colegio¹⁴ de la Compañía de Jesús en Salamanca, que fue el domicilio de los jesuitas hasta, que, en el año 1665, se trasladasen al Colegio Real en la colina de San Isidro.

La fundación regia por parte de Margarita de Austria fue el acontecimiento deseado por el conjunto de la Orden¹⁵. Desde el mismo 9 de febrero de 1548 vivieron con excesivas dificultades, sustentándose, casi en exclusiva, de la limosna y mediante la caridad femenina¹⁶. Gracias a una mujer –la reina doña Margarita– se otorgará a los jesuitas salmantinos un considerable impacto de

8 Cf. Cristo José de León Perera, “Miguel de Torres: la elección humanista del primer rector jesuita en Salamanca”, en Miguel Anxo Pena González & Inmaculada Delgado Jara (eds.), *Humanistas, Helenistas y Hebraístas en la Europa de Carlos V* (Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 2019) 361-372.

9 Cf. Monumenta Histórica Societatis Iesu (en adelante MHSI). *Chronicon* I, 297; MHSI. *Epistolae Mixtae* (en adelante *Epp. Mixtae*) I, 491.

10 “[Pedro de Castro] fue vno de los mayores y más doctos prelados que en aquel tiempo tuuo la Iglesia de España. En el año segundo de su prelanca, don Francisco de Mendoça, cardenal de Roma y obispo de Coria, fundó en Salamanca el Colegio de la Compañía de Iesvs, de religiosos del mismo orden”. Gil González de Ávila, *Historia de las antigüedades de la ciudad de Salamanca: vidas de sus obispos y cosas sucedidas en su tiempo* (Salamanca: Artus Taberniel, 1606) 488.

11 Cf. Universidad de Salamanca (en adelante USAL). Biblioteca General (en adelante BG). Manuscrito (en adelante Ms.) 1547 folio 2r.

12 ARSI. Provincia Castellana 36.I. “Memoria de 1574”, *Foundationes collegiorum*, folio 48r.

13 ARSI. Provincia Castellana 35.I. *Historia de la Provincia de Castilla del padre Pedro de Guzmán*, folio 132r.

14 Cf. Alfonso Rodríguez Gutiérrez de Ceballos, “El primitivo Colegio de la Compañía de Jesús en Salamanca (1545-1665)”, *Miscelánea Comillas, Revista de Estudios históricos* 46, 110-129.

15 ARSI. *Hispania* 76-77, folio 45r.

16 Cf. Cristo José de León Perera, “La mujer y su importancia en uno de los centros colegiales vinculados a la Universidad (1527-1767): desempolvando del olvido”, en: Milagros Martín Clavijo, Juan Manuel Martín Martín & María Isabel García Pérez (coords.), *Mujeres dentro y fuera de la academia* (Salamanca: Universidad de Salamanca-Aquilafuente, 2018) 281-294.

magnitud (evidenciado en la fachada del Colegio Real¹⁷), con carácter de núcleo, que podría ser reflejo de las nada baladíes disputas teológicas internacionales que sus habitantes protagonizaron. Esto se debe a que, tanto en el Colegio Real, como en el primitivo domicilio, se formó la mayoría de la “aristocracia intelectual” jesuítica.

IV. EL CULTO A LA EUCARISTÍA ENTRE LOS JESUITAS DE SALAMANCA

La importancia del sacramento eucarístico en la vida de la Compañía de Jesús es más que notable. No solamente se alude a las vinculaciones que posee cualquier orden religiosa con el oficio litúrgico, sino que, para el caso de los jesuitas, se incrementa con la con el recurso a la Eucaristía en los momentos de máxima trascendencia.

Por ejemplo, cuando el aspirante a ingresar en la Compañía va a realizar sus votos, aquel quien preside la celebración tiene la Sagrada Forma elevada, según la praxis efectuada por Ignacio y sus compañeros en Montmartre.

Un ejemplo puede ser el día de *Corpus* -22 de mayo- de 1636: “recibieron en la Compañía un irlandés que vino de Sevilla a ser recibido”¹⁸. Asimismo, y siguiendo en esta línea, encontramos cómo también se aprovechaba la fiesta eucarística para la actualización de los votos realizados:

A 23 [*de junio 1628*], que fue día de Corpus se hizo la renovación de los votos. Hiciéronse Exercicios los tres días antes. Anticipose la renovación porque el padre rector se auía de partir a Madrid. Dijeron las misas el padre rector [*Alonso del Caño*], padre Pedro Pimentel [*y*] padre Romero¹⁹.

La realización de los Ejercicios Espirituales venía acompañada de actos de disciplina pública. Esta práctica no tenía lugar de manera exclusiva en las renovaciones y por los escolares. Tenemos constancia de que este ceremonial, que mediante la ascética pretendía reestructurar el mundo y la tranquilidad personal, era empleado en diversos momentos. Un modo de agarrar con su mano la seguridad, aunque esta estuviera realizada de cuerdas trenzadas.

Había disciplina pública, es decir, en el templo y abierta a los fieles, tras el

17 Cf. Alfonso Rodríguez Gutiérrez de Ceballos, *Estudios del barroco salmantino. El Colegio Real de la Compañía de Jesús (1617-1779)* (Salamanca: Centro de Estudios Salmantinos, 1985).

18 USAL. BG. Ms. 576, folio 181v-182r.

19 USAL. BG. Ms. 576, folio 113v.

oficio de las tinieblas del Viernes Santo²⁰, los miércoles, víspera de la Ascensión del Señor²¹ y del *Corpus Christi*²² -manteniéndose así el carácter penitencial de esta festividad-. También, en la víspera de Asunción de Nuestra Señora,²³ así como en la de su Natividad²⁴ o en la víspera del día de su Inmaculada Concepción. Incluso, en la víspera de todos los Santos²⁵ y, de forma extraordinaria, todos los días de misión, salvo el domingo, día de reposo y de santificación.

La disciplina pública en la víspera de *Corpus* irá perdiéndose a finales del siglo XVI, aunque no llegó a desaparecer, por ejemplo, el 20 de junio de 1685, los hijos de Ignacio salieron por devoción, por las calles de la ciudad, con disciplina: “Miércoles, por la noche, víspera del *Corpus*, salimos por deuoción con disciplina, por la tarde”²⁶.

Desde los tiempos del domicilio primitivo, ubicado en la parroquia de San Blas, disponemos de noticias sobre la participación de los hijos de Ignacio en las celebraciones del *Corpus*. Aunque, en alguna ocasión, se les solicitó que llevasen el palio -a lo que iba una docena de estudiantes jesuitas²⁷- lo normal era adornar la calle que correspondía al colegio y salir a recibir la procesión a la puerta, en lugar de acompañarla²⁸. Es decir, con el desfile procesional del *Corpus* actuaban de manera similar con el cortejo de la Vera Cruz del Viernes Santo.

Pero los jesuitas no solo participaron en el ámbito de la parroquia de San Blas. Debido a la importancia que tenía mantener buenas relaciones con el cabildo catedral, deben recordarse ocasiones en que los jesuitas acudieron al templo catedralicio para asistir a novenas²⁹, bulas³⁰, procesiones de *Corpus*³¹,

20 Cf. USAL. BG. Ms. 578, folio 38r.

21 Cf. USAL. BG. Ms. 578, folio 338r.

22 La disciplina pública en la víspera de *Corpus* no es una constante en la documentación. Sirva como explicación que el 20 de junio de 1685 se indicó que se había salido por devoción con disciplina. Cf. USAL. BG. Ms. 578, folio 342r.

23 Cf. USAL. BG. Ms. 577, folio 53r.

24 Parece ser que los disciplinantes de estos días eran tan sólo los que no poseían las órdenes mayores del sacerdocio. Cf. USAL. BG. Ms. 578, folio 158r.

25 Cf. USAL. BG. Ms. 576, folio 170v.

26 USAL. BG. Ms. 578, folio 342r.

27 Cf. USAL. BG. Ms. 576, folio 76r.

28 Cf. USAL. BG. Ms. 577, folio 91r.

29 “20 [de marzo de 1643]. Este día predicó al nobenario que se hizo en la Yglesia Mayor el padre Lucas Guadín. Diósele extraordinario”. USAL. BG. Ms. 576, folio 234r.

30 El 10 de febrero de 1686: “predicó a la bula en la Cathedral el padre Santolo, maestro de estudiantes”. USAL. BG. Ms. 578, folio 388r.

31 Cf. USAL. BG. Ms. 576, folio 210v.

jubiléos³², rogativas³³, o a escuchar sermones del obispo³⁴.

A partir de 1634, los jesuitas tuvieron siempre una extremada atención con la parroquia de su nuevo domicilio, atendiendo las peticiones -o pretensiones- de los clérigos de San Isidro. En el caso de que solicitasen especialmente un predicador les era concedido “[...] porque no suceda algún desayre”³⁵.

Mientras sucedía todo esto, el Colegio Real se encontraba en construcción. Intentando agradar a los beneficiados, para la procesión del *Corpus* de la parroquia de San Isidro se aderezaban todos aquellos muros de la obra por donde pasase el Santísimo Sacramento, trayendo ramos³⁶ y alquilando algunos tafetanes³⁷.

De esta manera, la Compañía de Jesús, incluso con anterioridad a mudarse a la colina de San Isidro, se implicó en las celebraciones de su futura parroquia. Poco a poco llegaron a predicar los sermones de la Pasión³⁸, de los domingos de Pascua³⁹, el correspondiente a las festividades del *Corpus*⁴⁰, de la Expectación⁴¹ o del mismo titular de la parroquia⁴².

Continuando en el Colegio Real, debe mencionarse la vela Fundacional. Esta se corresponde con un cirio que se ofrecía por los fundadores y posee una

32 “18 [de febrero de 1645], sábado, fueron en comunidad los hermanos estudiantes a ganar el Jubileo a la Iglesia Mayor y estuvieron en oración media hora”. USAL. BG. Ms. 577, folio 7r.

33 “A 26 [de noviembre de 1625]. A las tres de la tarde fuimos todos a la Iglesia Mayor en procesión con sobrepellices, guión con tafetán, acolytos y dos encensarios y un padre revestido con capa morada y en las manos la cruz del *Lignum Crucis*. Començamos en nuestra iglesia a cantar la letanía, fuimos continuando, acabámosla en la mayor. Inçensó el padre que iba revestido y dijo çinco oraciones (una de ellas fue de nuestro padre san Ignacio). Después estuvimos media hora en oración. Voluimos cantando la letanía hasta nuestra iglesia a que se dio fin con vna oración. Fuimos y voluimos por el campo de San Francisco, San Benito, Casa de las Conchas y calle de junto a San Isidro, baja a la Iglesia Mayor. No se señaló lugar a ninguno de los de casa. Dejose a la charidad y urbanidad de cada uno y con ella tomó cada uno el lugar que era razón. Esta rogativa se hizo porque el obispo la pidió por haber tenido orden de su Magestad, que hiciere encomendar a Dios sus intentos.

A 27. Fuimos todos con manteos a la Iglesia Mayor. Cantamos en ella vna missa en el altar mayor de la iglesia vieja. Dijo la missa el padre rector, sin diácono y subdiácono, mas assistiéronle dos padres con sobrepellices. Tanbién nos las pusimos todos en llegando a la iglesia en la primera capilla de mano derecha. Voluimos de comunidad como fuimos. Quedáronse a comer el padre rector del seminario y su compañero que nos acompañaron a este acto y al de la tarde antecedente”. USAL. BG. Ms. 576, folio 83r-83v.

34 Cf. USAL. BG. Ms. 576, folio 194v.

35 Cf. USAL. BG. Ms. 577, folio 89r.

36 Cf. USAL. BG. Ms. 576, folio 189r.

37 Cf. USAL. BG. Ms. 576, folio 99r.

38 Cf. USAL. BG. Ms. 577, folio 70r.

39 Cf. USAL. BG. Ms. 576, folio 33r.

40 Cf. USAL. BG. Ms. 576, folio 158r.

41 Cf. USAL. BG. Ms. 578, folio 443v.

42 Cf. USAL. BG. Ms. 578, folio 172v.

doble simbología reflejada en la fórmula de ofrecimiento⁴³. Las *Constituciones* dan una serie de pautas sobre la vela fundacional. Nos dice que:

En tal día se presente una candela de cera al fundador o a uno de sus deudos que más propinquo [*sic.*] le fuere, o como el fundador dispusiere, con sus armas o devociones, en señal del reconocimiento que se debe en el Señor nuestro⁴⁴.

Por tanto, el ofrecimiento de esta candela representaba el agradecimiento existente por parte del Colegio Real a la Monarquía Católica por la dotación recibida, pero también se convertía en una solicitud de que continuase protegiéndolo. Evidenciaba pues, la gratitud debida a los fundadores, así como la petición de que sigan siendo generosos, pero sin reconocer el “[...] *ius patronatus* o derecho alguno a ellos ni a sus sucesores, [sobre] al Colegio o a sus bienes temporales, que no le habrá”⁴⁵.

La primera noticia que poseemos de dicha candela se remonta al día de Santiago de 1626⁴⁶. Felipe III y su cónyuge Margarita de Austria ya habían fallecido. Reinaba en España su heredero Felipe IV. Por otro lado, el rector del domicilio salmantino era el padre Alonso del Caño. Posiblemente, el padre Juan de Montemayor ocupaba el oficio de vicerrector por alguna ausencia del padre Caño y, ejerciendo la autoridad dada por su encargo, a falta del padre rector, el vicerrector ordenó se entregase en persona a Felipe IV la candela correspondiente.

Partiendo de las indicaciones llegadas desde Roma, en Salamanca hemos localizado una descripción de esta candela del día del “hijo del Trueno” del año 1649, en el que se señala que:

dió el padre Pedro Pimentel a su Magestad una vela de a dos libras, lissa y abajo sus propias armas como patrón de nuestra iglesia. Esto se executó por medio del patriarcha, al salir de su capilla. Dícele la cláusula que pone la reyna Margarita, nuestra fundadora, como está en su testamento. Suélese dar de quatro en quatro años⁴⁷.

43 “Fórmula de dar vela a los fundadores. Este collegio de la Compañía de Jesús de vuestra magestad le presenta esta vela en reconocimiento del beneficio que de vuestra magestad ha rescibido en la fundación del. Suplica a vuestra magestad le sea protector y padre”. USAL. BG. Ms. 348, folio 82r.

44 *Constituciones*, 312. Ese día señalado hace referencia al fundacional, pero se actualiza anualmente.

45 *Constituciones*, 314.

46 “Este día [25 de julio] se había de dar este año [*de 1626*] la vela a su magestad. Escribió el padre Montemayor al padre Chauarria la diese”. USAL. BG. Ms. 576, folio 90v.

47 USAL. BG. Ms. 577, folio 92r.

En un primer período, la vela fundacional se entregaba al monarca -como protector-⁴⁸, y, posteriormente, esta entrega se realizaba cada cuatro años a los descendientes de los fundadores.

No estaban actuando contra las *Constituciones*, dado que en el caso de que no estuviese el fundador o sus descendientes en las cercanías del colegio debía enviarse -tal y como hemos indicado con anterioridad- o ponerse en su nombre ante un altar⁴⁹. La primera constancia de esta última modalidad la poseemos en el año 1643:

día de la Visitación de Nuestra Señora. Se cantó en casa la missa como se acostumbra. Offreciose este día la vela [*fundacional*] a la Virgen. Salió la comunidad con mantos acompañando al que abía de dar [y] al que cantó la missa; y la vela [*fundacional*] se llevó en una fuente de plata⁵⁰.

En un documento sin datación se profundiza en esta materia supliendo las lagunas existentes en la documentación conservada procedente del colegio salmantino, mostrando cómo quedó dicho rito una vez que se institucionalizó plenamente:

y que la vela que como a fundadora correspondía a su magestad [*signo*] en cada año se repitiese de este modo:

El primer año en un día de la octava del Corpus se ofrezca al santísimo sacramento del altar.

El segundo año a Nuestra Señora el día de la visitación.

El tercero año al beato Ignacio en canonizándole [*roto*]⁵¹.

Este manuscrito pertenece a la documentación conservada de las Temporalidades. Con toda seguridad, puede datarse antes de 1622 ya que señala que la vela fundacional se ofrezca a Ignacio de Loyola una vez canonizado, y es de sobra conocido que dicho acto fue efectuado por Gregorio XV el 12 de marzo de 1622. La beatificación no sirve como limitación temporal, pues se produjo el 27 de julio de 1609 por Paulo V, es decir, con anterioridad a la Fundación Real. Entendemos que se trata de un documento (o al menos copia de otro) realizado entre el 3 de octubre de 1611, -muerte de la reina doña Margarita-, y el 31 de

48 25 de julio de 1636 “diose la vela en Madrid al rey como se suele”. USAL. BG. Ms. 576, folio 182v.

49 “Si en la tierra donde fuere fundado el tal Colegio se hallare por tiempo algún descendiente de tal fundador, la tal candelá se puede inbiar a donde se hallare alguno de su progenie, o se pueda poner en el altar donde se hiciere el Divino Sacrificio, en el nombre y lugar de tal fundador”. *Constituciones*, 313.

50 USAL. BG. Ms. 576, folio 235v.

51 Archivo Histórico Nacional. Legajo 831.18, folio 3r.

marzo de 1621, -muerte del rey don Felipe III.

Con estas evidencias, señalamos que desde los inicios encontramos tres fechas de entrega de la vela fundacional: Santiago, *Corpus* y la Visitación y, tras 1622, se sumaría el 31 de julio⁵². A partir de 1699, la vela del santísimo deja de ofrecerse en el primer jueves tras la solemnidad de la Santísima Trinidad, -es decir, el día de *Corpus*-, para pasar al día de san Luis Gonzaga, celebración de la congregación de Ciudadanos del Colegio Real⁵³, en el altar mayor⁵⁴.

La celebración del *Corpus* terminaría vinculándose a la fiesta de san Luis Gonzaga -titular de la congregación de Ciudadanos- y su sacramental. Quedaron fijadas estas celebraciones en la octava del *Corpus* para evitarse la coincidencia con la fiesta de la Universidad y con la de la parroquia de San Isidro. La sacramental continuó celebrándose sin interrupción, pero la presencia de la cofradía en este día fue quedando en el olvido:

martes, día de la Visitación de nuestra señora [2 de julio de 1647]. Hicieron los ciudadanos la fiesta de su congregación que auía muchos años que no se hacía. Animoles el padre Ventura de Dueñas, prefecto de ella y, con su industria y asistencia, se hizo muy lúcidamente. Vino la música de San Francisco a cantar la missa y a letanía por la tarde al encerrar el Santísimo. Predicó el padre Mendo. Hubo convite de collegiales y otras personas, pero no se les convidó de parte del collegio como en otras fiestas, aunque se nombraron quatro hermanos que recibiesen la jente.

Estubo descubierto el santísimo todo el día y hubo muy buena fiesta. Al predicador se le dio extraordinario y cuidó el padre Ventura de regalarle, pero a la comunidad no se le dio por no ser de los días en que se suele dar. Este día comulgan los hermanos⁵⁵.

El padre Ventura de Dueñas había cursado desde 1634 estudios teológicos en la Universidad, destacando de manera considerable en los actos académicos celebrados⁵⁶. Posiblemente, por pasar la congregación de Ciudadanos por momentos de dificultad, tuvo que ocuparse él de revitalizarla. Es decir, la congregación destinada a la realización de la celebración del *Corpus* quedaba encomendada a un jesuita con reputado prestigio en el ambiente universitario.

52 Del 2 de julio de 1685, día de la visitación, poseemos una relación de las fechas de entrega de la vela fundacional.

53 Cf. USAL. BG. Ms. 578, folio 3 47r.

54 USAL. BG. Ms. 578, folio 81v.

55 USAL. BG. Ms. 577, folio 48v-49r.

56 Cf. Archivo Histórico de la Universidad de Salamanca. Ms. 342, folio 10r.

A pesar de los intentos realizados para fortalecer la congregación de Ciudadanos no tenemos evidencias de que se lograra el objetivo tras asumir en su onomástica la festividad del *Corpus*. La elección del prefecto laico ya no será en un día concreto, sino que la fecha será móvil⁵⁷, y, del mismo modo, a las reuniones de esta congregación intentará asistir el padre rector junto con una serie de jesuitas de importancia en el colegio para intentar avivar su funcionamiento.

V. CONCLUSIONES

La congregación de los Ciudadanos, -casi con total seguridad-, supuso una carga más que notable para el Colegio salmantino. Será por esto por lo que, rápidamente, en sus celebraciones festivas, se vincularon a la solemnidad sacramental del *Corpus* y a la onomástica de Luis Gonzaga. La congregación de la Visitación de Nuestra Señora se había propuesto como modelo para el común de las personas que morasen en Salamanca, pero la Anunciación, la Purísima y la de Francisco de Borja colapsaban los mejores sujetos que podían destinarse por parte de la misma Compañía y también de la misma urbe. Al menos, de forma testimonial se mantuvo; sin saber en qué período dejó de funcionar, poseemos la certeza de que constantemente su agónica trayectoria anunciaba su final, y, con este, un cierto colapso del modelo apostólico congregacional por parte de los jesuitas del Tormes.

Esto no significa que dejen de lado la celebración de *Corpus*. En 1627 se indica que su octava posee asueto según la tabla de festividades del domicilio, respetándose a pesar de que en la Universidad sí había lecciones por ser vísperas de San Bernabé⁵⁸.

El Colegio Real había logrado demostrar a todo el gremio universitario que podía defender sus intereses frente a cualquier dificultad. En el siglo XVII, supo asentarse notablemente y con autoridad institucional, la cual no podía ser puesta en entredicho. Lograría permanecer y perseverar hasta llegar a la creación de las cátedras de Prima y Vísperas de la Compañía de Jesús en la Universidad de

57 El 4 de agosto de 1660, domingo, “se hizo elección de prefecto en la congregación de los Ciudadanos habiendo tenido descubierto el Santísimo asta después de la elección, habiendo antes oydo misa y comulgado e invocando el sacerdote la gracia del Espíritu Santo. Asistió y presidió el padre rector, prefecto y algunos padres”. USAL. BG. Ms. 577, folio 273r.

58 “A 10 [de abril de 1627]. Octava del Corpus. No hubo lición ni consultas en casa por que la quita la tabla. Húbola en Escuelas mañana y tarde porque no fue asueto por ser el día siguiente fiesta”. USAL. BG. Ms. 576, folio 94r.

Salamanca en 1668 y, posteriormente, la de Francisco Suárez en 1721.

La Compañía de Jesús se caracteriza por ser una institución fraguada según el espíritu moderno, y que, aun identificando sus raíces en diferentes tendencias espirituales medievales, rompe con la tradición regular del Medievo sin perderse la esencia de una orden religiosa. En Salamanca, numerosas fueron las dificultades encontradas y, de igual manera, la Compañía fue respondiendo entre las necesidades surgidas, convirtiéndolas en virtud y beneficio. Una propaganda mediante la imagen y la representación en los ceremoniales más relevantes para la ciudad -y su élite-, situándose lo más cerca posible del poder local, y así, encontrar el respaldo necesario.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- De León Perera, Cristo José. *La Compañía de Jesús en la Salamanca universitaria (1548-1767). Aspectos Institucionales, socioeconómicos y culturales*. Salamanca: Universidad de Salamanca-Universidad Pontificia Comillas, 2020.
- De León Perera, Cristo José. “La mujer y su importancia en uno de los centros colegiales vinculados a la Universidad (1527-1767): desempolvando del olvido”, en: Milagros Martín Clavijo, Juan Manuel Martín Martín & María Isabel García Pérez (coords.), *Mujeres dentro y fuera de la academia*. Salamanca: Universidad de Salamanca-Aquilafuente, 2018, 281-294.
- De León Perera, Cristo José. “Miguel de Torres: la elección humanista del primer rector jesuita en Salamanca”, en Miguel Anxo Pena González & Inmaculada Delgado Jara (eds.), *Humanistas, Helenistas y Hebraístas en la Europa de Carlos V*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 2019, 361-372.
- Framiñán de Miguel, María Jesús. *El espectáculo dramático-festivo del Corpus en la Salamanca del Renacimiento*. Madrid: Iberoamericana-Vervuert: 2015.
- García y García, Antonio. *Synodicon Hispanum. IV Ciudad Rodrigo, Salamanca y Zamora*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1987.
- Gascón de Gotor, Anselmo. *El Corpus Christi y las custodias procesionales de España*. Barcelona: Casa Editorial Estudio, 1916.
- González de Ávila, Gil. *Historia de las antigüedades de la ciudad de Salamanca: vidas de sus obispos y cosas sucedidas en su tiempo*. Salamanca: Artus Taberniel, 1606.
- Lorenzo Pinar, Francisco Javier. *Fiesta religiosa y ocio en Salamanca en el siglo XVII (1600-1650)*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 2010.
- Martín V. *Constituciones*. Editado por Pilar Valero García y Manuel Pérez Martín. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1991.
- Morán Martín, Remedios. “Representaciones religiosas. Aspectos jurídicos de la festividad del Corpus Christi (siglos XIII-XVIII)”, en Gerardo Fernández Juárez &

- Fernando Martínez Gil (eds.), *La fiesta del Corpus Christi*. Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha: Cuenca, 2002, 67-90.
- Rodríguez Gutiérrez de Ceballos, Alfonso. “El primitivo Colegio de la Compañía de Jesús en Salamanca (1545-1665)”. *Miscelánea Comillas, Revista de Estudios históricos* 46: 110-129.
- Rodríguez Gutiérrez de Ceballos, Alfonso. *Estudios del barroco salmantino. El Colegio Real de la Compañía de Jesús (1617-1779)*. Salamanca: Centro de Estudios Salmantinos, 1985.
- Rojo Fernández, Daniel. *Religiosidad barroca en la Universidad de Salamanca. La Real Capilla de San Jerónimo 1600-1625*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 2014.

Cristo José de León Perera
Campus Viriato-Facultad de Ciencias de la Educación
Avenida Príncipe de Asturias s/n
49022 Zamora (España)
<https://orcid.org/0000-0003-1647-1424>



Doi: <https://doi.org/10.17398/2340-4256.18.949>

CARRUAJES PARA EL SEÑOR SACRAMENTADO: ORIGEN, FORTUNA Y DISEÑO DEL COCHE DEL VIÁTICO*

CARRIAGES FOR THE HOLY SACRAMENT: ORIGIN, SUCCESS AND DESIGN OF THE VIATICUM COACH

MARÍA ANGÉLICA MARTÍNEZ RODRÍGUEZ
Universidad de Navarra

Recibido: 22/12/2022

Aceptado: 21/06/2023

RESUMEN

El objeto de esta investigación es la carroza o coche y el examen de su diseño puesto al servicio de la doctrina tridentina para la conducción del Viático a los enfermos. Se resumen las transformaciones tecnológicas y estéticas que situaron al coche como primer signo de distinción a manera de trono rodante o vitrina móvil en los protocolos de las cortes europeas.

Se revisa la fortuna de algunos destacados autores y tratados exponiendo sus im-

* Este artículo se encuadra dentro del Plan de Investigación de la Universidad de Navarra (PIUNA) 2020: “Trento en el mundo hispánico: Renovación individual, social y cultural: clero secular y religiosidad popular”. Debo las principales ideas expuestas aquí al profesor Joaquín Lorda (1955-2016) con quien inicialmente abordamos este tema en el 2014 y no fue posible concluir la investigación debido a su inesperado fallecimiento.

portantes aportaciones a la configuración de este vehículo. Se recogen las principales noticias que legitiman al coche como vehículo para llevar al Señor Sacramentado, tratando particularmente la dinastía de los Habsburgo en los territorios hispanos.

Finalmente se exploran algunas claves del proceso de diseño como la regularización, articulación y énfasis en las formas – compartidas con las disciplinas de la arquitectura y otras artes – así como el reconocimiento de ciertas fórmulas prestigiadas dentro de los estilos. Se toma como caso de estudio la carroza del Viático de Logroño con el propósito de ahondar en su diseño, ornamentación e iconografía.

Palabras clave: carroza, coche, diseño, lujo, ornamento, Viático.

ABSTRACT

The object of this research is the carriage or coach and the study of its design at the service of the Tridentine doctrine for the conduction of Viaticum to the sick. It is intended to provide some considerations addressing its configuration from the technological and aesthetic transformations that placed it as the first sign of distinction as a rolling throne or mobile showcase in the protocols of the European courts.

The success of some outstanding authors and treatises is reviewed, exposing their important contributions to the configuration of this vehicle. Main facts that legitimize the carriage as a vehicle to carry the Blessed Lord are collected, particularly dealing with the Habsburg dynasty in Hispanic territories.

Finally, some keys to the design process are explored, such as regularization, articulation and emphasis on forms – shared with the disciplines of architecture and other arts – as well as the recognition of certain prestigious formulas within the styles. The Logroño Viaticum carriage is taken as a case study with the purpose of delving into its design, ornamentation and iconography.

Keywords: carriage, coach, design, luxury, ornament, Viaticum.

I. INTRODUCCIÓN

Este trabajo pretende abordar el carruaje para la conducción del Viático atendiendo a sus procesos creativos desde las disciplinas de la Arquitectura y el Diseño. Para ello, resulta necesario narrar sumariamente la historia del coche a partir de fuentes primarias y de la abundante bibliografía que existe al respecto, no solo española sino francesa, italiana, alemana e inglesa, y así también referirse al transporte del Santísimo Sacramento en carrozas y coches, asunto que ha sido tratado sobresalientemente desde distintos aspectos y disciplinas en los trabajos de Álvaro Recio Mir, María José del Río Barredo, Alain Bègue, entre otros autores¹.

Se expone la consolidación del coche como una metáfora nacida de la fecundidad de las convenciones humanas y del carácter interrelacional de las instituciones sociales: el coche sintetizó lo bello, costoso y lujoso, pero también aludió a los valores de piedad, dignidad y decoro, al actuar – como otra fuente de metáfora – la literatura propagandística de los Austrias.

Se presentan los recursos del estilo que operaron sobre los carruajes, no como una colección de rasgos, sino como una serie de fórmulas reconocidas como aptas por los contemporáneos. La extensión del uso del coche en el mundo hispánico y la tratadística de la carrocería como literatura especializada contribuyeron de alguna forma a una sensibilidad aguzada.

Se trataba de las fórmulas apropiadas para una ocasión formal y provenían del universo de la arquitectura y del diseño: columnas y elementos arquitectónicos, entre otros recursos, sujetos a los procesos propios para la composición, como la regularización, articulación y énfasis.

En esta línea, se atiende al coche como un objeto de diseño dentro de un sistema de valoraciones y de preferencias: se trata de una consideración distinta a las diversas artes que confluyeron en este vehículo o a su relación con la arquitectura respecto a los entramados urbanos y a los edificios.

1 Véase María José del Río Barredo, “Rituals of the Viaticum: Dynasty and Community in Habsburg Madrid” en *Exploring Cultural History, Essays in Honour of Peter Burke*, ed. por Melissa Calaresu (Surrey: Ashgate, 2010), 55-75. Álvaro Recio Mir, “Los coches de Dios. Carrozas y sillas de manos eucarísticas en España y América”, en *Teatro y fiesta popular y religiosa*, ed. por Mariela Insúa y Martina Vinatea Recoba (Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2013), 269-289, entre otras varias publicaciones sobre el tema. Alain Bègue, “Academia a que dio asunto la religiosa y católica acción que el rey, nuestro señor, ejecutó el día 20 de enero deste año de 1685: literatura cortesana y representación político-religiosa de Carlos II, último monarca de la Casa de Austria hispana” en *Librosdelacorte.es*, nº 14, PRIMAVERA-VERANO, año 9 (2017). <https://doi.org/10.15366/ldc2017.9.14.001>

El análisis de la carroza de Santa María la Redonda de Logroño, como un estudio de caso a la luz de lo anteriormente expuesto, identifica las tradiciones y sugiere algunos recursos compartidos, así como otros signos de expresión. En definitiva, se pretende una reflexión sobre el proceso creativo originado desde una metáfora de valor, unas fórmulas prestigiadas y el empleo de unos recursos de diseño.

II. EL LUJO COMO ORIGEN DEL CARRUAJE EUROPEO EN LA ÉPOCA MODERNA

El origen del coche – en la configuración que ocupa a este estudio, es decir, una especie de carro cubierto, adornado y cerrado por los lados² – es renacentista. Y nació como una mera exhibición de lujo³. Una historia resumida puede ilustrar su paulatina consolidación:

Como vehículo distinguido apareció en las cortes itinerantes y fue usado fundamentalmente por mujeres, ancianos o inválidos⁴. Se pueden citar los bellos ejemplos del Salterio de Luttrell en torno a 1320 y 1340⁵ o el de la miniatura del viaje de Jacob a Egipto de una crónica del mundo del siglo XIV en Alemania del suroeste⁶. Esta última imagen es particularmente interesante porque la cabina de las pasajeras está enganchada al chasis a través de unas correas que funcionan como un temprano sistema de suspensión.

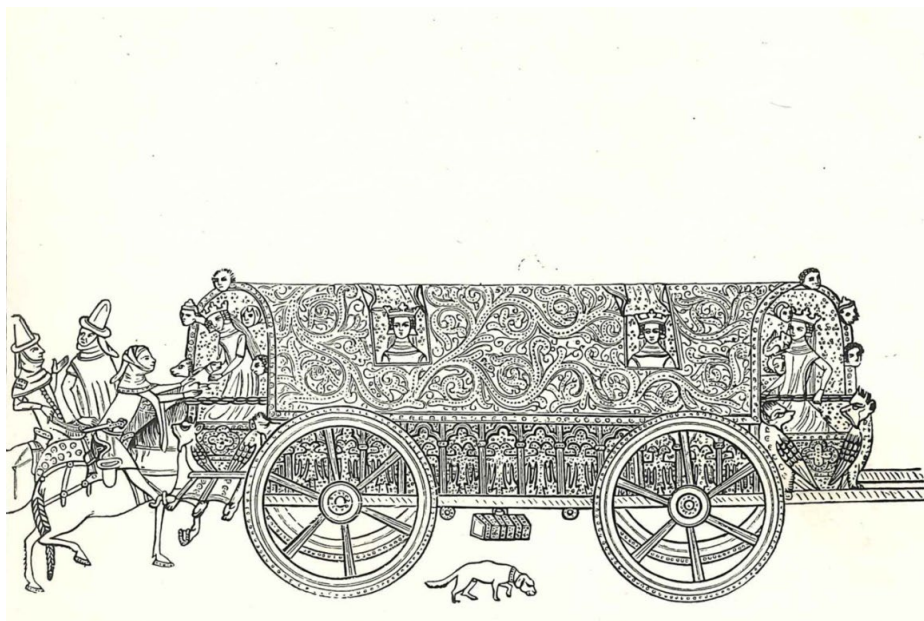
2 Diccionario de Autoridades – Tomo II (1729).

3 Joaquín Lorda, “Sense of Order”, *Classical Architecture, The Grand Manner (A draft of a) History of the Architectural Composition. The Western System to Achieve Stately Buildings*: <https://www.unav.es/ha/001-TEOR/cuent-coches.htm>, 21 de agosto de 2022.

4 Stuart Piggott, *Wagon, Chariot and Carriage, Symbol and Status in the History of Transport*, (London; New York, N.Y.: Thames and Hudson, 1992), 144-147.

5 London, British Library, Additional 42130, fol. 181 v.: Lincolnshire. Elaborado para Sir Geoffrey Luttrell.

6 Zentralbibliothek, Zurich. Fol. 54 r. Rudolf von Ems, *Weltchronik* 14th century. Manuscript (MS Rh. 15).



Coche del siglo XIV (tomado de Louterell Psalter) de Ralph Straus. *Carriages and Coaches, Their History and their Evolution*, London: Martin Secker, 1912.

Posteriormente, vehículos con cómodas cajas suspendidas se comenzaron a construir en Kocs, localidad de Hungría – aunque no exclusivamente –, dando origen al término *kocsi*, coche⁷. En términos franceses, este tipo fue denominado *branlant*⁸, un carro oscilante distinto al *tremblant*, es decir, un vehículo con la caja asentada sobre los ejes de las ruedas que transmitían las vibraciones del rodaje.

Aunque fue la Italia del Renacimiento la que divulgó en las cortes europeas la utilización de este coche, tras su introducción en 1509 por el cardenal Hipólito d'Este que había sido arzobispo de la ciudad húngara de Esztergom⁹. De su

7 Elisabeth Coczian-Szentpeteri, “L'évolution du coche ou l'histoire d'une invention hongroise”, en *Voitures, chevaux et attelages du XVIIe au XIXe siècle* dir. por Daniel Roche (Paris: 2000), 86.

8 Se describió así el coche que Ladislao, rey de Hungría, obsequió a Carlos VII de Francia en 1547. Ralph Straus, *Carriages and Coaches, Their History and their Evolution* (London: Martin Secker, 1912), 64. Luis Soler, *Historia del coche* (Madrid: editorial Cigüeña, 1952), 43.

9 Stefano Pronti, “Chars e carrosses en Italie”, en *Voitures, chevaux et attelages du XVIIe au XIXe siècle* dir. por Daniel Roche (Paris: 2000), 89.

aceptación en las cortes italianas en las décadas centrales del siglo XVI da cuenta el extendido número de vehículos en Ferrara, Boloña, Mantua, Turín, y Milán (bajo el dominio español)¹⁰.

De las cortes italianas pasaría a Francia en 1540 cuando el Duque de Mantua obsequió un coche a Francisco I, que tras probarlo entusiasmado, favorecería una fabricación nacional y una próspera industria francesa¹¹.

Más tarde, en 1565, se dio una influencia definitiva en el impulso del coche como obra de arte con elementos arquitectónicos (columnas, balaustradas, basas, capiteles¹²) cuando Margarita de Austria – esposa de Octavio Farnesio el segundo duque de Parma y Plasencia – lo introdujo en Flandes con ocasión de la boda de su hijo Alejandro con María de Portugal¹³. De su belleza, da razón el capitán Francesco de Marchi da Bologna:

In conchiusone questo carro è di tanta bellezza, vaghezza ricchezza e leggiadria, che quel del sol saria pover con ello, come dice il gran Dante, e Venere forse non hebbe tale il suo, come ragionano gli antichi, e nel vero è cosa rara e costa più migliaia di scudi che l'uomo non pensa¹⁴.

A finales del siglo, el acristalamiento configuraría la forma apropiada para la mejor exposición de su interior: las ventanillas cubiertas con cortinas o paneles de cuero de las primeras cajas fueron reemplazadas por vidrios, primero en Italia, y en torno a 1600, en Francia¹⁵.

En la segunda mitad del siglo XVII más innovaciones técnicas impulsaron su evolución: resortes de láminas de acero a las que se unían las correas de suspensión amortiguaron más el balanceo durante el desplazamiento. Dos arcos de acero denominados “cuello de cisne” y un menor diámetro de las ruedas permi-

10 Lucio Polo, *Il Museo delle Carrozze della Villa di Maser* (Padova: 1978), 33-37. Stefano Pronti, *Le Carrozze, storia e immagini riviste attraverso la collezione civica piacentina* (Piacenza: 1985), 26.

11 Jean -Louis Libourel, “Petite histoire hippomobile”, en *Roulez carrosses! Connaissances des arts* (Arras: 2012), 10-15.

12 “Casi todo está sostenido por cuatro estatuas talladas como téminos. Las ruedas tienen forma de balaustre, rodeadas de columnatas estriadas, con sus bases y capiteles, cornisas de hermosa obra corintia, con las cornisas sobre los frisos todo alrededor, y en los extremos de las cañas de la bóveda hay cabezas de serafines [...] El timón está hecho a la manera de columna estriada de estilo corintio, y los herrajes son en parte lisos y en parte cincelados con varias cabezas y follajes, volutas y marcos...”: Descripción de la carroza de Margarita de Austria – 1556. Pronti, *Le Carrozze, Storia e immagini*, 165.

13 Pronti, “Chars e carrosses en Italie”, 90.

14 “En fin, este carro es de tal belleza, vaguedad, riqueza y gracia, que la del sol sería pobre con ello, como dice el gran Dante, y tal vez Venus no la tuvo, como los antiguos razonan, y en la verdad es raro y cuesta miles de escudos más de lo que el hombre no piensa”: Descripción de la carroza de Margarita de Austria – 1556. Pronti, *Le Carrozze, Storia e immagini*, 165.

15 Soler, *Historia del coche*, 46. Straus, *Carriage and Coaches*, 121.

tieron al juego delantero girar libremente a un lado y a otro en espacios reducidos. El juego delantero dispuso también de una estructura circular colocada en horizontal, denominada “quinta rueda”, que permitió apoyar el peso de la viga y de la caja cuando las ruedas cambiaban de dirección en ángulos abiertos¹⁶. Estas innovaciones definieron el gran hito de la carrocería francesa, la llamada “carroza moderna”, divulgada por Jean Le Pautre en París en torno a 1660-1665¹⁷.

Así, las mejoras en estética, estructura y comodidad – a través de la innovación técnica – contribuyeron a un cambio en las mentalidades. El coche se constituyó en el transporte generalizado para la aristocracia europea durante el XVII. Belleza, comodidad y tecnología, lujo en grado superlativo, se erigieron como los valores nacidos de su evolución.

En España, las relaciones de Castilla y Aragón con Italia, Austria y Borgoña elevaron al coche a un estado superior de distinción¹⁸. Su propagación permitiría una sensibilidad aguzada para detectar recursos aptos o coherentes con las expectativas del momento, procedentes – como se verá más adelante – de una tradición o de la emulación de diseños exitosos. Los testimonios de un uso extendido y una viva afición al coche son ilustrativos: Martin Zeiller en su *Hispaniae et lusitaniae itinerarium* (1637) escribió que dejarse ver en un carruaje era un rito cotidiano en España¹⁹. Se decía además que Madrid era “la ciudad del mundo más llena de carrozas en proporción a su tamaño”²⁰ y el protagonista de una comedia de Lope decía haber visto “cuatro mil y quinientos / y cincuenta y siete coches”²¹.

16 Silvana Bessone, “El camino hacia el carruaje” en *Historia del carruaje en España*, coord. Eduardo Galán Domingo (Madrid: FCC, 2002), 102.

17 Libourel, “Petite histoire hippomobile”, 12.

18 Véase Alejandro López Álvarez, *Poder, lujo y conflicto en la corte de los Austrias: coches, carrozas y sillas de mano, 1550-1700* (Madrid: Polifemo, 2007), 341.

19 Rafael Atienza Medina, “Prólogo” en *Historia del carruaje en España*, 10.

20 José García Mercadal, *Viajes de Extranjeros por España y Portugal*, Tomo II (Madrid: Aguilar, 1959), 880.

21 Cit. López Álvarez, *Poder, lujo y conflicto en la corte de los Austrias*, 351.



Coche de Felipe II (de Portugal y III de España) usado para su entrada a Lisboa en 1619. Museu Nacional dos coches. Fotografía de la autora.

En *El Diablo Cojuelo* (1641), Vélez de Guevara escribió que al atardecer "El Prado boqueaba coches" y que un matrimonio había vendido todas sus posesiones para comprar un coche y eran "tan amigos de coche" que moraba en él, "encochado". En el célebre capítulo VIII, describió el trajín de la Calle Mayor de Madrid así: "comenzaron a pasar coches, carrozas, y literas, y sillas, y caballeros a caballo, y tanta diversidad de hermosuras y de galas", "con tanto lucimiento de lacayos y paje"²².

En las posesiones en América, Tomás Gage expresó en 1648 que: "En la época de mi residencia en México, se decía que el número de los habitantes españoles llegaba a cuarenta mil, todos tan vanos y tan ricos, que más de la mitad tenían coche; de suerte que se creía por muy cierto que había en ese tiempo en

22 Luis Vélez de Guevara, *El Diablo Cojuelo* (México: Porrúa, 1980), 7, 40. Cit. Lorda, "Sense of Order".

la ciudad más de quince mil coches”²³.

En definitiva, el coche o carroza, como metáfora de belleza y lujo, constituyó un medio de representatividad, donde su cometido funcional fue exhibir el rango, la fortuna o la posición social dentro de un contexto urbano. De allí que también se relacione con el diseño arquitectónico²⁴. El coche vino a erigirse como una especie de fachada social heredando una parcela que correspondía tradicionalmente a la arquitectura²⁵.

III. FORTUNA DE ALGUNOS AUTORES Y TRATADOS SOBRE CARROZAS

La carrocería, un arte menor, recibió la influencia directa de las modas de las artes contemporáneas. “*Les formes des voitures varient et changeront à l’infini*”²⁶ escribió Garsault en 1756. Y Roubo expresó que “...une voiture qui plait & qui est à la mode dans un temps, n’est plus supportable l’année suivante, & cela parce que la mode est changée...”²⁷, corroborando un público sumamente receptivo a la moda de los coches²⁸.

23 Thomas Gage, *Thomas Gage’s Travels in the New World, Edited and with an Introduction by J. Eric S. Thompson* (Norman: University of Oklahoma Press: 1969), 67.

24 Lorda, “Sense of Order”. Véase también Polo, *Il Museo delle Carrozze della Villa di Maser*, 16, 17.

25 Algo tiene que ver – en un sentido más literal – con el carro como soporte de arquitecturas efímeras. En el Triunfo del emperador Maximiliano I, Alberto Durero dibujó un baldaquino en el carro de la familia real. Rippon, un constructor de coches, fabricó para la reina Isabel de Inglaterra un carruaje a modo de trono con pilares: “a chariot throne with foure pillars behind, to beare a crowne imperiale on the toppe, and before two lower pillars, whereon stood a lion and a dragon, the supporters of the armes of England”, en Straus, *Carriages and Coaches*, 71.

26 “Las formas de los coches varían y cambiarán sin cesar”: François-Alexandre-Pierre de Garsault, *Traité des voitures pour servir de supplément au “Nouveau parfait maréchal”* (Paris: Leclerc, 1756).

27 “...un coche que gusta y está de moda en un momento, ya no es admisible al año siguiente, y eso porque la moda ha cambiado...”, André Jacob Roubo, *L’art du menuisier-carrossier...* (Paris: Saillant et Nyon, 1771), 454.

28 AHN: OSUNA, CT. 40, D.2 Fecha creación: 1686-08-21, Madrid. Carta de Marcos de Antequera al duque de Gandía, comentando asuntos de Corte y de la Casa ducal. Incluye sus impresiones sobre un nuevo modelo de coche de caballos que estaba de moda.



Alexander Speltz. *Styles of Ornament*, Leipzig: F. A. Brockhaus, 1910. Láminas 317, 318.

Se trataba del resultado del diseño de un artista, escultor o arquitecto. Como ejemplos sobresalientes, se pueden citar los dibujos del coche para el rey de España de Gian Lorenzo Bernini en 1675²⁹, los diseños de Balthasar Neumann³⁰ o las pinturas de Rubens para la carroza imperial austriaca de gran ceremonia³¹. Un maestro carrocer – reproduciendo en ocasiones diseños consagrados o de la tratadística – incorporaba el trabajo de decoradores, escultores, pintores y do-

29 Daniel Sanguineti, “Una ‘foggia non prima usata’: appunti sull’arte carradoria nella Roma barocca” en *Carrozze regali, Corti di gala di papi, principi e re* (Milano: 2013), 19-26. Y la concepción de la entrada triunfal de Cristina de Suecia en 1655, que incluía el diseño de un coche, véase *Historia del carruaje en España*, coord. Eduardo Galán Domingo, 161.

30 Pariser Berline mit Coupé-Variante, 1723 en *Der Goldene Wagen des Fürsten Joseph Wenzel von Liechtenstein* (Wien: Kunthistorisches Museum, 1977), 17.

31 Luigi Belloni, *La Carrozza nella Storia della Locomozione* (Milano: Fratelli Bocca, 1901, reimpresión 1983), 81.

radores, tapiceros y otros artesanos³².

Italia y Francia, importantísimos centros de las artes y de la arquitectura, lo fueron también del carruaje. Ya se ha comentado más arriba el papel decisivo de las cortes italianas en la propagación del coche de lujo. Frente a esto, pragmáticas y leyes suntuarias limitarían su fabricación y materiales; en Roma, en la segunda mitad del siglo XVI, el principio reformador del Concilio de Trento moderó el lujo de las carrozas papales. Después, con Urbano VIII Barberini (1623-1644), se inauguró un periodo de gran ostentación. Roma fue capital universal y teatral por excelencia³³ – incluso en los carruajes – aun cuando se reprochaba la pompa no conveniente al “eclesiástico decoro”³⁴.

Sin embargo la moda francesa fue absoluta en Europa³⁵. El extraordinario impulso que dio el reinado de Luis XIV a las artes benefició al carruaje al ser considerado como un trono rodante o vitrina móvil en el protocolo de la corte de Versalles³⁶.

Francia dictaba la moda *à la française* y sus arquitectos y diseñadores contribuyeron con creaciones que compartían fórmulas reconocidas como muy aptas para el diseño arquitectónico y de objetos, es decir, volúmenes en general: Jean Le Pautre desde 1660³⁷, Nicolas Loir (1675)³⁸, Jean I Bérain³⁹, Daniel Ma-

32 Véase Álvaro Recio Mir, *El arte de la carrocería en Nueva España: el gremio de la ciudad de México, sus ordenanzas y la trascendencia social del coche*. (Madrid: Universidad de Sevilla – CSIC – Diputación de Sevilla, 2018), 230.

33 Joao Castel-Branco Pereira, “Coches de representaciones en la Roma Barroca” en *Historia del carruaje en España*, coord. Eduardo Galán Domingo (Madrid: FCC, 2002), 153-176.

34 Belloni, *La Carrozza nella Storia della Locomozione*, 28-33. Pronti, *Le Carrozze*, 27, 33.

35 La mitad de las carrozas construidas entre 1660 y 1725 y conservadas en los museos europeos son francesas: *Historia del carruaje en España*, coord. Eduardo Galán Domingo, 115. Véase Jean-Louis Libourel, “Le patrimoine hippomobile: un témoignage de la production carrossière française du XVIIe au XIXe siècle” en *Voitures, chevaux et attelages du XVIIe au XIXe siècle* (dir.) Daniel Roche (Paris: 2000), 27-39.

36 Véase el lienzo de Adam Frans van der Meulen, *Entrée solennelle de Louis XIV et de la reine Marie-Thérèse à Arras*, 30 juillet 1667 en las Colecciones del Châteaux de Versailles et de Trianon. Louvre. *Entrée de Louis XIV et de Marie-Thérèse à Douai, 4 août 1667*. Van der Meulen, Adam Frans.

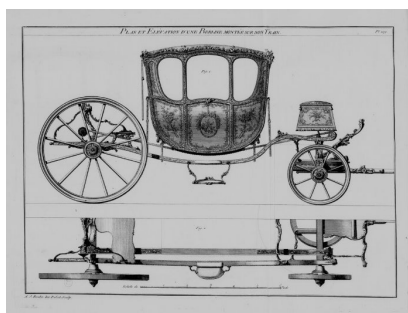
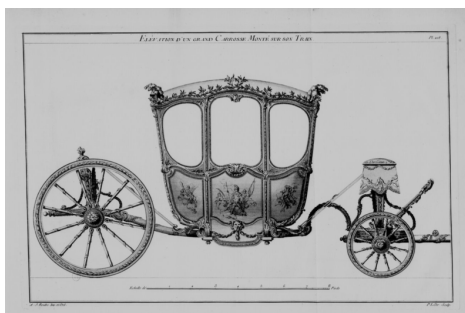
37 Véase Jean Le Pautre, *Nouveaux dessins pour orner et embellir les carrosses et chaires roulantes* (Paris: Chez Cellot & Jombert Fils jeune, 1751).

38 *Dessins pour embellir les chaises roulantes nouvellement inventées y Nouveaux dessins d'ornements pour l'embellissement des carrosses, panneaux, lambris, nouvellement inventés* (1675), Jean-Louis Libourel, “Los grandes centros del carruaje en Europa”, 115.

39 *Oeuvres de Jean Bérain, recueillies par les soins du sieur Thuret*, c. 1680. El proyecto de Jean Bérain (1696) de una carroza para Carlos XI de Suecia, siguiendo a la de Luis XIV, es una formidable adaptación de sus creaciones al diseño de un vehículo. Véase Jean Bérain, *Projet de décoration pour la caisse du carrosse de Charles XI de Suède*, 1696. Nationalmuseums, collection Tessin-Harleman.

rot⁴⁰ y el taller de André-Charles Boullé, entre otros⁴¹.

Jacques de Lajoüe y Nicholas Pineau⁴² destacaron en el estilo Luis XV y *L'Encyclopédie* de Diderot y D'Alembert constituyó un extraordinario catálogo en el siglo XVIII⁴³. Aunque el modelo de gala más difundido en el siglo XVIII fue la berlina, un carruaje apropiado para viajar, atribuida al arquitecto piamontés Felipe de Cièze al servicio de Federico Guillermo de Brandeburgo en el último cuarto del siglo anterior⁴⁴. Presentaba una caja más pequeña de silueta abombada – que suavizaba su geometría trapezoidal –, innovaciones en el sistema de suspensión y acceso con un estribo sujeto a las varas en lugar de una escalerilla.



André Jacob Roubo. *L'art du menuisier-carrossier*. Paris: Saillant et Nyon, 1771.

Fuente BnF.

IV. EL COCHE COMO VEHÍCULO PARA LLEVAR EL SACRAMENTO

El carruaje evolucionado en su diseño e imbuido de prestigio, se legitimó además como transporte para el Señor Sacramentado por medio de un suceso piadoso de gran relevancia para la identidad política y dinástica de los Habs-

40 Daniel Marot, *Six dessins de carrosses* (1698).

41 Libourel, "Le patrimoine hippomobile", 32, 33.

42 Carroza de Oro (1738) en Liechtenstein Museum, Viena. Representada en la *Entrada de la novia de Martin van Meytens* (1763) en el Palacio de Schönbrunn. Viena.

43 Diderot y D'Alembert, *l'Encyclopédie ou dictionnaire des sciences, des arts et des métiers* (Paris: 1769-1771). Pronti, "Chars et carrosses en Italie", 93.

44 Libourel, "Petite histoire hippomobile", 12. Otros señalan 1663: Pronti, *Le Carrozze, storia e immagini riviste attraverso la collezione civica piacentina* (Piacenza: 1985), 69. Podría ser un invento francés de André Jacob Roubo en el siglo XVIII: *Historia del carruaje en España*, coord. Eduardo Galán Domingo, 106.

burgo⁴⁵.

En Madrid el 20 de enero de 1685, Carlos II cedió su carroza al párroco de San Martín para llevar el Viático a un enfermo. Se trataba de un gesto alineado con uno de los pilares de los Habsburgo: la devoción al Santísimo Sacramento.

Transmitida por herencia, la costumbre devota se remontaba a 1267 cuando Rodolfo IV de Habsburgo, conde fundador de la casa de Austria, adoró al Santísimo y cedió su caballo a un sacerdote para transportar el Santo Viático a un moribundo⁴⁶. Rubens plasmó el episodio en un lienzo que colgó en las paredes del Real Alcázar de Madrid desde 1636 en tiempos de Felipe IV⁴⁷.

Reseñado en el siglo XIV por el cronista franciscano Jean de Winterthur, constituye la primera de una serie de demostraciones de sus descendientes: Carlos V, hallándose ante el Viático mientras cruzaba la Plaza Mayor de Valladolid, bajó de su caballo y se arrodilló en el barro sobre su sombrero. Y Felipe II imitó el gesto en numerosas ocasiones a partir de que su padre enfermara de gota en 1596⁴⁸.

El *Tratado para la educación de un príncipe cristiano* (1595) del jesuita Pedro de Ribadeneira, dedicado al futuro Felipe III, amplió la historia del conde Rodolfo narrando que acompañó al sacerdote a pie a la casa del moribundo⁴⁹. Y Felipe III transmitió diligentemente la adoración del Viático a sus hijos. En las instrucciones dadas a su hija Ana antes de enviarla a Francia como esposa de Luis XIII, Felipe la instó a no olvidar las devociones que había aprendido en España, en particular las de la Virgen y la Eucaristía. Y sobre esta última, señaló que de encontrarse con el Santísimo, debía descender del coche para adorarlo y tomar las medidas necesarias para su traslado con el decoro apropiado⁵⁰.

45 Víctor Mínguez, *Los reyes solares: iconografía astral de la monarquía hispánica* (Castellón de la Plana: Universitat Jaume I, 2001), 297-317. Álvaro Pascual Chenel, "La construcción visual de la imagen regia durante el reinado de Carlos II. Simulacros de majestad y propaganda política". En *Vísperas de sucesión: Europa y la Monarquía de Carlos II* (Madrid: Fundación Carlos de Amberes, 2015), 327-331.

46 Bègue, "Academia a que dio asunto la religiosa y católica acción que el rey...".

47 Museo del Prado. *Acto de devoción de Rodolfo I de Habsburgo*. Hacia 1625. Colección Real (*Real Alcázar, Madrid, Pieza en que duerme su magd. en el quarto bajo de verano, 1636...*)

48 Véase Bègue, "Academia a que dio asunto la religiosa y católica acción que el rey...".

49 Cit. Del Río Barredo, "Rituals of the Viaticum ...", 57. En el Libro I de las virtudes en Pedro de Ribadeneira, *Tratado de la religion y virtudes que deve tener el principe christiano, para gouernar y conseruar sus estados* (Madrid: en la emprenta de P. Madrigal a costa de Iuan de Montoya... 1595), 96.

50 Del Río Barredo, "Rituals of the Viaticum ...", 62, 63.

El episodio de Carlos II fue divulgado por artistas⁵¹ y escritores: se compusieron glosas⁵², versos o literarias imágenes⁵³. La literatura en tiempos de Felipe V narró el acontecimiento reiteradamente⁵⁴.

En efecto, a mediados del siglo XVII, la adoración al Santísimo Sacramento se convirtió en un emblema recurrente y la cesión de la carroza al Viático se institucionalizó en un auto dado en Madrid el 23 de mayo de 1711 para los miembros del Consejo de Castilla⁵⁵. El diplomático belga Juan F. Peyron presencié esta costumbre entre 1772 y 1773: *El Viático es llevado con mucha pompa. La primera persona en coche que se encuentra a su paso, no deja de apearse y de ofrecer a Dios su carroza, que siempre es aceptada, y el sacerdote se coloca en el coche, y aquel que lo ha ofrecido sigue a pie. El Viático va precedido de muchos portadores de cirios, de seis oboes moros llamados dulzainas, y algunas veces de un pequeño tambor que está muy de acuerdo con ese instrumento.*⁵⁶

En otros territorios hubo disposiciones semejantes. En Roma, el protocolo señaló que si un cardenal en carroza se encontraba con un sacerdote con el Viático, debía desmontar y acompañarlo a pie⁵⁷. En Francia, Luis XIV tuvo un gesto similar⁵⁸ que sería recogido en el *Traité de Ciivilité* de Antoine de Courtain (1692)⁵⁹.

51 Romeyn de Hooghe realizó un grabado (1685) y Lucas Valdés lo representó en el Hospital de los Venerables Sacerdotes de Sevilla: Recio Mir, “Los coches de Dios...”, 271.

52 Bègue, “Academia a que dio asunto la religiosa y católica acción que el rey...”.

53 BNE: *Papeles curiosos* [Manuscrito], Signatura MSS/13205, Fechas: entre 1601 y 1800? (Versos sobre haber acompañado Carlos II al viático que llevaba un sacerdote a un enfermo (h. 244-247)). BNE: *Sagradas Flores del Parnasso: consonancias metricas de la... lyra de Apolo, que à la... Catholica acción de aver (sic) ido acompañando sus Magestades al SSmo. Sacramento que iba à darse por viatico a una Enferma, el día 28 de Noviembre de 1722, cantaron los mejores Cisnes de España* (Madrid: en la Imprenta de Juan de Ariztia, 1723), 153-176.

54 BNE: Martín Dávila y Palomares, *Aplauso panegyrico, que celebra la segunda accion de nuestro Catolico Monarca Don Felipe Quinto (que Dios guarde) :executada por su Magestad ... , y fue, que hallando à vn señor Sacerdote, que llevaba à el Santissimo Sacramento, de buelta de la casa de vn enfermo, descendió de su Carroza, y hizo ascender à ella à el señor Sacerdote, con su Divina Magestad, y le fue acompañando à pie, arrimado à el estrivo, hasta la Parroquia de el Señor S. Sebastian, en el siguiente soneto, y romance / que le consagra à su Real Magestad...* Fecha 1701.

55 Recio Mir, “Los coches de Dios...”, 271.

56 José García Mercadal, *Viajes de Extranjeros por España y Portugal*. Tomo III (Madrid: Aguilar, 1962), 881.

57 Sandro Barbagallo, “Mule, cavalli, lettighe e ... carrozze: il trasporto dei pontefici nel corso dei secoli”, en *Carrozze regali, Cortei di gala di papi, principi e re* (Milano: 2013), 38. Andrea Ferri, *Le carrozze dei vescovi di imola e la madonna del Piratello tre secoli di stori* (Imola: 2004), 13.

58 *Galerie de l'ancienne cour, ou mémoires anecdotes pour servir à l'histoire des regnes de Louis XIV et de Louis XV*: Tome Second (Maestricht: Chez J. E. Dufour, 1787), 141.

59 “Il faut aussi observer que quand on se rencontre en lieu par ou pasle le saint Sacrement, ou une

La costumbre de llevar el Viático en coche se consolidó en tierras americanas. Gemelli Careri en su *Viaje a la Nueva España* (1697) escribió que al salir de la iglesia de la Merced vio a la Santísima Eucaristía llevada por un sacerdote en carroza tirada por cuatro mulas⁶⁰.

El conde de Galve imitó a Carlos II cediendo su coche al Viático y el virrey marqués de Casafuerte, la primera marquesa de Revillagigedo y el marqués de Vivanco donaron lujosas carrozas – estufas – para que estuvieran a disposición de El Sagrario de la Catedral de México⁶¹. También el virrey interino don Martín de Mayorga dejó su estufa el 3 de enero de 1783, para *sacramentar a don Pascual de Cisneros, que recibió a su Divina Majestad [...] y fue toda oficialidad con que resultaron muy lucidos los sacramentos*. Y el 15 de marzo de 1787 *sacramentaron a la hermana de la señora virreina, doña Victoria Saint-Maxent, y vino su Divina Majestad en secreto y en la estufa grande de palacio entró por la puerta chica y subió por la escalera de palo*⁶².

En el Virreinato de Perú⁶³, consta que el conde de Superunda regaló al Santísimo de la catedral de Lima un cupé (una carroza con la parte anterior de la caja suprimida y dos asientos)⁶⁴. La documentación es expresiva: se trataba de un cupé moldado con la caja pintada de color bermellón de Flandes y dorado en los juegos y herrajes, con “seis bolas de moda” que remataban su toldilla.

Aunque en España existen ejemplos de carrozas civiles para conducir al Santísimo⁶⁵, se pueden citar dos interesantes modelos diseñados expresamente para el Viático: En Granada, en la parroquia de San Ildefonso, una carroza pa-

Procession, ou un Enterrement, ou bien le Roy, la Reine, les Princes les plus proches du sang Royal & des pertonnes d'un caractère & d'une dignité éminente, comme seroit un Légat, &c. il est du devoir &c du resped de faire arrêter le carrosse jusqu'à ce qu'ils soient passez: aux hommes d'avoir la tête nue, &c aux Dames d'ôter lemasque; excepté toutefois qu'à l'égard du saint Sacrement, on doit sortir du carrosse quand on le peut cōc semettre à genoux”. Antoine de Courtin (1622-1685), *Nouveau traité de la civilité qui se pratique en France parmi les honnêtes gens*. Nouvelle édition, revue, corrigée & de beaucoup augmentée.... (Paris: L. Josse et C. Robustel, 1712).

60 Giovanni Francesco Gemelli Careri, *Viaje a la Nueva España* (México: UNAM, 2002), 67.

61 Recio Mir, “Los coches de Dios...”, 272. Recio Mir. *El arte de la carrocería en Nueva España*, 277.

62 Ignacio González Polo y Acosta (ed.), *Diario de sucesos de México del alabardero José Gómez (1776-1789)* (México: UNAM, 2008), 109-110, 171.

63 Documenta su uso extendido: Juan Antonio Suardo, *Diario de Lima (1629-1639)* Tomos I y II (Lima: Universidad Católica del Perú, Instituto de Investigaciones Históricas, 1936). Joseph y Francisco de Mugaburu, *Diario de Lima (1640-1694) Crónica de la Época Colonial* (Lima: Imprenta y Librería San Martí, 1918).

64 Agradezco esta información a la Dra. Pilar Latasa. ATHA, F. Samaniego, Caja 39, N. 27. *Cuenta del cupe (coche de caballos) que regaló al Santísimo de la catedral (Juan B. de Casabona) Caja de cupé moldada y con puertas altas*. Lima, 23 de diciembre de 1748. 1.179 pesos.

65 Por ejemplo, el coche de la hermandad sacramental del Sagrario de la Catedral de Sevilla que perteneció al rey Luis Felipe de Orleans y que donó su hijo, el duque de Montpensier.

trocinada por la Esclavitud del Santísimo y estrenada el 26 de junio de 1765. Y en Logroño, la de la colegiata de Santa María la Redonda obsequiada por Juan Ignacio Ponce de León, quien declaró en 1772 que quería imitar la práctica en Indias donde los sacerdotes disponían de coches y carrozas para administrar el Viático para los enfermos⁶⁶.

V. EL DISEÑO DE LA CARROZA DEL VIÁTICO DE LOGROÑO COMO CASO DE ESTUDIO

El culto al Santísimo Sacramento sería definido en buena medida por los privilegios dados a la cofradía del Santísimo Sacramento en Santa María de la Minerva de Roma desde 1539 y las recomendaciones del Concilio de Trento⁶⁷. Consecuentemente, el coche para el Viático debía adornarse preciosamente adhiriéndose a las pautas de decoro empleadas en altares y sagrarios. Recio Mir define este tipo de vehículo como una especie de retablo rodante⁶⁸.

Así, el coche en su diseño se prodigó en decoración porque representaba a la Iglesia católica, pero además se sobreponía una necesidad de entrega y piedad. El valor de lo interno era reconocido mediante una apropiada exhibición externa mostrándose lo sagrado ante los devotos con riqueza y esplendor⁶⁹: *Haziendo Trono la carroza*⁷⁰. Y nada sería excesivamente decorado en el contexto que nos ocupa, tal y como advirtió un autor contemporáneo sobre las adornadas fábricas de las iglesias porque: *acaso en el culto y la piedad hay extremos*⁷¹.

A la carroza moderna, estructuralmente mejorada, se impuso la decoración

66 Fermín Labarga, “Dos instituciones eucarísticas logroñesas: la Hermandad para acompañar el Santísimo Sacramento y la Obra pía” en *Festivas demostraciones: estudios sobre las cofradías del Santísimo y la fiesta del Corpus Christi*, coord. por Fermín Labarga (Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 2010), 435-460.

67 Concilio de Trento, sesión XIII, Decreto sobre el Santísimo Sacramento de la Eucaristía, caps. I, V. Y Carbajal López, “Devoción, utilidad y distinción...”, 379.

68 Tabernáculos móviles o sagrarios itinerantes, véase Recio Mir, “Los coches de Dios...”, 269. También en López Álvarez, *Poder, lujo y conflicto en la corte de los Austrias*. Similar disposición se aprecia en los carruajes portugueses “procesionales” con fanales para las imágenes de la Virgen. Véase Joaquim Maria Pereira Botto, *Promptuario analítico dos carros nobres da Casa Real Portuguesa e das carruagens de gala*, Tomo I (Lisboa: Imprensa Nacional, 1909), 121.

69 Ernst H. Gombrich, *El sentido de orden, Estudio sobre la psicología de las artes decorativas* (Barcelona: GG, 1980), 44.

70 BNE: *Sagradas Flores del Parnasso: consonancias metricas de la...*, 22 y 46.

71 Fray Felipe Cadena. *Breve descripción de la Noble Ciudad de Santiago de los Caballeros de Guatemala* (1774), cit. Gustavo Alejandro Avalos Austria, *El retablo guatemalteco, Forma y expresión* (México: 1988), 20.

escultórica, pictórica y simbólica, y de manera similar a la arquitectura, evolucionó en el diseño de su silueta, molduraciones, perfiles y adornos.

El caso de la carroza de Santa María la Redonda de Logroño permite ilustrar estas claves. Se trata de una carroza de gala de factura italiana – en realidad una berlina – que costó a su donante 28 mil ducados. Debía usarse “para cuando llegue el caso de salir en público o para alguna persona de la mayor distinción o dignidad”.⁷²



Carroza del Viático de Santa María la Redonda de Logroño, España. Fotografía: Fermín Labarga.

72 Labarga, “Dos instituciones eucarísticas logroñesas...”, 442.

Inspirado en modelos romanos tardo barrocos, recuerda a un similar carruaje de gala de Filippo Juvara de 1733 diseñado con motivo de la boda del marqués Vincenzo Riccardi con Maria Maddalena Gerini⁷³, y a diseños milaneses como el de la carroza del cardenal Pozzobonelli⁷⁴.

En sus volúmenes elementales operaron tres procesos propios del diseño en la tradición occidental: regularización, articulación y énfasis⁷⁵.

Mediante la regularización se definió la silueta en sus elementos masivos y lineales. La caja de Logroño es sólida, pesada, un tanto rústica o anticuada⁷⁶ si la comparamos con los modelos más ligeros que Roubo presenta en su tratado, o con otras berlinas ceremoniales contemporáneas de menos desarrollo y más elevadas. En este caso, es heredera parcial del esquema compositivo de mediados del siglo XVII de las grandes carrozas de aparato ideadas por Bernini, Johan Paul Schor, o más tarde, Ciro Ferri⁷⁷. Sin embargo, este modelo logra una gran superficie de exhibición de su interior con tres vidrios a cada lado de la caja y otros amplios vidrios en la parte delantera y posterior, ocupando toda su anchura. Se trata de un rasgo que responde adecuadamente a la mejor exposición de lo sagrado ante los devotos, respondiendo posiblemente a un requerimiento del comitente.

La cubierta del coche esquematiza una elegante fórmula de baldaquino. De fácil asociación con lo sagrado o lo importante, el dosel, una toldilla de cuero o encerado soportado por columnillas, se impuso desde 1570 cuando sustituyó al sencillo toldo sobre una estructura de arcos de herradura de los primeros vehículos⁷⁸. Asimismo, el perfil de este segmento de elipse de la cubierta era susceptible de dotarse de carácter⁷⁹.

73 Fausta Navarro, “Per una politica dello spazio: le carrozze del Granducato di Toscana”, en *Carrozze regali...*, 62.

74 Belloni, *La Carrozza nella Storia della Locomozione*, 58. <https://bertarelli.milanocastello.it/it/content/come-raggiungerci>, 13 de marzo de 2023.

75 Lorda, “Sense of Order”. Ornaments.

76 Aunque continuaron fabricándose coches de gusto romano, véase *Historia del carruaje en España*, 172.

77 Véase los diseños en *Historia del carruaje en España*, 162, 167.

78 Julian Munby, “Les origins du coche” en *Voitures...*, 80.

79 Una cita sorprendente es la del académico Joaquín de Sotomayor en su tratado sobre edificios y prevención de fuegos: *El perfil mas elegante, y agraciado de estas Bobedas es el que sigue una porción de Elipse, como el cielo de un Coche (a la Española): pero en esto es ocioso dár reglas, porque el discernimiento, buen gusto del Architecto sabrá apropiar la variedad à lo que requiera el caracter respectivo de cada Edificio...* Joaquín de Sotomayor, *Modo de hacer Incombustibles los Edificios, sin aumentar el coste de construcción* (Madrid: Oficina de Pantaleón Aznar, 1776), 29, 42, 61.

Por otro lado, el juego – constituido por sus ruedas de diámetros distintos, el eje que las une, las varas, los muelles y las demás piezas que le corresponden – dibuja los elementos lineales exhibiendo su compleja maquinaria y sirviendo de contrapunto al volumen de la caja.

Como parte del proceso de articulación, las molduraciones doradas con delicada rocalla subrayan y perfilan los contornos de la caja en una disposición tripartita: se encuadran las portezuelas que presentan una elegante curva moldurada que replica a su vez el arco de la toldilla, una fórmula común en los años 60 del siglo XVII. En la cubierta, un contario dibuja una línea de articulación, evolucionada a partir de los clavos que tachonaban las cubiertas de piel y que posteriormente, a partir de 1660, se cubrieron con una tira de metal imitándolos⁸⁰.

Finalmente, el énfasis de ciertos elementos singulariza y culmina el volumen. Los vértices de la caja se elevan ligera y graciosamente en línea con su diseño rococó y se enfatizan las esquinas y las portezuelas con urnas a la manera de arquitectónicas terminaciones.

Los signos de su valiosa función se muestran en las pinturas encuadradas en los paneles de las portezuelas⁸¹. El panel sólido, que ocupa tanta superficie como el vidrio, procura el espacio conveniente para los programas iconográficos simbólicos del Santísimo Sacramento. En ambas se representa la Sagrada Forma como un sol con rayos luminosos. En la puerta de la derecha, haciendo referencia al quinto y sexto libro del Apocalipsis, dos ángeles adoran al Cordero sobre el libro con los siete sellos y la inicial de cada Sacramento. En la de la izquierda, dos ángeles de rodillas adoran la cruz. Sobre ella se enrosca una serpiente evocando el pasaje del Libro de los Números 21, 4-9, una prefiguración de Cristo clavado en la Cruz según san Juan (Jn 3, 14-15)⁸².

Una mención aparte merece el interior cuyos revestimientos variaban según su representatividad, prefiriéndose el color escarlata o carmesí, el más lujoso y caro, para el Santísimo.

80 Straus, *Carriages and Coaches*, 120.

81 Habitualmente irregulares, véase por ejemplo *Suite de planches signées G. Brunetti, gravées par H. Fletcher ou J. Rocque, représentant des cartouches de toutes formes, des motifs pour la carrosserie...*

82 Labarga, “Dos instituciones eucarísticas logroñesas...”, 441.

VI. CONCLUSIONES

El carruaje europeo experimentó una serie de mejoras e innovaciones que transformaron un vehículo destinado al transporte en un objeto de lujo. Paulatinamente – fruto del perfeccionamiento tecnológico y estético – el coche construyó una imagen encumbrada situándole como primer signo de distinción, a manera de trono rodante o vitrina móvil, en los protocolos de las cortes europeas.

Por otra parte, el acto de devoción de Carlos II favoreció su empleo como vehículo para llevar al Santísimo Sacramento. En este contexto, le fueron trasladados los valores de piedad, dignidad y decoro propios del fervor de la dinastía de los Habsburgo.

De esta manera, el coche como objeto artístico y de diseño se constituyó como una metáfora de muy altos valores o cualidades. Las convenciones sociales sugirieron distinciones, o precisiones matizadas, a partir de las referencias compartidas por un público perceptivo.

En línea con esto, las fórmulas prestigiadas aplicadas al coche lograron una imagen digna de acuerdo a las disposiciones de la Iglesia. Sus autores emplearon procesos compositivos propios de la arquitectura y de las artes occidentales.

El examen de dichas fórmulas y procesos en la carroza del Viático de Logroño descubre los antecedentes, gustos y preferencias en su diseño, y muestra, en definitiva, el carácter evocador de la custodia de un gran tesoro y su finalidad última que era la conducción digna y piadosa del Señor Sacramentado.

Abreviaturas

BNE: Biblioteca Nacional de España

AHN: Archivo Histórico de la Nobleza

ATHA: Archivo del Territorio Histórico de Álava

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

FUENTES PRIMARIAS

BNE: *Papeles curiosos* [Manuscrito], Signatura MSS/13205, Fechas: entre 1601 y 1800? (*Versos sobre haber acompañado Carlos II al viático que llevaba un sacerdote a un enfermo* (h. 244-247))

- BNE: *Aplauso panegyrico, que celebra la segunda accion de nuestro Catolico Monarca Don Felipe Quinto (que Dios guarde): executada por su Magestad...*, Don Martin Davila y Palomares... Fecha: 1701.
- BNE: *Sagradas Flores del Parnasso*, Ariztia, Juan de – imp. Madrid: en la Imprenta de Juan de Ariztia, 1723.
- BNE: *Berlina* [Anónimo español] – Dibujos, grabados y fotografías – 1760.
- AHN: *Carta de Marcos de Antequera al duque de Gandía*. Signatura: OSUNA, CT. 40, D.2 Fecha: 1686-08-21, Madrid.
- ATHA: F. Samaniego, Caja 39, N. 27. *Cuenta del cupe (coche de caballos) que regaló al Santísimo de la catedral*. Lima, 23 de diciembre de 1748.
- Courtin, Antoine de. *Nouveau traité de la civilité qui se pratique en France parmi les honnêtes gens . Nouvelle édition, revue, corrigée & de beaucoup augmentée....* Paris: L. Josse et C. Robustel, 1712.
- Diderot y D'Alembert, *l'Encyclopédie ou dictionnaire des sciences, des arts et des métiers*. Paris: 1769-1771.
- Galerie de l'ancienne cour, ou mémoires anecdotes pour servir a l' histoire des regnes de Louis XIV et de Louis XV*. Tome Second. Maestricht: Chez J. E. Dufour, 1787.
- Garsault, François-Alexandre-Pierre de. *Traité des voitures pour servir de supplément au "Nouveau parfait maréchal". Avec la construction d'une berline nouvelle nommée l'inversable*. Paris: Leclerc, 1756.
- Le Pautre, Jean. *Nouveaux dessins pour orner et embellir les carrosses et chaires roulantes*, Paris: Chez Cellot & Jombert Fils jeune, 1751.
- Ribadeneira, Pedro de. *Tratado de la religion y virtudes que deue tener el principe christiano, para gouernar y conseruar sus estados*. Madrid: en la emprenta de P. Madrigal a costa de Iuan de Montoya... 1595.
- Roubou, André Jacob (1739-1791). *L'art du menuisier-carrossier; 1^{re} section de la 3^e partie de l'Art du menuisier, par M. Roubou le fils...* Paris: Saillant et Nyon, 1771.
- Sotomayor, J. *Modo de hacer Incombustibles los Edificios, sin aumentar el coste de construcción*. Madrid: Oficina de Pantaleón Aznar, 1776.

FUENTES SECUNDARIAS

- Atienza Medina, Rafael. “Prólogo”. En *Historia del carruaje en España* coord. Eduardo Galán Domingo, 9-11. Madrid: FCC, 2002.
- Ávalos Austria, Gustavo Alejandro. *El retablo guatemalteco, Forma y expresión*. México: Tredex, 1988.
- Barbagallo, Sandro. “Mule, cavalli, lettighe e ... carrozze: il trasporto dei pontefici nel corso dei secoli”. En *Carrozze regali, Cortei di gala di papi, principi e re*, 32-40. Milano: 2013.
- Bègue, Alain. “Academia a que dio asunto la religiosa y católica acción que el rey, nuestro señor, ejecutó el día 20 de enero deste año de 1685: literatura cortesana y

- representación político-religiosa de Carlos II, último monarca de la Casa de Austria Hispana”. *Librosdelacorte.es*, nº 14, PRIMAVERA-VERANO, año 9 (2017).
DOI: <https://doi.org/10.15366/ldc2017.9.14.001>
- Belloni, Luigi. *La Carrozza nella Storia della Locomozione*. Milano: Fratelli Bocca, 1901 (reimpresión 1983).
- Bessone, Silvana. “El camino hacia el carruaje”. En *Historia del carruaje en España* coord. Eduardo Galán Domingo, 96-109. Madrid: FCC, 2002.
- Carbajal López, David. “Devoción, utilidad y distinción. La reforma de las cofradías novohispanas y el culto del Santísimo Sacramento, 1750-1820”. *Hispania Sacra*. LXVIII, 137 (enero-junio 2016): 377-389.
- Coczian-Szentpeteri, Elisabeth. “L’évolution du coche ou l’histoire d’une invention hongroise”. En *Voitures, chevaux et attelages du XVII^e au XIX^e siècle*, (dir.) Daniel Roche, 85-88. Paris: 2000.
- Concilio de Trento, sesión XIII, Decreto sobre el Santísimo Sacramento de la Eucaristía, cap. I.
- Del Río Barredo, María José. “Rituals of the Viaticum: Dynasty and Community in Habsburg Madrid”. En *Exploring Cultural History, Essays in Honour of Peter Burke*, ed. por Melissa Calaresu et al., 55-75. Surrey: Ashgate, 2010.
- Der Goldene Wagen des Fürsten Joseph Wenzel von Liechtenstein*. Wien: Kunthistorisches Museum, 1977.
- Felton William. *A Treatise on Carriages*, Vol. 1. London: Printed and sold by the author, 1796.
- Ferri, Andrea. *Le carrozze dei vescovi di imola e la madonna del Piratello tre secoli di stori*. Imola: 2004.
- Gage, Thomas. *Thomas Gage’s Travels in the New World, Edited and with an Introduction by J. Eric S. Thompson*. Norman: University of Oklahoma Press, 1969.
- García Mercadal, José. *Viajes de Extranjeros por España y Portugal*. Tomo II, Madrid: Aguilar, 1959.
- García Mercadal, José. *Viajes de Extranjeros por España y Portugal*. Tomo III, Madrid: Aguilar, 1962.
- Gemelli Careri, Giovanni Francesco. *Viaje a la Nueva España*. México: UNAM, 2002.
- Gombrich, Ernst H. *El sentido de orden, Estudio sobre la psicología de las artes decorativas*. Barcelona: GG, 1980.
- González Polo y Acosta, Ignacio (Edición, introducción y apéndices) *Diario de sucesos de México del alabardero José Gómez (1776-1789)*. México: UNAM, 2008.
- Jobé, Joseph. *Au temps des cochers*. Laussane: Edita, 1976.
- Labarga, Fermín. “Dos instituciones eucarísticas logroñesas: la Hermandad para acompañar el Santísimo Sacramento y la Obra pía”. En *Festivas demostraciones: estudios sobre las cofradías del Santísimo y la fiesta del Corpus Christi*, coord. por Fermín Labarga, 435-460. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 2010.

- Libourel, Jean –Louis. “Petite histoire hippomobile”. En *Connaissance des arts, Roulez carrosses!*, 10-15. Arras: 2012.
- Libourel, Jean-Louis. “Le patrimoine hippomobile: un témoignage de la production carrossière française du XVII^e au XIX^e siècle”. En *Voitures, chevaux et attelages du XVII^e au XIX^e siècle*, (dir.) Daniel Roche, 27-39. Paris: 2000.
- López Álvarez, Alejandro. *Poder, lujo y conflicto en la corte de los Austrias: coches, carrozas y sillas de mano, 1550-1700*. Madrid: Polifemo, 2007.
- Lorda, Joaquín, *Classical Architecture, The Grand Manner (A draft of a) History of the Architectural Composition. The Western System to Achieve Stately Buildings*: <https://www.unav.es/ha/001-TEOR/cuent-coches.htm>
- Lorda, Joaquín, *Gombrich: Una teoría del arte*. Pamplona: EUNSA, 2021.
- Mínguez, Víctor. *Los reyes solares: iconografía astral de la monarquía hispánica*. Castellón de la Plana: Universitat Jaume I, 2001.
- Mugaburu, Joseph de y Mugaburu Francisco de. *Diario de Lima (1640-1694) Crónica de la Época Colonial*. Lima: Imprenta y Librería San Martí, 1918.
- Munby, Julian. “Les origins du coche”. En *Voitures, chevaux et attelages du XVII^e au XIX^e siècle*, (dir.) Daniel Roche, 75-84. Paris: 2000.
- Navarro, Fausta. “Per una politica dello spazio: le carrozze del Granducato di Toscana”. En *Carrozze regali, Cortei di gala di papi, principi e re*, 60-71. Milano: 2013.
- Ontiveros Valdés, Constanza. “Los coches y las cofradías sacramentales en la Nueva España: la estufa de la Casa de Morelos en Morelia”. En *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, 155-189. Vol. XLIV, Núm. 120, 2022.
DOI: <https://doi.org/10.22201/iie.18703062e.2022.120.2774>
- Pascual Chenel, Álvaro. “La construcción visual de la imagen regia durante el reinado de Carlos II. Simulacros de majestad y propaganda política”. En *Visperas de sucesión: Europa y la Monarquía de Carlos II*, Bernardo José García García (ed. lit.), Antonio Álvarez-Ossorio Alvariño (ed. lit.), 297-331. Madrid: Fundación Carlos de Amberes, 2015.
- Pereira Botto, Joaquim Maria. *Promptuario analítico dos carros nobres da Casa Real Portuguesa e das carruagens de gala*, Tomo I. Lisboa: Imprensa Nacional, 1909.
- Piggott, Stuart. *Wagon, Chariot and Carriage, Symbol and Status in the History of Transport*. London; New York, N.Y.: Thames and Hudson, 1992.
- Polo, Lucio. *Il Museo delle Carrozze della Villa di Maser*. Padova: 1978.
- Pronti, Stefano. “Chars e carrosses en Italie”. En *Voitures, chevaux et attelages du XVII^e au XIX^e siècle*, (dir.) Daniel Roche, 89-100. Paris: 2000.
- Pronti, Stefano. *Le Carrozze, storia e immagini riviste attraverso la collezione civica piacentina*. Piacenza: 1985.
- Recio Mir, Álvaro. *El arte de la carrocería en Nueva España: el gremio de la ciudad de México, sus ordenanzas y la trascendencia social del coche*. Madrid: Editorial

- Universidad de Sevilla – Consejo Superior de Investigaciones Científicas – Diputación de Sevilla, 2018.
- Recio Mir, Álvaro. “‘El primer bien que produce el coche es la autoridad’: las Hermandades Sacramentales y las carrozas y sillas de manos eucarísticas”. En *XIV Simposio sobre Hermandades de Sevilla y su Provincia*, coord. José Roda Peña. 197-222. Sevilla: Fundación Cruzcampo, 2013.
- Recio Mir, Álvaro. “Los coches de Dios. Carrozas y sillas de manos eucarísticas en España y América”. En *Teatro y fiesta popular y religiosa*, ed. por Mariela Insúa y Martina Vinatea Recoba, 269-289. Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2013.
- Sanguineti, Daniel. “Una ‘foggia non prima usata’: apunti sull’arte carradoria nella Roma barocca”. En *Carrozze regali, Cortei di gala di papi, principi e re*, 19-26. Milano: 2013.
- Soler, Luis. *Historia del coche*. Madrid: Editorial Cigüeña, 1952.
- Straus, Ralph. *Carriages and Coaches, Their History and their Evolution*. London: Martin Secker, 1912.
- Suardo, Juan Antonio. *Diario de Lima (1629-1639)* Tomos I y II. Introducción y notas por Rubén Vargas Ugarte. Lima: Universidad Católica del Perú, Instituto De Investigaciones Históricas, 1936.
- Vélez de Guevara, Luis. *El Diablo Cojuelo*. México: Porrúa, 1980.

María Angélica Martínez Rodríguez
Escuela Técnica Superior de Arquitectura
Universidad de Navarra
Campus Universitario
31009 Pamplona (España)
<https://orcid.org/0000-0002-2334-854X>



Doi: <https://doi.org/10.17398/2340-4256.18.973>

**REFORMA Y DEVOCIÓN EN LOS ANDES ORIENTALES:
COFRADÍAS EUCARÍSTICAS EN LAS DOCTRINAS DE
PALCA Y ZONGO, SIGLO XVII***

***REFORMATION AND DEVOTION IN THE EASTERN ANDES:
EUCCHARISTIC BROTHERHOODS IN THE INDIGENOUS
PARISHES OF PALCA AND ZONGO, 17TH CENTURY***

PILAR LATASA
Universidad de Navarra

Recibido: 22/12/2022

Aceptado: 21/06/2023

RESUMEN

Durante su visita pastoral de la diócesis de La Paz (1634 -1635) el obispo Feliciano de Vega estableció dos cofradías del Santísimo Sacramento en las doctrinas de Palca y Zongo, en la vertiente oriental de los Andes. A partir de las constituciones de ambas

* Este trabajo se ha realizado dentro del proyecto PIUNA 2020-2022: *Trento en el mundo hispánico: Renovación individual, social y cultural: Clero secular y religiosidad popular*. El título del artículo se inspira en el de una obra clásica de Thierry Saignes (*Los Andes orientales: historia de un olvido*. Cochabamba: CERES, IFEA, 1985) y quiere ser un homenaje *in memoriam* al reconocido y prematuramente desaparecido historiador y antropólogo francés. Mi agradecimiento a Ricardo Fernández Gracia por el acceso brindado al Fondo Palafox.

corporaciones, se analizan su fundación, su funcionamiento y su papel en la promoción del culto eucarístico en estas parroquias de indios. Estas hermandades compartieron parámetros propios de otras cofradías de indios: los indígenas principales ocuparon los cargos más destacados y las corporaciones se abrieron también a hermanos simples, indios e indias del común. Su principal competencia fue garantizar la dignidad del culto eucarístico en la doctrina, tanto en aspectos cotidianos como en las solemnidades eucarísticas, entre las que destacaba la organización de la fiesta del Corpus con su procesión. Junto a ello, fue esencial la atención de las exequias de los cofrades, común en todas las hermandades. El análisis comparativo permite resaltar las singularidades propias de cada cofradía. Las de Palca muestran una doctrina más estandarizada, por su cercanía con la cabecera de la diócesis, frente a las particularidades de Zongo, ubicada en la frontera chuncho-yunga, con una rica economía cocalera, que contó con cuotas de ingreso más elevadas -pagadas en parte con cestos de hoja de coca- e incorporó como prioste al capitán de la frontera, un hacendado mestizo.

Palabras clave: Cofradías, párrocos, pueblos de indios, visita pastoral, Bolivia colonial.

ABSTRACT

During his pastoral visit to the diocese of La Paz (1634-1635) Bishop Feliciano de Vega founded two brotherhoods of the Blessed Sacrament in the Indian parishes of Palca and Zongo, on the eastern slope of the Andes. Based on the constitutions of both brotherhoods, their foundation, functioning, and role in the promotion of Eucharistic worship in these indigenous parishes are analyzed. These were two brotherhoods that generally shared parameters typical of other *cofradías de indios*: the indigenous leaders occupied the most prominent positions, and the corporations were also open to simple brothers, indigenous men, and women of the community. Their main purpose was to guarantee the dignity of Eucharistic worship, both in daily aspects and in Eucharistic solemnities, among which the organization of the Corpus Christi festival with its procession stood out. In addition, the attention given to the funerals of the brotherhood members, common to all fraternities, was essential. Comparative analysis allows us to highlight the singularities specific to each brotherhood. In the case of Palca, the constitutions exhibit a more standardized parish, owing to their proximity to the diocesan headquarters. However, the Zongo brotherhood, belonging to a parish situated on the Chuncho-Yunga border with a flourishing coca economy, showcases notable peculiarities. These include a less defined set of norms, higher admission fees -partly paid with coca leaf baskets- and the appointment of the mestizo landowner, who served as the captain of the border, as prioste.

Keywords: Brotherhoods, parish priests, indigenous, visita pastoral, Colonial Bolivia.

I. PALCA Y ZONGO: VALLES EN LOS ANDES ORIENTALES

Cuando en 1634 y 1635 el Feliciano de Vega, visitó como obispo de La Paz las doctrinas de Palca y Zongo, decidió fundar en ellas dos cofradías del Santísimo Sacramento. Ambas parroquias de indios se situaban en valles de la vertiente oriental de los Andes.

Estos enclaves habían estado conectados desde la época prehispánica en que fueron colonizados desde el altiplano por los lupacas de Larecaja, que buscaban acceder a los valles templados del maíz (3600-2500 msnm.) -entre los que se encontraba Palca-, y más hacia el este, a los profundos y cálidos valles yungas (2500-1500) -como era el caso de Zongo y Suri-, con el fin de cultivar coca para los graneros imperiales y defender las fronteras del Inca de los grupos selváticos (chunchos)¹. Probablemente, esta vinculación prehispánica favoreció que Francisco Pizarro reuniera los valles de Zongo, Suri y Oyuni -territorio dentro del cual se encontraba Palca- en la encomienda concedida a Gabriel de Rojas. Mientras que Suri y Oyuni eran colindantes, Zongo estaba situado hacia unas 15 leguas al norte (figura 1). En 1550 la tasa de esta encomienda ya se orientaba principalmente a conseguir una elevada producción de coca procedente de los dos valles yungas y a comercializarla hacia Potosí, donde era altamente demandada². En Zongo, el número de cestos de coca anuales a entregar al encomendero aumentó más de 880% con respecto a los que medio siglo antes se entregaban al Inca³. Mientras, Oyuni tuvo un papel estratégico: a través del camino inca *Takesi* comunicaba la puna y los valles yungas; sus habitantes, los quirua, aportaban maíz y chuño al encomendero, además de mano obra para cultivar la coca como braceros y luego trasladarla, como portadores, arrieros y pastores de reba-

1 Thierry Saignes, "Valles y punas en el debate colonial: la pugna sobre los pobladores de Larecaja," *Histórica* 3, no. 2 (1979): 143-44; Thierry Saignes, "Les lupacas dans les vallées orientales des Yes: trajets spatiaux et repères démographiques (XVI-XVII siècles)," *Mélanges de la Casa de Velázquez*, no. 17 (1981): 151; Thierry Saignes, "Las etnias de Charcas frente al sistema colonial (siglo XVII): ausentismo y fugas en el debate sobre la mano de obra indígena, 1595-1665," *Jahrbuch Für Geschichte Lateinamerikas* 21 (1984): 31; Phillip T. Parkerson, "Neither 'Green Gold' nor 'The Devil's Leaf': Coca Farming in Bolivia", en *State, Capital, and Rural Society: Anthropological Perspectives on Political Economy in Mexico and the Andes*, ed. por Ben Orlove, Michael W. Foley y Thomas F. Love (New York, Routledge, 1989), 267-269.

2 El consumo de coca se disparó con el descubrimiento e inicio de la explotación de Potosí (1545). Los yungas dependientes de La Paz y el Cuzco eran los principales abastecedores: Luis Miguel Glave, "La hoja de coca y el mercado interno colonial: la producción de los trajines", en *Visita de los valles de Sonqo en los yunka de coca de La Paz (1568-1570)*, ed. por John V. Murra (Madrid: Instituto de Estudios Fiscales, 1991), 583-84.

3 En la segunda década del siglo XVII, Potosí consumía unos 60.000 cestos anuales de coca, Laura Escobari de Querejazu, *Producción y comercio en la historia de Bolivia colonial: siglos XVI-XVIII* (La Paz: Instituto de Investigaciones Históricas, 2014), 214; Herbert S. Klein, "Producción de coca en los yungas durante la colonia y primeros años de la república", *Historia y Cultura* 11 (1987): 3-16.

ños de camélidos, a Yaco y Luribay, en el límite sur del área de Oyuni, los enclaves de la encomienda más próximos a Potosí (figura 1)⁴.

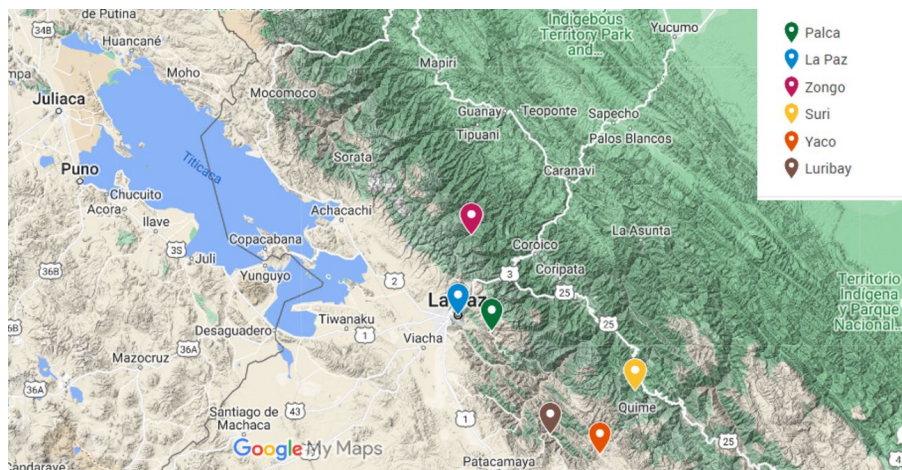


Figura 1: Doctrinas y lugares mencionados (elaboración propia con Google Mymaps)

La doctrina de Nuestra Señora de la Asunción de Palca, dependiente del corregimiento de Sica Sica, se estableció a los pies del nevado Illimani, a 3465 msnm y tan solo seis leguas al sureste de La Paz, bajando el río Choqueyapu, en una zona de valles templados y lluviosos. Durante la reducción toledana, Palca pasó a ser la cabecera de los quiruas de Oyuni: un desplazamiento que se ha interpretado como estrategia de los paceños para “liberar” tierras cercanas a la capital con fines agrícolas. El enclave mantuvo su población de quiruas originarios y su historia posterior continuó relacionada con la “colonización agrícola” llevada a cabo desde La Paz, cuesta abajo, en busca de cereales, sobre todo maíz y trigo⁵. La dependencia económica se vio favorecida por un fuerte declive demográfico en la primera mitad del siglo XVII, cuya consecuencia fue la pérdida

4 Carmen B. Loza, “Los quirua de los valles paceños: una tentativa de identificación en la época prehispánica,” *Revista andina* 4 (1984): 591–605. María Fernanda Percovich, “Tasa y tributo en la temprana colonia: la encomienda de Zongo, Suri y Oyuni en las Yungas de La Paz (1545-1573),” *Memoria Americana* 18, no. 2 (2010): 157–59; Ruggiero Romano y Geneviève Tranchard, “Una encomienda cocalera en los yunka de La Paz (1560-1566),” en *Visita de los valles de Songo en los yunka de coca de La Paz (1568-1570)*, ed. por John V. Murra (Instituto de Estudios Fiscales, 1991), 609–31.

5 Thierry Saignes, *Los Andes orientales: historia de un olvido*, Travaux de l’Institut Français d’Études Andinos (Cochabamba: Centro de Estudios de la Realidad Económica y Social, CERES. Instituto de Estudios Andinos, IFEA, 1985), 187.

de tierras comunitarias, que pasaron a la corona y fueron luego compradas por españoles para establecer haciendas. A la altura de 1644, la doctrina contaba con 876 habitantes⁶ (figura 2).



Figura 2: Iglesia parroquial de Palca.

Por su parte, la doctrina de San Antón de Zongo, en la provincia de Larecaja, se ubicaba en los valles yungas, a 1745 msnm, aunque dentro de su territorio contrastaba la altura de las cumbres nevadas con la de los valles profundos, cálidos y húmedos. De Zongo dependían otras localidades como Challana y Chacapa. En la visita realizada entre 1568-1570 habitaban el valle 1662 individuos que, a diferencia de otros valles yungas, no estaban sujetos a la mita. Esta exención, junto el valor económico de la coca, fueron incentivos que atrajeron la migración hacia estas localidades, un fenómeno que comenzó en torno a 1560 y fue en aumento a lo largo del siglo XVII. En esos años, los habitantes del valle abandonaron la agricultura de subsistencia para convertirse, casi exclusivamente,

6 Rossana Barragán Romano, *Etnicidad y verticalidad ecológica de Sicasica, Ayo-Ayo y Calamarca: siglos XVI-XVII. El acceso vertical y el nacimiento de la hacienda en Palca: (1596-1644)* (La Paz: Museo Nacional de Etnografía y Folklore, 1982), 29-31.

en exportadores de hoja de coca con un destacable nivel adquisitivo.⁷ Sin embargo, la crisis suscitada por las deudas contraídas y por la imposición de la mita del asiento aurífero de Tipuani, provocó el estallido de una importante rebelión indígena en diciembre de 1623, que comenzó cuando los indios del valle de Zongo mataron al corregidor y a algunos comerciantes cocaleros, tanto españoles como mestizos.⁸

II. VISITA Y REFORMA EUCARÍSTICA

El limeño Feliciano de Vega y Padilla llegó La Paz en febrero de 1634 y permaneció seis años en la sede del altiplano. La diócesis de La Paz había sido creada en 1607, a partir de la de Charcas, de la que pasó a depender dos años después, cuando La Plata fue erigida en sede metropolitana. Se trataba, por tanto, de una diócesis joven en la que el nuevo prelado, que fue su tercer obispo, desarrolló una intensa actividad reformadora según las pautas de Trento: refundó el seminario conciliar, realizó una visita pastoral de todo el territorio entre 1634-1635 y convocó el sínodo diocesano de 1638.⁹

La fundación de las cofradías del Santísimo Sacramento de Palca y Zongo estuvo conectada con la visita pastoral de la diócesis y con el impulso del culto eucarístico propia del reformismo católico postridentino. Feliciano de Vega y Padilla recorrió el obispado durante las estaciones secas de 1634 y 1635. A mediados de julio de 1634, comenzó la primera etapa, en la cual visitó gran parte de la diócesis.¹⁰ Partió en dirección a Cohoni, valle de Caracollo, y pocos días

7 Rolando Mellafe y María Teresa González, “Aproximación preliminar a la estructura de la población de los pueblos de Zongo, Challana y Chacapa,” en *Visita de los valles de Sonqo en los yunka de coca de La Paz (1568-1570)*, ed. por John Victor Murra (Madrid: Instituto de Estudios Fiscales, 1991), 635–37; John V. Murra, “Los cultivadores aymara de la hoja de coca: dos disposiciones administrativas (1568-70),” en *Visita de los valles de Sonqo en los yunka de coca de La Paz (1568-1570)*, ed. por John V. Murra (Madrid: Instituto de Estudios Fiscales, 1991), 661–64.

8 La revuelta duró once meses: Escobari de Querejazu, *Producción y comercio en la historia de Bolivia colonial*, 271.; Waldemar Espinoza Soriano, “La rebelión nativista de los cocaleros de Songo y Challana 1623-1624”, en *Temas de etnohistoria de Bolivia*, ed. por Waldemar Espinoza Soriano (La Paz, Producciones CIMA, 2003), 414-421.

9 Carta de Feliciano de Vega a Felipe III. La Paz, 12 de marzo de 1634. Archivo General de Indias (en adelante AGI), Charcas 138; para su etapa paceña véase el trabajo pionero de Jorge E. Traslosheros, “Las constituciones sinodales del obispado de La Paz 1638. ‘Por el bien común de todos y el descargo de nuestra conciencia’”, en *Iglesia y sociedad en América Latina Colonial. Interpretaciones y proposiciones*, ed. por Richard E. Greenleaf, Juan Manuel de la Serna (México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1998), 39–70; Pilar Latasa, “Espacios de movilidad en el altiplano: permutas y ausencias de los doctrineros de La Paz (1634-1639)”, *Anuario de Historia de la Iglesia* 31 (2022): 249–74.

10 La diócesis se dividía en cinco corregimientos (Pacajes, Chucuito, Paucarcolla, Omasuyos y Larecaja)

después se detuvo en Palca. De allí prosiguió luego hacia los valles yungas de Suri y Circuata, para volver de nuevo a Caracollo y dirigirse hacia el norte a Pacajes, bordear el lago Titicaca, primero por su parte oriental, pasando por esta última provincia, y después por las de Omasuyo y Paucarcolla en el norte, para bajar por la orilla occidental del lago por Chucuito hasta llegar de nuevo a Pacajes para la Navidad. La segunda etapa tuvo lugar al año siguiente de 1635, en esta ocasión el obispo tomó el camino *Takesi*, pasó por Palca de nuevo, dirigiéndose a los yungas de Zongo y Challana y, de regreso a La Paz, visitó las doctrinas de Pacajes a las que no había llegado en la primera etapa.¹¹

Cuando Feliciano de Vega se detuvo en Palca en julio de 1634, estaba al frente de la doctrina Luis Vallejo de Velasco, a quien promovió más tarde a Huancané (Paucarcolla) para premiar su gestión.¹² Al poco tiempo, llegó el nuevo titular, Diego de Medina, criado del obispo, de origen cuzqueño y emparentado con la nobleza de capital incaica, que había viajado con él a La Paz desde Lima, donde ya había sido también doctrinero.¹³ Un año después, al recomenzar su visita pastoral, paró en esta doctrina de nuevo y descubrió que Medina mantenía una relación con la esposa de un hacendado. Inmediatamente, sacó a su criado de la doctrina y, tras desterrarlo temporalmente al curato de Huancané (Paucarcolla), gestionó su traslado a Chucuito mediante la permuta de esa doctrina por la de Palca, de la que pasó a ser titular Rui López de Frías Coello, quien tenía un expediente inmejorable al frente de la iglesia mayor de Chucuito.¹⁴ Parece que, una vez resuelto el comprometido asunto, el prelado decidió fundar la cofradía del Santísimo de Palca. Sin embargo, a comienzos del 1636 el nuevo doctrinero -Diego Romero- le informó que su antecesor no le había dejado las constituciones.¹⁵ Regresó entonces el obispo por tercera vez a la cercana Palca, en esta ocasión de forma expresa, y refundó la cofradía del Santísimo Sacra-

y contaba con 78 doctrinas, de las cuales 64 estaban asignadas al clero secular y 14 a religiosos.

11 Carta de Feliciano de Vega a Felipe III. La Paz, 12 de marzo de 1635. AGI, Charcas 138.

12 Nombramiento de coadjutor de Huancané (Paucarcolla) a Luis Vallejo de Velasco, 2 de diciembre de 1634. Archivo del duque del Infantado (en adelante ADI), Fondo Palafox, 62.

13 Estas oposiciones fueron convocadas por Feliciano de Vega al poco tiempo de llegar a La Paz, por estar la doctrina vacante tras la promoción de Luis Chirino de Godoy a la de San Andrés de Machaca. Aunque concurrió Luis Vallejo de Velasco, que ocupaba el cargo de forma interina, es probable que, gracias a la influencia del obispo, se adjudicara a Diego de Medina. Autos de la provisión del beneficio de Palca que está vaco por promoción de Luis Chirino de Godoy que le servía a la doctrina de San Andrés de Machaca en la provincia de los Pacajes. 1634. ADI, Fondo Palafox 62.

14 Carta de Feliciano de Vega al presidente de la audiencia de Charcas, Juan de Lizarazu. La Paz, 11 de noviembre de 1636. ADI, Fondo Palafox 61; Carta de Feliciano de Vega a Juan de Lizarazu. La Paz, 6 de febrero de 1637; Sobre esta permuta véase: Latasa, "Espacios de movilidad en el altiplano: permutas y ausencias de los doctrineros de La Paz (1634-1639)", 260-62.

15 Carta del cura Diego Romero a Feliciano de Vega. Palca, 1 de octubre de 1636. ADI, Fondo Palafox 50.

mento el 21 de junio de 1636, confirmando en sus cargos a los indios principales que ya los ejercían. Ese mismo día se organizó una procesión eucarística solemne, “en la mejor forma que ha sido posible”, tras la cual dejó el Santísimo en un sagrario nuevo que él mismo había encargado para el altar mayor de la iglesia. En las nuevas constituciones quedó recogido que la hermandad se establecía para “el bien y consuelo de las almas y, en especial, de los feligreses desta doctrina”, palabras posiblemente referidas a la compensación que se pretendió dar a los indígenas por la conducta inmoral de su doctrinero.¹⁶

La fundación de esta misma cofradía en Zongo, guarda algunas semejanzas. Feliciano de Vega visitó este valle yunga en la segunda etapa de su visita pastoral, a finales de julio y comienzos de agosto de 1635, tras superar un complicado viaje. De hecho, fue el primer obispo que llegó a esta frontera oriental de la diócesis.¹⁷ De la visita resultaron numerosos cargos contra su cura y vicario, Francisco Treviño. Los más importantes se referían a su vida deshonesto y al descuido en la administración de los sacramentos y en concreto, el de la Eucaristía. Con respecto a lo primero, los indígenas declararon que había convivido con una mujer india hasta un año antes; con respecto a lo segundo, el doctrinero fue acusado de no celebrar misa en las fiestas y domingos, de no haber administrado la comunión a los indios por Pascua y de haberse ausentado de la doctrina sin dejar sustituto, permitiendo que algunos feligreses murieran sin el viático. A diferencia de Palca, en este curato se optó por mantener al párroco, que ya había modificado su conducta, al menos en lo referente al amancebamiento.¹⁸ En definitiva, parece que la cofradía se estableció en este caso, principalmente, con el fin de promover la devoción eucarística: “para que así Nuestro Señor sea servido y su divino culto ensalzado”. La precaria situación del culto eucarístico lo demandaba: en el momento de la fundación, su iglesia no tenía sagrario ni Santísimo reservado, tampoco ornamentos ni lo imprescindible para celebrar las fiestas del Corpus Christi y del Jueves Santo, ni siquiera contaba con lo necesario para llevar a los enfermos el viático. Además, el obispo quiso establecer esta hermandad en un lugar de frontera, “para que con esto se libre de los trabajos y

16 Constituciones de la cofradía del Santísimo de Palca. Palca, 21 de junio de 1636. ADI, Fondo Palafox, 50.

17 Carta de Feliciano de Vega a Felipe III. La Paz, 4 de marzo de 1636. AGI, Charcas 138.

18 Parece que el obispo acertó al tomar esta decisión: un año después Treviño murió tras una penosa enfermedad, pero se confesó antes y saldó sus deudas con la mujer indígena con la que había vivido y con sus parroquianos: “Visita del pueblo de San Antón de Zongo, donde es cura y vicario el bachiller Francisco Triviño”. Zongo, 29-30 de julio de 1635. ADI, Fondo Palafox 62; “Autos sobre la provisión de la doctrina de Zongo y sus anejos en la provincia de Larecaja, que está vaca por muerte del padre Francisco Treviño, cura propietario della, 1636”. ADI, Fondo Palafox 62; Carta de Pedro Gómez Marrón notificando el fallecimiento de Francisco Treviño. Zongo, 30 de marzo de 1636. ADI, Fondo Palafox 62.

persecuciones en que antes de ahora se ha visto y esté fortalecida contra sus enemigos y contra los indios chunchos infieles, que son sus convecinos”. Es decir, el objetivo era también compensar a los indígenas de esa parroquia, sometidos a la permanente amenaza de indios belicosos. Tal vez, entre líneas, el obispo aludiera también a la revuelta que había tenido lugar entre 1623-1624 y a la situación generada por el mal comportamiento de su doctrinero.¹⁹

Se puede afirmar que el escenario de fundación de ambas hermandades remite a la práctica de implantar cofradías, a instancias de los indígenas, ante una coyuntura particular.²⁰ Las hermandades de Palca y Zongo se crearon en conexión con la visita episcopal y trataron de responder a la necesidad de reformar o consolidar el culto eucarístico -en sintonía con la normatividad eclesiástica y real-, y aliviar a los indios de los males sufridos por las conductas inmorales de sus párrocos.²¹

III. GESTIÓN Y FUNCIONAMIENTO CORPORATIVOS

Por su carácter comunitario, cofradías y cabildos fueron corporaciones a través de las cuales los indígenas se asociaron, estableciendo vínculos de carácter religioso, que también tenían una dimensión política y económica.²² Sin embargo, frente a la visión de estas corporaciones como una institución más del dominio colonial, cabe destacar el papel activo de los indios en el compromiso con la nueva fe, que se plasmó, por ejemplo, en los bienes legados a las corporaciones.²³

19 Constituciones de la cofradía del Santísimo de Zongo. Zongo, 2 de agosto de 1635. ADI, Fondo Palafox, 50.

20 Por ejemplo, en 1613 algunas localidades de Nueva Granada solicitaron la fundación de una cofradía bajo la advocación de San Sebastián, con el fin de recurrir a este santo frente a las enfermedades que sufrían. María Dolores Palomo Infante, *Juntos y congregados: historia de las cofradías en los pueblos de indios tzotziles y tzeltales de Chiapas (siglos XVI al XIX)* (México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2009), 90.

21 Constituciones de Palca; Constituciones de Zongo.

22 Las cofradías asumieron competencias del sistema tradicional de parentesco como la ayuda mutua en los cultivos o el trabajo para los ancianos. Olinda Celestino y Albert L. Meyers, *Las cofradías en el Perú: región central* (Frankfurt am Main: Vervuert, 1981), 125-26.

23 Todavía se han explorado poco las cofradías desde esta perspectiva: Fermín Labarga García, «La piedad popular en América desde la primera evangelización hasta el siglo XVIII», en *Escolástica barroca, Ilustración y preparación de la Independencia (1665-1810)*, ed. por Josep-Ignasi Saranyana (Madrid-Frankfurt: Iberoamericana-Vervuert, 2005), 854. La rápida extensión de las cofradías de indios en el ámbito rural andino del siglo XVII se ha explicado, en cambio, como un medio de mantener los cultos indígenas desaparecidos: Rafael Varón Gabai, “Cofradías de indios y poder local en el Perú colonial: Huaraz, Siglo XVII,” *Allpanchis* 14, no. 20 (1982): 10.

En las constituciones de Palca y Zongo quedaba de manifiesto esta iniciativa indígena. En la primera se mostraba de forma clara: “ha parecido que se funde una cofradía y hermandad con la advocación del mismo Santísimo Sacramento y por pedirlo y desearlo el cacique y principales y demás indios y haberse ofrecido a que cuidarán della con gran puntualidad”; mientras que en Zongo la propuesta había partido del obispo: “habiéndolo comunicado con los caciques e indios principales deste dicho pueblo, han venido en ello con buena voluntad y nos han pedido que fundemos la dicha cofradía y que les demos constituciones y ordenanzas para su gobierno”.²⁴

Los miembros de la corporación se diferenciaban en veinticuatro, encargados de elegir anualmente -de entre ellos- los cargos directivos y los “hermanos simples” o menores, que no gozaban de este privilegio.²⁵ Las antiguas élites indígenas buscaron recuperar o mantener su prestigio en estos nuevos espacios,²⁶ por lo que fue muy habitual que quienes componían el cabildo indígena ocuparan también los puestos más destacados de las cofradías.²⁷ Así se puede apreciar en ambas hermandades, que estuvieron abiertas tanto a los indígenas de la élite -que preferentemente ocuparon los cargos directivos-, como a los del común. Es previsible que un número considerable de estos últimos ingresara en las corporaciones, de modo que los hermanos representaran una muestra significativa de la sociedad de las doctrinas.²⁸

24 Constituciones de Palca; Constituciones de Zongo.

25 El criterio de adscripción basado en la posición social fue debilitándose y en el siglo XVIII comenzaron a ocupar estos cargos indígenas del común. María del Pilar Monroy-Merchán, “La participación de la élite indígena de la provincia de Guane en la cofradía de Nuestra Señora del Rosario (1638-1752)”, *Historia y Sociedad* 42 (2022): 191-92, 204-05, 209-10, 21; Paul Charney, “A Sense of Belonging: Colonial Indian Cofradías and Ethnicity in the Valley of Lima, Peru”, *The Americas* 54, no. 3 (1998): 386-387; Diego E. Lévano Medina, *El mundo imaginado y la religiosidad andina manifestada. El papel social y espiritual de las cofradías en Lima barroca* (Editorial Académica Española, 2012), 99-100.

26 Las cofradías permitieron mantener, en cierto modo, el sistema de relaciones de los *calpulli* en el mundo mesoamericano y de los *ayllu* en el mundo andino, donde reelaboraron los patrones de reciprocidad: Palomo Infante, *Juntos y congregados...*, 143; Celestino y Meyers, *Las cofradías en el Perú: región central*, 126-27; Martín Monsalve, “Curacas pleitistas y curacas abusivos: conflicto, prestigio y poder en los Andes coloniales, siglo XVII”, en *Élites indígenas en los Andes: nobles, caciques y cabildantes bajo el yugo colonial*, ed. por David P. Cahill y Blanca Tovías (Quito: Abya-Yala, 2003), 168-71.

27 Esta alternancia en cargos de la monarquía y de la Iglesia era un sistema de doble escalera que permitía el ascenso de los miembros relevantes de la comunidad: Celestino y Meyers, *Las cofradías en el Perú: región central*, 15-16; Erik G. Bustamante-Tupayachi, “Economía y organización de las cofradías de indios en la doctrina de Ticllos (Cajatambo Colonial, 1646-1709)”, en *Cofradías en el Perú y otros ámbitos del mundo hispánico (siglos XVI-XIX)*, ed. por David Fernández Villanova, Diego Lévano Medina y Kelly Montoya Estrada (Lima: Conferencia Episcopal Peruana, 2017), 295.

28 Queda pendiente revisar los testamentos de los indígenas para ver sus donaciones a las cofradías que confirmarían esta vinculación, tal y como ha hecho Charney, “A Sense of Belonging...”, 389-91.

Habitualmente, los cargos en las cofradías de indios se limitaban a los de prioste y mayordomo y otros auxiliares. En las cofradías estudiadas, el prioste era el cargo de mayor rango, al que competía la dirección de la corporación y la atención hacia lo cultural y devocional; el mayordomo, por su parte, gestionaba el patrimonio de la cofradía, tanto el capital líquido como los bienes que tenía en propiedad, destinados a gastos propios de sus fines.²⁹ Junto a ellos, se elegían contadores y diputados. Al dar las constituciones de Palca y Zongo, Feliciano de Vega nombró los principales cargos de las cofradías, para que las corporaciones funcionaran hasta que hubiera elecciones. En Palca confirmó a los que ya ejercían como tales: el cacique don Alonso Ariquilla Alvarado, que fue designado prioste por un año, así como Juan Bautista Coarite, “segunda persona” del anterior y a don Melchor Tacaca, “indio principal”, que fueron designados mayordomos, también por un año. En Zongo, de forma excepcional, se nombró prioste por dos años al mestizo Pedro Gómez Marrón, vecino del pueblo, “por esta vez y mientras por nos otra cosa se proveyere” y como mayordomos a don Martín Coati³⁰, cacique principal, de 35 años, y a don Francisco Daza, su “segunda persona”, de 60.³¹ En el caso de Zongo, se dio facultad para que eligieran procurador y diputado, mientras que en Palca es posible que el obispo confirmara a los que ya funcionaban: don Diego Quera, como procurador, y don Pedro Arequipa, como diputado.³²

La designación de Pedro Gómez Marrón como prioste de la cofradía de Zongo visibiliza la permeabilidad de las cofradías de indios, mayormente compuestas por indígenas, pero abiertas a la entrada de algunos españoles, mestizos e incluso esclavos negros o libertos.³³ Se trataba, sin duda, del mayor hacendado de coca, a quien el virrey Esquilache había dado el título de capitán para la defensa de la frontera chuncho-yunga.³⁴ El nombramiento por tanto respondía a

29 En Nueva Granada era el cargo más importante: María Lucía Sotomayor, *Cofradías, caciques y mayordomos: reconstrucción social y reorganización política en los pueblos de indios, siglo XVIII* (Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2004), 111–23.

30 En la visita a Zongo de 1568, aparecen un Martín Coati y un Pedro Gómez Marrón. El primero como nuevo cacique principal de Zongo, de 30 años, debe ser el padre de este Martín Coati. El segundo como recién llegado al lugar, procedente de los yungas de Paucartambo, en el Cuzco, donde había cultivado ya la coca. Gómez Marrón se convirtió pronto en el primer hacendado mestizo de la zona, que además se dedicó a importar mercancías y especular con sus precios. Murra, “Los cultivadores aymara de la hoja de coca...” 665; Espinoza Soriano, “La rebelión nativista de los cocaleros de Songo y Challana 1623-1624”, 415-418.

31 Constituciones de Zongo; “Visita del pueblo de San Antón de Zongo, donde es cura y vicario el bachiller Francisco Triviño”. Zongo, 29 de julio de 1635. ADI, Fondo Palafox, 62.

32 Carta del cura Diego Romero a Feliciano de Vega. Palca, 1 de octubre de 1636. ADI, Fondo Palafox 50.

33 Celestino y Meyers, *Las cofradías en el Perú: región central*, 16–17; Bustamante-Tupayachi, “Economía y organización de las cofradías de indios...”, 289.

34 Enrique Orche, “Españoles y hoja de coca a mediados del siglo XVI en el Perú colonial. Los cocaleros,

un deseo de garantizar la seguridad y, tal vez, a los sucesos recientes de la revuelta indígena de 1623-1624, en la que los sublevados atentaron contra la familia y propiedades de Gómez Marrón; de igual modo, se premiaría la lealtad a la monarquía de los caciques Martín Coati y Pedro Daza, esta última en la persona de Francisco Daza.³⁵

El ingreso en la cofradía quedaba en Palca abierto a “todos los hermanos veinticuatro que tuvieran devoción de entrar en ella”, que debían dar un donativo de cuatro pesos y dos libras de cera al incorporarse. Este último pago en especie respondía a la preocupación de las hermandades por contar con aceite y cera para alumbrar al Santísimo y para otros actos de culto, que aparece reiteradamente en las cofradías rurales indianas, por la dificultad para conseguir estos productos.³⁶ La cuota de los veinticuatro era punto de referencia para las que debían abonar a su entrada el resto de los miembros: el doble debía aportar el cacique-prioste, un tercio más que los veinticuatro, cada uno de los mayordomos y la mitad, es decir dos pesos y una libra de cera, los “otros indios o indias” que se incorporaran como hermanos “simples” o menores. En Zongo, donde la coca funcionaba como patrón monetario -en ese momento un cesto de hoja valía entre ocho y diez pesos-³⁷ los veinticuatro debían aportar al entrar “un cesto de coca y una candela de cera de media libra”, el prioste cinco cestos y una libra de cera y los mayordomos cuatro cestos y una libra de cera cada uno. Estas cuotas de entrada, muy semejantes a las de cofradías de indios de la capital viñeñal, constituían la primera vía de capitalización de las corporaciones. Además, en ambas doctrinas se contemplaba la práctica habitual de pedir limosnas para las cofradías en determinados días del año.³⁸

Como los ingresos de Zongo eran superiores, por la boyante economía cocalera, no se asignaron bienes a la cofradía; sin embargo, en Palca, se preveía que la corporación completara sus rentas con lo que produjera una chacara de

en manos españolas”, *De re metallica* 30 (2018): 13-26.

35 Colque Gutiérrez, “Rebeliones de indios cocaleros de Larecaja...”133, 195-200.

36 Bibiano Torres Ramírez, “Las hermandades andaluzas y su influencia en América”, en *Signos de evangelización: Sevilla y las hermandades en Hispanoamérica* (Sevilla: Fundación El Monte, 1999), 61.

37 Manuel Sierra Martín, “Noticias políticas de Indias de Pedro Ramírez del Águila: estudio y edición crítica” (Tesis Doctoral, Universidad de Navarra, 2016), 192.

38 Diego E. Lévano Medina, “La administración de los bienes temporales en las cofradías limeñas del siglo XVII”, en *Corporaciones religiosas y evangelización en Iberoamérica. Siglos XVI-XVIII*, ed. por Diego Lévano Medina (Lima: Museo de Arqueología y Antropología, 2011), 121-23; Alicia Bazarte Martínez, “Las limosnas de las cofradías: su administración y destino”, en *Cofradías, capellanías y obras pías en la América Colonial*, ed. por Martínez López-Cano, Gisela von Wobeser, y Juan Guillermo Muñoz (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1998), 67-8; Sotomayor, *Cofradías, caciques y mayordomos...*, 160-63.

maíz o trigo.³⁹ La posesión de tierras o ganados fue igualmente una praxis generalizada en las cofradías de indios: su explotación colectiva garantizaba el aumento de los a veces escasos recursos de estas hermandades.⁴⁰ Además, es probable que, en lugares de expansión de la hacienda, como Palca, a las comunidades mantener un mayor control sobre sus tierras.⁴¹

Otro aspecto abordado por las constituciones era la elección de los miembros. Para Palca se preveía que las votaciones tuvieran lugar anualmente, en la iglesia parroquial, convocados todos los hermanos veinticuatro, en presencia del doctrinero, quien supervisaba y confirmaba el proceso, ejerciendo así un control eclesiástico habitual en las cofradías de indios⁴². Sin embargo, para Zongo, además de preverse dos años hasta la convocatoria de elecciones, se contemplaba la posibilidad de que los caciques ya nombrados, Martín Coati y Francisco Daza, quisieran continuar en el cargo, con el acuerdo del sacerdote –Pedro Gómez Marrón-. En ese caso, el cura debía limitarse a comunicarlo al obispo.⁴³ Es más que probable que esta continuidad estuviera relacionada, de nuevo, con la revuelta indígena de 1623-1624 y con el deseo deliberado de aportar estabilidad en esta doctrina. En ninguno de los dos casos se hacía referencia a la presencia del resto de miembros del cabildo indígena en las elecciones, como era frecuente en otras cofradías de indios.⁴⁴

El día de las elecciones, el mayordomo saliente debía rendir cuentas ante la corporación. Una vez comprobada la contabilidad, el libro y la caja en la que se guardaban los fondos pasaban al nuevo mayordomo. Las constituciones de Palca determinaban que la caja de tres cerraduras se custodiara siempre en la sacristía y sus tres llaves estuvieran en poder del cura, el sacerdote y el mayordomo de más votos. Para Zongo, sin embargo, se evidenciaba de nuevo el protagonismo del sacerdote, Pedro Gómez Marrón, quien aportó la caja de dos llaves para la cofradía

39 Constituciones de Palca, 1, 2, 3, 11; Constituciones de Zongo, 2, 4.

40 John K. Chance y William B. Taylor, “Cofradías and Cargos: an Historical Perspective on the Mesoamerican Civil-Religious Hierarchy”, *American Ethnologist* 12, no. 1 (1985): 9; Palomo Infante, *Juntos y congregados...*, 193-95; Bustamante-Tupayachi, “Economía y organización de las cofradías de indios...”, 299-300.

41 Albert Meyers, “Religious Sodalities in Latin America. Sketch o Two Peruvian Case Studies”, en *Manipulating the Saints: Religious Brotherhoods and Social Integration in Postconquest Latin America*, ed. por Albert Meyers y Diane Elizabeth Hopkins (Hamburg: Wayasbah, 1988), 18-19.

42 La elección de los cargos de la cofradía en la iglesia parroquial, había sido recordada por el Sínodo de Lima de 1613 “por los inconvenientes y diferencias que suele haber de hacer otra cosa”: Lib. 3, tít. 6 *De religiosis dominibus*, cap. 13 “Que la elección de los mayordomos de las iglesias y hospitales y cofradías se hagan dentro de las mismas iglesias y hospitales y no en las casas particulares”. *Constituciones sinodales del Arzobispado de Los Reyes en el Perú, 1613* (Cuernavaca: Centro Intercultural de Documentación, 1970).

43 Constituciones de Palca, 1; Constituciones de Zongo, 9.

44 Palomo Infante, *Juntos y congregados...*, 94-99.

y guardó una de ellas, dejando la otra al mayordomo de más votos.⁴⁵

Parece que el obispo Vega y Padilla no tuvo buena experiencia de la gestión indígena de las cuentas de las cofradías. Antes de partir a México, dispuso que en las parroquias de indios fueran los curas quienes llevaran la contabilidad de las cofradías y administraran sus bienes.⁴⁶ Esto último remite al papel de los doctrineros en estas corporaciones. La real cédula de 15 de mayo de 1600, recogida en la *Recopilación de Indias* (1-4-25), había dispuesto que las hermandades contaran con la aprobación del obispo y la licencia del rey y con la supervisión del cura párroco. En la práctica, en la época de los Austrias las cofradías quedaron habitualmente bajo el control eclesial del obispo y el párroco, como se puede apreciar en estos casos de estudio.⁴⁷

IV. EL CULTO: “PARA QUE SE ENTABLE LA DEVOCIÓN”

El III Concilio de Lima abrió la comunión a los indígenas suficientemente preparados –frente a las reservas anteriores de algunos doctrineros–,⁴⁸ y ordenó que se llevara el viático a los enfermos a sus casas, aunque fueran pobres y estuvieran muy alejadas.⁴⁹ Esta normatividad fue asumida por la mencionada cédula del 24 de julio de 1604, en la que se ordenaba que el Santísimo quedara reservado con tal fin en todas las iglesias de indios⁵⁰, incorporada después al Sínodo de Lima de 1613 y el de La Plata de 1619.⁵¹ A partir de entonces fue más

45 Constituciones de Palca, 2; Constituciones de Zongo, 3.

46 Constituciones de Palca, 9; Constituciones de Zongo, 3; Sínodo de La Paz, 1638, Lib. 1, tít. 5 *De officio rectoris*, cap. 22, f. 22: “Los mayordomos de las iglesias y cofradías de indios sean a cargo de los curas para que ellos den la cuenta, aunque haya otros mayordomos particulares”. *Constituciones sinodales del Obispado de Nuestra Señora de La Paz del Perú, 1638*. Cuernavaca: Centro Intercultural de Documentación, 1970.

47 Así lo entiende William B. Taylor, *Ministros de lo sagrado: sacerdotes y feligreses en el México del siglo XVIII*, Colección Investigaciones (México: El Colegio de México, 1999). 449–50.

48 III Concilio de Lima, act. 2, cap. 20 “De la comunión en Pascua”: “El párroco no deje de administrar la Eucaristía, al menos en Pascua, a los que juzgue suficientemente instruidos e idóneos por su conducta”. Martínez Ferrer, L. ed. *Tercer Concilio Limense, 1583-1591: edición bilingüe de los decretos* (Lima: Publicaciones de la Facultad Pontificia y Civil de Teología de Lima, 2017), 215–18; Véase: Constantino Bayle, *El culto del santísimo en Indias*, (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Santo Toribio de Mogrovejo, 1951), 509–23.

49 III Concilio de Lima, act. 2, cap. 19 “De la administración del viático a los indios”: “Hoy sin embargo ya no se les administra, por negligencia o por haberse desnaturalizado el celo de muchos sacerdotes, de manera que tantas pobres almas quedan privadas de un bien tan grande y tan necesario” *Tercer Concilio Limense, 1583-1591*..., 213–15. Véase también: Bayle, *El culto del santísimo en Indias*, 301–17.

50 Palomo Infante, *Juntos y congregados*..., 467–68.

51 Sobre la reserva del Santísimo: Sínodo de Lima, 1613. Lib. 3, tít. 6 *De religiosis dominibus*, cap. 2: “Que en todas las iglesias de las doctrinas de indios se ponga al Santísimo Sacramento, habiendo comodidad”; Sínodo de La Plata, 1619. Tít. 11 *De religiosis dominibus*, cap. 8: “Que en los pueblos de indios donde hubiere

intensa la fundación de estas cofradías del Santísimo Sacramento en los pueblos de indios, con el doble fin de reforzar el dogma y facilitar la evangelización de los indígenas,⁵² aunque no siempre se lograron implantar o tuvieron la fuerza que se pretendía.⁵³

En la diócesis de La Paz, la visita pastoral alertó a Feliciano de Vega acerca de la crítica situación del culto eucarístico en las doctrinas de indios: en pocas estaba reservado el Santísimo y muchos de los indígenas que vivían fuera de sus pueblos morían sin recibir el viático y la extremaunción “por no haber habido comodidad ni orden para ello”. Por este motivo, el prelado determinó que el Santísimo quedara reservado en todas las iglesias, excepto en aquellas que se encontraban en malas condiciones “por estar desechadas y descubiertas”, que debían ser antes rehabilitarlas. También dispuso que en cada iglesia hubiera un relicario para llevar el viático y la extremaunción⁵⁴ a todos los indios enfermos “a sus guacos y chozas, sin sacarlos dellas”.⁵⁵

Como es lógico, estas disposiciones pastorales aparecen reflejadas en las constituciones de las cofradías del Santísimo de Palca y Zongo, orientadas al culto eucarístico: “para que se entable la devoción y se pueda conservar la veneración de su Divina Magestad”.⁵⁶ En las Palca, se preveía que la corporación

comodidad de iglesia decente y los demás requisitos, haya Santísimo Sacramento y se guarde, renovándolo a su tiempo”. Sobre el viático: Sínodo de Lima, 1613. Lib. 1, tit. 5 *De officio rectoris*, cap. 3: “Que el Sanctísimo Sacramento del viático se de en las doctrinas de indios a los enfermos y se adomen sus casas para eso, aunque sea con aderezos de la iglesia”; Sínodo de La Plata, 1619. Tit. 4 *De officio rectoris*, cap. 2: “Que el Santísimo Sacramento del viático se dé en las doctrinas de indios a los enfermos y se adomen sus casas para ello, aunque sea con aderezos de la Iglesia”. *Constituciones sinodales del Arzobispado de Los Reyes...; Constituciones del I Sínodo Platense (1619-1620). Jerónimo Méndez de Tiedra*. Transcripción y edición de Josep M. Barnadas. *Sucre: Archivo-Biblioteca Arquidiocesanos “Mons. Taborga”, 2002.*

52 Para el Perú planteó esta doble finalidad de las cofradías, Joaquín Rodríguez Mateos, “Las cofradías de Perú en la modernidad y el espíritu de la contrarreforma”, *Anuario de estudios americanos* 52, no. 2 (1995): 15–43. El ámbito andino experimentó un resurgir de las cofradías tras las campañas de extirpación de idolatría, porque se utilizaron para atraer más a los neófitos al cristianismo. Celestino y Meyers, *Las cofradías en el Perú: región central*, 125–26; Palomo Infante, *Juntos y congregados...*, 109, 216.

53 En el arzobispado de México ocuparon un cuarto lugar en número por detrás de las cofradías marianas, las de advocaciones de santos y las de Cristo según Rodolfo Aguirre Salvador, *Cofradías y asociaciones de fieles en la mira de la Iglesia y de la corona: arzobispado de México, 1680-1750* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2018), 61. Tuvieron una amplia difusión en los pueblos de indios las cofradías del Rosario, casi siempre de la mano de los evangelizadores dominicos: Fermín Labarga García, “Historia del culto y devoción en torno al Santo Rosario”, *Scripta theologica: revista de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra* 35, no. 1 (2003): 153–76.

54 A los enfermos se les administraba el sacramento de la extremaunción por el que se les uncía con óleo y se les llevaba la comunión. Véase: Osvaldo Rodolfo Moutin, “Sagrada Unión (DCH)”, *Max Planck Institute for European Legal History Research Paper Series* 5 (2017): 1–26.

55 Carta de Feliciano de Vega a Felipe III. La Paz, 12 de marzo de 1635. AGI, Charcas 138, fs. 426–33v.

56 Constituciones de Palca.

cubriera el coste de la lámpara de aceite de “olivas” del Santísimo, que si se acababa podía sustituirse por grasa o por una vela de cera: “de suerte que continuamente de noche y de día haya luz delante del dicho sagrario.” Para Zongo, como no había sagrario, se disponía la fabricación de uno dorado, con puertas, para el altar mayor.⁵⁷ Todo ello en sintonía con la mencionada preocupación por reservar el Santísimo en las parroquias de indios, que Feliciano de Vega incorporó después al Sínodo de La Paz de 1638.⁵⁸

Además, se detallaba en las constituciones el modo de llevar el viático a los enfermos: en una cajita pequeña de plata, tipo relicario, protegida por una bolsa de seda con cordón para que el cura pudiera colgársela al cuello. Si el enfermo vivía en el pueblo, el clérigo lo portaría bajo palio y precedido de otro sacerdote o del sacristán -revestidos con sobrepelliz-, que irían incensando; le acompañarían los hermanos cofrades de las recién fundadas corporaciones, con sus candelas encendidas. En cambio, cuando los enfermos estaban en lugares remotos bastaba con que delante del doctrinero, que habitualmente viajaba a caballo, fuera alguien con una “linterna”.⁵⁹ En resumen, se retomó lo dispuesto en la visita, que a su vez adaptaba al altiplano pacense lo previsto en el *Ritual Romano* y, de nuevo, pasó a ser después incluido en el Sínodo de 1638.⁶⁰

La organización de festividades fue la principal competencia de las cofradías rurales de indios. La promoción del culto eucarístico quedó plasmada en un calendario festivo propio de la corporación, dentro del cual destacaba la solemnidad del Corpus Christi y su octava. La misa y procesión se celebraban ese día en las parroquias de indios con toda la solemnidad litúrgica posible. Organizar la procesión conllevaba el desarrollo de un aparato escénico con arcos, colgaduras, alfombras florales, estandartes, música y danzas, cohetes, etc.⁶¹ Tras las

57 Constituciones de Palca, 4; Constituciones de Zongo, 5.

58 Sínodo de La Paz, 1638. Libro 3, tit. 10 *De Custodia Eucharistiae et chrismatis*, cap. 1: “Que se conserven los sagrarios que se han hecho en las iglesias para el Santísimo Sacramento y se acaben los que están comenzados y las llaves dellos y de las alacenas de los santos oleos las tengan en guarda los curas”. *Constituciones sinodales del Obispado de Nuestra Señora de La Paz...*

59 Constituciones de Palca, 5; Constituciones de Zongo, 5.

60 Sínodo de La Paz, 1638. Lib. 1, tit. 5 *De officio rectoris*, cap. 3, f. 10–11. *Constituciones sinodales del Obispado de Nuestra Señora de La Paz...*

61 Un recorrido por la celebración del Corpus para los indígenas de la América hispana puede encontrarse en Bayle, *El culto del Santísimo en Indias*, 317–57; Alberto Díaz Araya, Paula Martínez S., and Carolina Ponce, “Cofradías de Arica y Tarapacá en los siglos XVIII y XIX. indígenas andinos, sistema de cargos religiosos y festividades,” *Revista de Indias*, 2014, 117; La celebración del Corpus en la comunidad andina San Marcos de Miraflores muestra el esplendor de la festividad a finales del siglo XVIII y los elementos que pervivieron hasta el XX: Tristan Platt, “The Andean Soldiers of Christ. Confraternity Organization, the Mass of the Sun and Regenerative Warfare in Rural Potosi (18th–20th Centuries),” *Journal de la société des américanistes* 73, no. 1 (1987): 139–91.

ceremonias religiosas, tenían lugar otro tipo de festejos, entre los que destacaban los banquetes, que en el mundo andino se conocían como *cosinages*.⁶² Otro momento clave, dentro del ciclo celebrativo de la cofradía, era la Semana Santa y, en concreto, el Jueves Santo. En las constituciones de Palca se especificaba que la corporación se encargaba de organizar la fiesta del Corpus Christi, cubrir el arancel del cura por la misa cantada de la solemnidad y acompañar al Santísimo en la procesión con sus velas encendidas y todo el ornato posible. En las de Zongo, de forma más imprecisa, se alentaba a la cofradía a celebrar las fiestas del Corpus “con la mayor veneración que se pueda”, retribuyendo doce pesos al cura párroco.⁶³ El Jueves y Viernes Santo, los hermanos debían asistir a los oficios con sus velas e insignias y cubrir también el arancel del clérigo.⁶⁴

Igualmente, correspondía a las cofradías estar pendientes de la renovación de las hostias consagradas. Ese era el propósito de la misa cantada mensual que la hermandad de Palca costeaba con una limosna de dos pesos para el cura, que previsiblemente se incrementaría cuando la corporación contara con más fondos. En Zongo, “por ser esta tierra caliente y húmeda”, la renovación debía hacerse en cada misa. En esta última parroquia, además, se añadieron al calendario festivo dos días en los que se debía también decir misa cantada: el 29 de septiembre, fiesta del arcángel San Miguel, y el 21 de diciembre, fiesta de santo Tomás apóstol, a no ser que el sacerdote y mayordomos dispusieran que esta última se trasladara a uno de los días de la Pascua de Navidad.⁶⁵

Finalmente, es preciso recordar que la espiritualidad de las cofradías se apoyaba en el culto y en la economía de la salvación eterna. La vinculación con la hermandad y la participación en sus actividades tenía como contrapartida que la corporación se encargara de preparar a sus miembros para la muerte y organizar sus exequias. Suponía, por así decirlo, una inversión por parte de los cofrades que, de ese modo, aspiraban a tener los servicios que la Iglesia podía prestarles tras la muerte: un entierro cristiano y oraciones por el alma del difunto. Las cofradías, por tanto, canalizaban los entierros de los indios principales y del resto de cofrades, cubriendo todos los gastos.⁶⁶ En Palca las constituciones es-

62 Taylor, *Ministros de lo sagrado*, 450; Asunción Lavrin, “Cofradías novohispanas: economías material y espiritual,” en *Cofradías, capellanías y obras pías en la América colonial*, ed. por María del Pilar Martínez López-Cano, Gisela von Wobeser, and Juan Guillermo Muñoz Correa (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1998), 49; Palomo Infante, *Juntos y congregados...*, 222-25; María Candela De Luca, «De procesiones y cosinages: fiestas y convites en el marco de las cofradías religiosas de indios en Potosí (Alto Perú) durante el período colonial», *Ciencias Sociales y Religión* 16, no. 20 (2014): 96-116.

63 Constituciones de Palca, 6; Constituciones de Zongo, 6.

64 Constituciones de Palca, 6; Constituciones de Zongo, 6.

65 Constituciones de Palca, 8; Constituciones de Zongo, 8.

66 Lavrin, “Cofradías novohispanas: economías material y espiritual”, 49, 55-56; Varón Gabai,

tablecían que cuando muriera un hermano veinticuatro le acompañaran en el entierro al menos seis cofrades con sus cirios y se dijera una misa de cuerpo presente en la iglesia, con su vigilia. Para otros indios o indias que ingresaran en la cofradía, bastaba con que la comitiva funeraria estuviera compuesta por la mitad de hermanos –por lo menos tres- y la misa fuera rezada. En Zongo, donde la cofradía tenía mayor poder económico, todos los cofrades debían acompañar en el entierro al hermano difunto, portando doce candelas, si se trataba de un veinticuatro, y dieciocho si era prioste o mayordomo; además, se debía decir también una misa cantada el día del entierro y otra la tarde anterior.⁶⁷

V. CONCLUSIONES

El análisis de las constituciones trabajadas permite constatar que la fundación de las cofradías del Santísimo de Palca y Zongo se hizo en directa conexión con la visita pastoral llevada a cabo por Feliciano de Vega, en un contexto de aplicación de la normativa tridentina. En ambos casos se percibe, de forma clara, una voluntad de fomentar el culto eucarístico en dos doctrinas donde se había desatendido. La experiencia sobre la pastoral eucarística de los indígenas quedó plasmada después en las constituciones del Sínodo de 1638, que convocó al final de su estancia en La Paz.

Las dos hermandades compartieron parámetros propios de otras cofradías semejantes: los indígenas principales ocuparon los cargos más destacados, las corporaciones se abrieron también a hermanos simples, indios e indias del común. Su principal competencia fue garantizar la dignidad del culto eucarístico en la doctrina, tanto en aspectos cotidianos como la reserva del Santísimo y el viático, como en las solemnidades propias, entre las que destacaba la organización de la fiesta del Corpus con su procesión. Junto a ello, fue esencial, la atención de las exequias de los cofrades, común en las hermandades.

La peculiar idiosincrasia de la doctrina de Zongo, ubicada en la frontera chuncho-yunga, con una rica economía cocalera y una mayor inestabilidad en el gobierno tras la revuelta de 1623-1624, marca la diferencia entre unas y otras constituciones. Las de Palca muestran una doctrina más estandarizada, por su cercanía con la cabecera de la diócesis. Las de Zongo incluyen aspectos peculiares: una mayor indefinición en la normatividad; cuotas de ingreso mayores, que se pagaban en parte con cestos de coca y suponían ingresos suficientes -sin

“Cofradías de indios y poder local...”, 140; Bazarte Martínez, “Las limosnas de las cofradías...”, 66.

⁶⁷ Constituciones de Palca, 7 y 11; Constituciones de Zongo, 7.

recurrir, como en Palca, a la propiedad de tierras- y, finalmente, acceso a la corporación, como prioste, del mestizo Pedro Gómez Marrón, capitán de la frontera chuncho-yunga y, por tanto, garante de la seguridad en la zona.

El estudio plantea interrogantes acerca del rol de los indígenas en la promoción de las cofradías que las fuentes utilizadas, principalmente las constituciones de estas hermandades y los papeles de la visita pastoral, no permiten responder. Los resultados son, por tanto, limitados y quedan abiertos a nuevas investigaciones, a partir de otra documentación que revele la implicación de los indios en estas corporaciones y su pervivencia, principalmente a través de visitas pastorales posteriores, testamentos de cofrades y pleitos de cofradías.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

FUENTES

Constituciones del I sínodo Platense (1619-1620). Jerónimo Méndez de Tiedra. Transcripción y edición de Josep M. Barnadas. Sucre: Archivo-Biblioteca Arquidiocesanos “Mons. Taborga”, 2002.

Constituciones sinodales del arzobispado de Los Reyes en el Perú, 1613 [Microforma] hechas y ordenadas por Bartholomé Lobo Guerrero, arzobispo de la dicha ciudad. Cuernavaca: Centro Intercultural de Documentación, 1970.

Constituciones sinodales del Obispado de Nuestra Señora de La Paz del Perú, 1638 [Microforma] Feliciano de Vega. Cuernavaca: Centro Intercultural de Documentación, 1970.

Martínez Ferrer, L. ed. *Tercer Concilio Limense, 1583-1591: edición bilingüe de los decretos*. Lima: Publicaciones de la Facultad Pontificia y Civil de Teología de Lima, 2017.

BIBLIOGRAFÍA

Aguirre Salvador, Rodolfo. *Cofradías y asociaciones de fieles en la mira de la Iglesia y de la Corona: arzobispado de México, 1680-1750*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2018.

Barragán Romano, Rossana. *Etnicidad y verticalidad ecológica de Sicasica, Ayo-Ayo y Calamarca: siglos XVI-XVII. El acceso vertical y el nacimiento de la hacienda en Palca: (1596-1644)*. La Paz: Museo Nacional de Etnografía y Folklore, 1982.

Bayle, Constantino. *El culto del Santísimo en Indias*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Santo Toribio de Mogrovejo, 1951.

- Bazarte Martínez, Alicia. “Las limosnas de las cofradías: su administración y destino”. En *Cofradías, capellanías y obras pías en la América Colonial*, editado por María del Pilar Martínez López-Cano, Gisela von Wobeser, y Juan Guillermo Muñoz. 65-74. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1998.
- Bustamante Tupayachi, Erik Gabriel. “Economía y organización de las cofradías de indios en la Doctrina de Ticllos (Cajatambo colonial, 1646-1709)”. En *Cofradías en el Perú y otros ámbitos del mundo hispánico: (Siglos XVI-XIX)*, editado por David Fernández Villanova, Diego E. Lévano Medina, y Kelly Montoya Estrada, 289-301. Lima: Conferencia Episcopal Peruana, 2017.
- Celestino, Olinda, y Albert L. Meyers. *Las cofradías en el Perú: región central*. Frankfurt am Main: Vervuert, 1981.
- Chance, John K., y William B. Taylor. “Cofradías and Cargos: an Historical Perspective on the Mesoamerican Civil-Religious Hierarchy”. *American Ethnologist* 12, no. 1 (1985): 1-26. doi: 10.1525/ae.1985.12.1.02a00010
- Charney, Paul. “A Sense of Belonging: Colonial Indian Cofradías and Ethnicity in the Valley of Lima, Peru”. *The Americas* 54, no. 3 (1998): 379-407. doi: 10.2307/1008415.
- De Luca, María Candela. “De procesiones y *cosinages*: fiestas y convites en el marco de las cofradías religiosas de indios en Potosí (Alto Perú) durante el período colonial”. *Ciencias Sociales y Religión* 16, no. 20 (2014): 96-116. doi: 10.22456/1982-2650.31536
- Díaz Araya, Alberto, Paula Martínez S., y Carolina Ponce. “Cofradías de Arica y Tarapacá en los siglos XVIII y XIX. Indígenas andinos, sistema de cargos religiosos y festividades”. *Revista de Indias*, 74, no. 260 (2014): 101-128. doi: 10.3989/revindias.2014.004.
- Escobari de Querejazu, Laura. *Producción y comercio en la historia de Bolivia colonial: siglos XVI-XVIII*. La Paz: Instituto de Investigaciones Históricas, 2014.
- Espinoza Soriano, Waldemar, “La rebelión nativista de los cocaleros de Songo y Challana 1623-1624”, En *Temas de etnohistoria de Bolivia*, editado por Waldemar Espinoza Soriano, 405-465. La Paz, Producciones CIMA, 2003.
- Glave, Luis Miguel. “La hoja de coca y el mercado interno colonial: la producción de los trajines”. En *Visita de los valles de Sonqo en los yunka de coca de La Paz (1568-1570)*, editado por John V. Murra, 583-608. Madrid: Instituto de Estudios Fiscales, 1991.
- Gutiérrez Colque, Wayra. “Rebeliones de indios cocaleros de Larecaja, siglo XVII: Songo 1623-1665”. Tesis de grado. Universidad Mayor de San Andrés, 2021. <https://repositorio.umsa.bo/handle/123456789/26157>
- Klein, Herbert S. “Producción de coca en los yungas durante la colonia y primeros años de la República”. *Historia y Cultura* 11 (1987): 3-16.

- Labarga García, Fermín. “Historia del culto y devoción en torno al Santo Rosario”. *Scripta theologica: revista de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra* 35, no. 1 (2003): 153-76. doi: 10.15581/006.35.13007
- Labarga García, Fermín. “La piedad popular en América desde la primera evangelización hasta el siglo XVIII”. En *Teología en América Latina II.1, Escolástica barroca, Ilustración y preparación de la Independencia (1665-1810)*, editado por Josep-Ignasi Saranyana, 787-865. Madrid-Frankfurt: Iberoamericana-Vervuert, 2005.
- Latasa, Pilar. “Espacios de movilidad en el altiplano: permutas y ausencias de los doctrineros de La Paz (1634-1639)”. *Anuario de Historia de la Iglesia* 31 (2022): 249-74. doi: 10.15581/007.31.012.
- Lavrin, Asunción. “Cofradías novohispanas: economías material y espiritual”. En *Cofradías, capellanías y obras pías en la América Colonial*, editado por María del Pilar Martínez López-Cano, Gisela von Wobeser, y Juan Guillermo Muñoz Correa, 49-64. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1998.
- Lévano Medina, Diego E. *El mundo imaginado y la religiosidad andina manifestada. El papel social y espiritual de las cofradías en Lima barroca*. Editorial Académica Española, 2012.
- Lévano Medina, Diego E. “La administración de los bienes temporales en las cofradías limeñas del siglo XVII”. En *Corporaciones religiosas y evangelización en Iberoamérica. Siglos XVI-XVIII*, editado por Diego Lévano Medina, 117-49. Lima: Museo de Arqueología y Antropología, 2011.
- Loza, Carmen B. “Los quirua de los valles paceños: una tentativa de identificación en la época prehispánica”. *Revista Andina* 4 (1984): 591-605.
- Mellafe, Rolando, y María Teresa González. “Aproximación preliminar a la estructura de la población de los pueblos de Songo, Challana y Chacapa”. En *Visita de los valles de Sonqo en los yunka de coca de La Paz (1568-1570)*, editado por John V. Murra, 632-51. Madrid: Instituto de Estudios Fiscales, 1991.
- Meyers, Albert. “Religious Sodalities in Latin America. Sketch o Two Peruvian Case Studies”. En *Manipulating the Saints: Religious Brotherhoods and Social Integration in Postconquest Latin America*, editado por Albert Meyers y Diane Elizabeth Hopkins, 1-21. Hamburg: Wayasbah, 1988.
- Monroy-Merchán, María del Pilar. “La participación de la élite indígena de la provincia de Guane en la cofradía de Nuestra Señora del Rosario (1638-1752)”. *Historia y Sociedad*, no. 42 (2022): 187-222. doi: 10.15446/hys.n42.93021.
- Monsalve, Martín. “Curacas pleitistas y curacas abusivos: conflicto, prestigio y poder en los Andes coloniales, siglo XVII”. En *Élites indígenas en los Andes: nobles, caciques y cabildantes bajo el yugo colonial*, editado por David P. Cahill y Blanca Tovías, 159-74. Quito: Abya-Yala, 2003.
- Moutin, Osvaldo Rodolfo. “Sagrada Unción (DCH)”. *Max Planck Institute for European Legal History Research Paper Series* 5 (2017): 1-26.

- Murra, John V. "Los cultivadores aimara de la hoja de coca: dos disposiciones administrativas (1568-70)". En *Visita de los valles de Sonqo en los yunka de coca de La Paz (1568-1570)*, editado por John V. Murra, 653-74. Madrid: Instituto de Estudios Fiscales, 1991.
- Orche, Enrique. "Españoles y hoja de coca a mediados del siglo XVI en el Perú colonial. Los cocaleros, en manos españolas". *De re metallica* 30 (2018): 13-26.
- Palomo Infante, María Dolores. *Juntos y congregados: historia de las cofradías en los pueblos de indios tzotziles y tzeltales de Chiapas (siglos XVI al XIX)*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2009.
- Parkerson, Phillip T. "Neither 'Green Gold' nor 'The Devil's Leaf': Coca Farming in Bolivia". En: *State, Capital, and Rural Society: Anthropological Perspectives on Political Economy in Mexico and the Andes*, editado por Ben Orlove, Michael W. Foley, y Thomas F. Love, 267-297. New York, Routledge, 1989.
- Percovich, María Fernanda. "Tasa y tributo en la temprana colonia: la encomienda de Songo, Suri y Oyuni en las Yungas de La Paz (1545-1573)". *Memoria americana*. 18, no. 2 (2010): 149-83.
- Platt, Tristan. "The Andean Soldiers of Christ. Confraternity organization, the Mass of the Sun and Regenerative Warfare in Rural Potosi (18th-20th centuries)". *Journal de la Société des Américanistes* 73, no. 1 (1987): 139-91. doi: 10.3406/jsa.1987.1027.
- Rodríguez Mateos, Joaquín. "Las cofradías de Perú en la modernidad y el espíritu de la contrarreforma". *Anuario de estudios americanos* 52, no. 2 (1995): 15-43. doi: 10.3989/aeamer.1995.v52.i2.447.
- Romano, Ruggiero, y Geneviève Tranchard. "Una encomienda cocalera en los yunka de La Paz (1560-1566)". En *Visita de los valles de Sonqo en los yunka de coca de La Paz (1568-1570)*, editado por John V. Murra, 609-31. Instituto de Estudios Fiscales, 1991.
- Saignes, Thierry. "Las etnias de Charcas frente al sistema colonial (siglo XVII): ausentismo y fugas en el debate sobre la mano de obra indígena, 1595-1665". *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas* 21 (1984): 27-75. doi:10.7788/jbla-1984-0105
- Saignes, Thierry. "Les lupacas dans les vallées orientales des Andes: trajets spatiaux et repères démographiques (XVI-XVII siècles)". *Mélanges de la Casa de Velázquez* 17 (1981): 147-82.
- Saignes, Thierry. *Los Andes orientales: historia de un olvido*. Cochabamba: CERES, IFEA, 1985.
- Saignes, Thierry. "Valles y punas en el debate colonial: la pugna sobre los pobladores de Larecaja". *Histórica* 3, no. 2 (1979): 141-64.
- Sierra Martín, Manuel. "Noticias políticas de Indias de Pedro Ramírez del Águila: estudio y edición crítica". Tesis Doctoral. Universidad de Navarra, 2016. <https://dun.unav.edu/handle/10171/41905>

- Sotomayor, María Lucía. *Cofradías, caciques y mayordomos: reconstrucción social y reorganización política en los pueblos de indios, siglo XVIII*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2004.
- Taylor, William B. *Ministros de lo sagrado: sacerdotes y feligreses en el México del siglo XVIII*. Colección Investigaciones. México: El Colegio de México, 1999.
- Torres Ramírez, Bibiano. “Las hermandades andaluzas y su influencia en América”. En *Signos de evangelización: Sevilla y las hermandades en Hispanoamérica*, 45-62. Sevilla: Fundación El Monte, 1999.
- Traslosheros, Jorge E. “Las constituciones sinodales del obispado de La Paz 1638. «Por el bien común de todos y el descargo de nuestra conciencia» “. En *Iglesia y sociedad en América Latina Colonial. Interpretaciones y proposiciones*, editado por Juan Manuel de la Serna y Richard E. Greenleaf, 39-70. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1998.
- Varón Gabai, Rafael. “Cofradías de indios y poder local en el Perú colonial: Huaraz, siglo XVII”. *Allpanchis* 14, no. 20 (1982): 127-46. doi: 10.36901/allpanchis.v14i20.1064.

Pilar Latasa
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Navarra
Edificio Ismael Sánchez Bella
31009 Pamplona (España)
<https://orcid.org/0000-0001-9365-043X>



Doi: <https://doi.org/10.17398/2340-4256.18.997>

LA IMAGEN DEVOCIONAL EN LOS TERRITORIOS DE LA MONARQUÍA HISPÁNICA DESPUÉS DE TRENTO

THE DEVOTIONAL IMAGE IN THE TERRITORIES OF THE HISPANIC MONARCHY AFTER TRENTO

JESÚS PORRES BENAVIDES*

Universidad Rey Juan Carlos

Recibido: 24/10//2022

Aceptado: 21/06/2023

RESUMEN

En este artículo se analiza el papel de las imágenes devocionales desde sus orígenes en el cristianismo, la Edad Media y especialmente después de la Contrarreforma y el Concilio de Trento. Se tocan también aspectos como la iconoclastia en los Países Bajos, influjo de las zonas protestantes, así como los focos iconoclastas en la propia Península Ibérica durante el siglo XVI. Por último, se revisa el papel que jugaron los “trampantojos a lo divino” como reflejos de las “imágenes reales” generalmente escultóricas y su expansión por los reinos de la monarquía hispánica.

* Grupo de investigación de alto rendimiento en Corte, imagen, nobleza y territorio (CINTER)

Palabras clave: Cofradías, Concilio de Trento, Contrarreforma, iconoclastia, “trampantojos a lo divino”.

ABSTRACT

This paper analyzes the role of devotional images from their origins in Christianity, the Middle Ages and especially after the Counter-Reformation and the Council of Trent. Aspects such as iconoclasm in the Netherlands, influenced by Protestant areas, as well as iconoclastic areas in the Iberian Peninsula itself during the 16th century, are also touched on. Finally, the role played by the "trampantojos to the divine" is reviewed as reflections of the generally sculptural "real images" and their expansion throughout the kingdoms of the Hispanic monarchy.

Keywords: Council of Trent, Catholic Reformation, iconoclasm, “Divines trompe l’oeil”.

ANTECEDENTES:

Como comenta María Julia D’Onofrio, la preocupación por el uso de las imágenes en el cristianismo tendrá dos momentos importantes a lo largo de su historia, uno será la filosofía escolástica “cuando la justificación de las imágenes devocionales alcanza su formulación acabada” y otro la Contrarreforma que renueva “el vigor combativo en defensa de las representaciones visuales”¹. San Pablo alertó contra las imágenes y ceremonias porque venían a perturbar el purismo de la Fe y menospreció lo que llegó a denominar los “elementa mundo”, entendiendo como tal, el componente visible que alimenta la Iglesia. Frente a ellos reivindicaba una devoción más espiritual, asentada en la fuerza de la palabra y en la interiorización del mensaje de Cristo².

En los primeros siglos del cristianismo (del I al IV), miembros de la naciente

1 Julia D’Onofrio, “En torno a la imagen simbólica en el Barroco hispánico: entre la manipulación persuasiva y la libertad lectora” en *Exlibris*, Revista del Departamento de Letras Investigación Argentina (Buenos Aires: 2015), 231 en Victoria Ramiro Esteban, “La imagen de culto y la imagen de devoción en el Barroco”, *Ecclesia*, XXXIII, n. 3, (Acción Católica Española: 2019), 289.

2 Palma Martínez-Burgos García, “Las pautas doctrinales de la imagen devocional en el arte del Barroco”, *Las pautas doctrinales de la imagen devocional en el arte del barroco* (Cuenca: Universidad de Castilla-La Mancha, 2010), 26.

Iglesia estaban en contra de las representaciones de imágenes porque temían caer en el paganismo³ y consideraban que era mejor no copiar a la creación realizada por el único “hacedor”. Probablemente aún estaba vivo el precepto judío del Antiguo Testamento de no adorar imágenes hechas por el hombre:

No te harás imagen, ni ninguna semejanza de lo que esté arriba en el cielo, ni abajo en la tierra, ni en las aguas debajo de la tierra. No te inclinarás a ellas, ni las honrarás; porque yo soy tu Dios (Ex 20,4-6).

Unos siglos más tarde estas prevenciones irán desapareciendo. Ya en el siglo VIII el papa *Adriano I* anima a los emperadores bizantinos Constantino e Irene

De manera que en todo el mundo donde florece el cristianismo, las sagradas imágenes sean veneradas por todos los fieles; esto es, que, a través de la figura visible, nuestras mentes sean arrebatadas espiritualmente hacia la invisible divinidad de su grandeza (...); porque nuestro trabajo y el empeño que ponemos son para el amor de Dios y de los santos, y así como la Sagrada Escritura conserva las imágenes para memoria de veneración, así también las tengamos nosotros, guardando, sin embargo, constantemente la pureza de nuestra fe⁴.

La imagen religiosa tiene una función controvertida, que es la del culto. La imagen sagrada tanto pictórica como escultórica, no es sólo sujeto paciente en esta evolución, sino que ha sido, sobre todo en determinadas épocas, el verdadero motor del arte. Ella constituye en la liturgia católica unpreciado símbolo, una idealización de lo sagrado. A través del tiempo la imagen ha constituido un “vehículo para el creyente, un medio material que le acerca a la divinidad”, evolucionando y adaptándose a las modas y técnicas artísticas de cada momento⁵.

San Juan Damasceno, que contribuyó de modo definitivo a clarificar la doctrina sobre las imágenes decía: “La belleza y el color de las imágenes estimulan mi oración. Es una fiesta para mis ojos, del mismo modo que el espectáculo del campo estimula mi corazón para dar gloria a Dios”⁶.

La Iglesia aclaró que “la veneración a las imágenes nunca es adoración, culto latréutico, que tan sólo se rinde a Dios, y a Cristo realmente presente en el sacramento de la Eucaristía”⁷.

3 Pensando también la cantidad de mártires que habían ofrecido su vida al negarse a hacer ofrendas a las “imágenes” de Dioses paganos.

4 Carlos López Bravo, “El cofrade ante sus sagradas imágenes”, *Boletín de las cofradías de Sevilla*, nº 494, (Sevilla, 2000), 47.

5 Ramiro, “La imagen, 293.

6 San Juan Damasceno, *De sacris imaginibus oratio*, 1, 47: 94, 1268.

7 Manuel Carrasco Terriza, “La imagen sagrada, misterio de comunión y de comunicación. Raíces

LA EDAD MEDIA

Ya el converso y luego obispo de Burgos, Pablo de Santa María, a principios del siglo XV evitaba dar a la imagen otro papel que el de mediadora con la divinidad, considerándola una ayuda de la debilidad de la naturaleza y afirmando que las imágenes no contienen ninguna gracia especial ni existe ningún lazo específico entre estas y aquello a lo que representan⁸. Fray Alonso de Espina sostiene, en línea con la teoría de Tomás de Aquino, que la imagen debía ser adorada, aunque cayendo en una contradicción, pues si por una parte dice que la imagen es un simple signo, por la otra la aproxima a los sacramentos por su significado institucional y a los sacramentales por su utilización⁹.

A finales del siglo XV, fray Hernando de Talavera se tuvo que enfrentar con el problema que se declaró en Sevilla y la respuesta al bando publicado en 1478 por toda la ciudad. En este se afirmaba que los cristianos habían incurrido en el pecado de idolatría, o sea que habían sustituido el culto al único Dios verdadero por el de sus imágenes y santos, retornando sobre el antiguo vicio de los pueblos gentiles¹⁰. Posteriormente Hernando de Talavera se mostrará defensor de las imágenes, pero crítico con los usos desviados que podían derivarse de estas. Para él las imágenes solo deben representar.

La introducción en esa época de la producción casi industrial de esculturas mediante moldes se debe al escultor de origen nórdico Huberto Alemán. Este método permitió a Isabel la Católica proveer de imágenes a las iglesias de nueva creación en los territorios que se iban conquistando. Estas imágenes ejercieron un papel muy importante durante la Reconquista, aunque posteriormente, fueron cayendo en declive¹¹. Como recuerda Felipe Pereda fueron sobre todo artistas de los Países Bajos “quienes trajeron a la Península Ibérica una cultura figurativa nueva” (recordar por ejemplo las figuras de Malinas), del mismo modo que tiene un valor simbólico el hecho de que la industria de imágenes de molde que “desapareció en Holanda como efecto de la Reforma se desarrollara luego

teológicas de la Imagen Sagrada”, *Escuela de Imaginería*, Año V, primer trimestre (Sevilla, 1998) 78.

8 Felipe Pereda, *Las imágenes de la discordia: política y poética de la imagen sagrada en la España del cuatrocientos*, (Madrid: Marcial Pons, 2007), 98.

9 Pereda, *Las imágenes*, 120.

10 El Deuteronomio por ejemplo decía “no os hagáis ningún ídolo ni figura de las que el señor vuestro Dios os ha prohibido hacer, porque el señor vuestro Dios es un Dios celoso. ¡un fuego que todo lo consume!” Dt.4,19-20.

11 Leer el apartado denominado “Una arte muy nueva e muy tarable”: la tecnología de la producción” en Pereda: *Las imágenes*, 308-344.

en la España católica”¹².

Como comenta este mismo autor, Alfonso de Madrigal “el Tostado” sostenía que conscientes de que la distinción entre la adoración de la imagen y la del prototipo al que representa era tan frágil y dado que las imágenes eran necesarias para los iletrados, se introdujeron dos grandes limitaciones a la imaginería religiosa. La primera que era preferible hacer uso de pinturas y no de esculturas, ya que con las segundas era más fácil incurrir en la idolatría¹³. El segundo límite era que este tipo de representaciones debían de limitarse a la Virgen, los santos y en las de la divinidad a Cristo, o sea de alguna manera ceñirse solo a las representaciones corpóreas y excluir otras más espirituales o teologales como la de la Trinidad.

Durante toda la Edad Media hubo una tensión entre qué postura o término era el correcto: “adoración” o “veneración”. Tradicionalmente tanto la Iglesia occidental como la oriental habían rechazado el término “adoración” ya que incurría en la idolatría. Este debate se polarizó a finales de la Edad Media y, curiosamente, a medida que se investigaban posibles abusos de idolatrías, crecía una teoría de la adoración de las imágenes, de orígenes escolásticos, una creciente teofanización. En estas diatribas el conflicto racial tuvo un peso muy importante. Pereda analiza en su obra *Las imágenes de la discordia*, como algunos judíos tuvieron un papel importante en incidir en el posible peligro de idolatría y a la vez algunos de ellos fueron denunciados por posibles afrentas a imágenes, quizás muchas de ellas sin un argumento demasiado serio o real. Como recuerda este autor, “el conflicto interreligioso parece haber sido un factor de primer orden en la particular deriva de la imagen de culto en la península Ibérica, preparando un terreno que luego sería sembrado en el tiempo de la Reforma Protestante”¹⁴.

LA ICONOCLASTIA REFORMISTA

Aunque su origen estuvo en Alemania, durante el siglo XVI se va a ir expandiendo a otros puntos de Centroeuropa. Mientras que hubo corrientes muy radicales como el calvinismo y la reforma suiza, que fueron contrarias a las imágenes y alentaron su destrucción, otras como el luteranismo, sobre todo después de los sucesos de Wittemberg, reconoció su función pedagógica especialmente a

12 Pereda: *Las imágenes*, 371.

13 Pereda: *Las imágenes*, 85.

14 Pereda: *Las imágenes*, 142.

través del grabado, impulsando dicha técnica en la zona germánica.

Los argumentos iconoclastas de la reforma decían que las sagradas imágenes eran “leños o muñecos de niños”. Calvino decía que el culto a Dios no permitía semejante aberración y expresión de paganismo. El “culto a la imagen” según el “libro de Ignorantes” intuye una devoción desenfrenada, pues achaca que los hombres ven en las imágenes a Dios, adorándolas, “e embrutecen cada día más y se admiran y maravillan como si estuviese encerrada en ella alguna divinidad”¹⁵. Ahondando en esta idea habría que generar una catarsis acorde con la eliminación de los múltiples desvaríos más paganos que los cristianos habían ido acumulando a lo largo de los tiempos, entre ellos el culto a las imágenes “fuente de perversiones, idolatrías y supercherías sin el mínimo rastro de Dios”¹⁶. Esta idea está ya presente en la doctrina de Erasmo de Rotterdam¹⁷ que coexiste con la reforma protestante, aunque sin llegar a ser tan radical en sus aseveraciones como Lutero o el propio Calvino.

Jean-François Gilmont opina que la Reforma lo “cambió todo y no cambio nada”, es decir, no transformó la relación de los fieles con la cultura gráfica “más allá del uso masivo e intensivo del catecismo y la liturgia. Por tanto, al igual que el catolicismo fomentó el libro, la lectura y la imagen dentro de la ortodoxia de su credo”¹⁸.

Es muy revelador como a partir de la Revuelta de los Campesinos (1511-1525) en su gran mayoría analfabetos e ignorantes, se desata una furia iconoclasta que fue más profunda en el sur, oeste y centro de Alemania, aunque después afectara a Austria o Suiza. Los iconoclastas protestantes tomaron un especial empeño en destruir imágenes de cristos, aunque también destruyeron otras pinturas en iglesias. Descargaron gran furia contra efigies de la Virgen y los santos. Los iconofóbicos estaban en contra de lo que consideraban el sentimiento idolátrico en pinturas y la creencia en las imágenes como intercesoras. La representación de la Virgen y los santos la estimaban igualmente como un agravio al único e irrepresentable Dios¹⁹. Especialmente virulento fue el propio Lutero hacia la devoción a la Virgen María. De esta decía que no era más que una “gota

15 Juan Calvino, *Institución de la Religión Cristiana*, (Basilea, 1536) (reed. Libros Desafío, 2012).

16 Carlos Alberto González Sánchez, *El espíritu de la imagen*, (Madrid: Ediciones Cátedra, 2017), 44.

17 Aunque Erasmo parte de la “Devotio Moderna” y fuera de ese ambiente no se puede explicar su humanismo, anima a una religiosidad afectiva íntima e individual. a la que invitaba a desprenderse de “materias superfluas” entre las que podríamos incluir las imágenes.

18 Jean François Gilmont, “Reformas protestantes y lectura” *Historia de la lectura en el mundo occidental* / coord. por Guglielmo Cavallo, Roger Chartier, Robert Bonfil, (1997) en González, *El espíritu*, 310.

19 Joseph Koerner, “the icon as iconoclasm” en *Iconoclasm: Beyond the Image Wars in Science, Religion and Art* (Bruno Latour y Peter Weibel: 2002), 167.

de agua en el océano” o que afirmar que había existido antes de todos los siglos “es decir una pura mentira, es blasfemar contra Dios”²⁰.

La respuesta de los católicos ante la destrucción de imágenes religiosas llevada a cabo por calvinistas y luteranos consistió en una especie de acto de desagravio y reparación. La teología de la ortodoxia reformada fue una herejía, que como las anteriores tenía en la profanación de imágenes una de sus señas identitarias. En zonas como Escocia bajo el mandato de la católica María Estuardo se resistió a los combates reformistas alentados por el calvinista John Knox. En el cuadro conservado en la cámara de la Reina en el palacio de Holyrood en Edimburgo “the Memorial of Lord Darnley” tenemos un interesante ejemplo de la devoción hacia las imágenes.²¹ (fig.1).



Fig.1. *The Memorial of Lord Darnley*, 1567, Livinus De Vogelaere, Palacio de Holyrood, Edimburgo.

²⁰ Emile Mâle, *El arte religioso de la Contrarreforma*. 1932 reed (Madrid : Ediciones Encuentro, S.A., 2002), 53.

²¹ Obra de Livinus de Vogelaere y pintado en 1567, mide 142,3 x 224 cm. El cuadro fue encargado por los condes de Lennox, que aparecen orantes y arrodillados, padres del difunto Lord, segundo marido de la reina María, el cual aparece representado en la figura yacente. También aparece el hermano de este, Charles Stewart y su hijo el futuro James VI. Lo interesante de la representación es que todos están rezando delante de un Cristo resucitado apoyado en una cruz, pisando una calavera y mostrando su llaga derecha y esta es una representación escultórica que preside la capilla, que quizás tiene su referente más próximo en el *Cristo de la Minerva* de Miguel Ángel de 1521.

La *Beeldenstorm* en neerlandés, que se podría traducir como “Tormenta de las estatuas”, fue consecuencia de la ola de disturbios y ataques que ocurrieron en el verano de 1566 que se propagaron rápidamente por los Países Bajos españoles, hasta que fueron reprimidos por el duque de Alba.

En la iglesia de Nuestra Señora en Brujas, en la capilla sacramental hay una serie de pinturas que nos narran la vida de san Bonifacio. En una de ellas se puede observar el asalto y destrucción de las iglesias de Brujas en 1580, en época de Felipe II. De acuerdo a la tradición, en la iglesia se escondían las reliquias de san Bonifacio y de un milagro asociado al saqueo de 1580²². La pintura sobre lienzo datable en la primera mitad del XVII narra con gran viveza dichos acontecimientos, como el destrozo de las imágenes en un coro y el robo de dichas reliquias ante la atenta mirada de “san Cristobalón” típica imagen que estaba representada en las iglesias “recibiendo” a los viajeros.

Paralelamente en la década de los 60 del siglo XVI dentro de la llamada “Guerra de las Alpujarras” se produjo una destrucción de imágenes de la Virgen, Cristo y los santos por parte de los moriscos. Es cierto que en el Corán no aparece ningún precepto contra la representación de imágenes e incluso existe el testimonio de cómo el profeta mandó que se respetara la pintura mural de “isa ibn Maryan” (la Virgen con el Niño) en la mezquita sagrada de Masjid al-Haram de la Meca. No obstante, en algunas de las suras aparece cierta prevención a la representación icónica. En el reino Nazarí de Granada después de la rendición de la ciudad en 1492 no se recibió de manera negativa el culto a la Virgen María²³, pero avanzado el siglo, especialmente en zonas doctrinalmente menos islamizadas, se empezaron a producir casos de destrozos, profanación tanto de imágenes como de sacerdotes que fueron martirizados²⁴ quizás en reacción a los intentos de conversión a la fe cristiana de manera obligada. Así es significativo el texto de Luis del Mármol en su relato de Laroles”

22 Agradezco a mi compañero Pedro Martínez la explicación de la leyenda a los pies de la pintura.

23 Es interesante la labor de algunos moriscos de la época como Alonso del Castillo que en su intimidad podrían haber mantenido las practicas islámicas. Ver Jaafar Ben El Haj Soulami y Javier Villaverde Moreno, “El morisco Alonso del Castillo a través de su diario personal: un hombre en la frontera entre al-Ándalus y la España de Felipe II” en Javier Villaverde Moreno/ Eduardo Jiménez Rayado, *Fronteras de la península Ibérica en la Edad Media*, (Madrid: Dykinson, 2022), 139-160.

24 Pereda, *Las imágenes*, 350- 363. La fuente principal para conocer los relatos de los “Martirios de cristianos” son las *Actas de Ugigar*. Así por ejemplo, se relata el escalofriante hecho del asesinato de uno de estos sacerdotes “uno de los moros que había sido casero suyo, sacó un puñal y le abrió el pecho y le sacó el corazón y crudo se lo comió a bocados; y después de muerto dicho hermano junto al beneficiado los ataron a un árbol y les tiraron muchas sartas y alcabuces” Bernardo J. García García, “¡Una revuelta en España!”, en 1568”. *El comienzo de la Guerra de los Ochenta Años* (eds. Raymond Fagel, Yolanda Rodríguez Pérez y Bernardo J. García García), (Madrid: Instituto Cervantes y Fundación Carlos de Amberes, 2018), 93.

Entraron en la iglesia....(...) fueron donde estaban los cristianos y comenzaron a deshonorarles diciéndoles : “perros, veis aquí lo que vosotros adoráis, ¿como no os ayuda ahora en la necesidad en que estais? Y diciendo esto, escupían la cruz y a los cristianos en las caras. Y por mas escarnio asetearon y acuchillaron las cruces y las imagines de bulto y poniendo los pedazos de todo ello y de los retablos en medio de la iglesia, le pegaron fuego (y) lo quemaron²⁵.

Otro testimonio de entonces comenta el caso de Alonso Martínez, arcabucero de Córdoba que fue enjuiciado en 1585 por la Inquisición por unas supuestas palabras contra la Virgen. En el siguiente texto nos relata las acciones de los moriscos:

E por el tiempo que llevaron los moriscos de Archidona fuera del rreyno de granada avia echo, llévenlos que ya los avian de aver quemado porque acullillaban los santos y quemaban los templos quando la guerra (...) porque a los santos no los pone la iglesia para que vayan a ser adorados sino al santísimo sacramento porque aquellos santos son de palo y no tienen sentido²⁶.

Interesante es el relato por ejemplo de la denominada Virgen del Martirio de Ugijar (Granada) que fue también motivo de profanaciones:

“La sacaron de la dicha iglesia (...) y la llevaron arrastrando con una soga muchas calles ... y la echaron en el fuego que tenían encendido para quemarla dicha puente y viendo que no se acababa de quemar la llevaron arrastrando hasta la acequia baja ...en que estaban dos piedras, entre las cuales pusieron la dicha imagen para que sirviese de puente a los que pasaban, de donde algún cristiano la quitó , y por asegurarla de los moriscos , la llevaron a la primera casa que esta cerca del puente y la echo en un pozo donde estuvo mas de diez años”²⁷.

EL CONCILIO DE TRENTO

El *Decreto sobre invocación, veneración y reliquias de los Santos y de las Sagradas Imágenes*, fue promulgado en la sesión XXV del Concilio de Trento, celebrada el 3 de diciembre de 1563. Este decreto tuvo que ser rápidamente concluido ante la llamada a Roma de los padres conciliares. La doctrina expuesta aquí no hacía más que desarrollar los presupuestos teológicos

25 Luis del Mármol Carvajal, *Historia de la rebelión y castigo de los moriscos del Reino de Granada*, (reed. Granada: Editorial Universidad de Granada, 2011), en Pereda: *Las imágenes*, 353.

26 Pereda: *Las imágenes*, 356.

27 García, “¿Una revuelta, 94.

argumentados en antiguas disputas con los herejes. Ante todo “los cánones ordenaban la correcta instrucción a los fieles en el modo de invocar y venerar las reliquias y las imágenes, por constituir este uno de los puntos de fricción con los calvinistas”²⁸.

Se recomendaba que “enseñen también con diligencia los obispos que, a través de las historias de los misterios de nuestra redención expresados en pinturas y otras representaciones, el pueblo es ilustrado y confirmado en la conmemoración y en la asidua veneración de los artículos de la fe; y asimismo que se obtienen grandes frutos de todas las sagradas imágenes, no solo porque se recuerda al pueblo los beneficios y dones que ha recibido a través de Jesucristo, sino también los milagros realizados por Dios a través de los santos”²⁹.

El Concilio defendió que “se deben tener y conservar, principalmente en los templos, las imágenes de Cristo, de la Virgen madre de Dios, y de otros santos, y que se les debe dar el correspondiente honor y veneración”. De poder adorar la representación de Cristo, considerado “el único mediador”, deriva la posibilidad de venerar a su madre y a los santos “como participantes de esa única mediación de Cristo”³⁰.

Los obispos allí presentes abordaron la espinosa cuestión de las representaciones sagradas. Ya sabemos que el protestantismo mostraba una actitud reacia hacia la veneración de estas, basado en el antiguo precepto del Antiguo Testamento, pero quizás también por los abusos cometidos en el culto hacia las reliquias e imágenes. De manera opuesta a los textos anteriores, el concilio “prohíbe colocar en cualquier lugar e incluso en las iglesias que no estén sujetas a las visitas de la gente común, ninguna imagen insólita, a menos que haya recibido el visto bueno del obispo”³¹.

Con todo, el precepto enuncia que “por medio de las historias de nuestra redención, expresadas en pinturas y otras copias, se instruye y confirma el pueblo recordándole los artículos de la fe”³². Se reconoce así el valor pedagógico de la imagen sacra, pero se mantiene que la imagen no tiene ningún

28 Emilia Montaner, “Aspectos devocionales en las imágenes del Barroco”, *Criticón*, 55(Toulouse: 1992), 6.

29 Benito Navarrete Prieto, *La pintura andaluza del siglo XVII y sus fuentes grabadas*, (Madrid: Fundación de Apoyo a la historia del arte hispánico, 1998), 43.

30 Carrasco Terriza, “La imagen, 36.

31 Emile Mâle, *El arte religioso de la Contrarreforma: Estudios sobre la iconografía del final del s. XVI y de los ss. XVII y XVIII*. (Reed. Madrid: Encuentro, 2002).

32 Concilio de Trento. Sesión 25. *Decreto sobre las imágenes*.

valor *per se*, sino por lo que representa³³.

Muy ricas son todas las novedades que aparecen a partir de Trento, que reflejan la vitalidad y riqueza espiritual del momento, que se enriqueció igualmente gracias a las aportaciones iconográficas de las órdenes e instituciones religiosas que aparecen en esa época³⁴.

Es el caso, por ejemplo, del Concilio Provincial de México de 1585, que hace explícita la preferencia latente en Trento por la pintura sobre “*otras copias*”, al enunciar que “más valen las imágenes pintadas” sobre las esculpidas, y “si fuesen estatuas, no haya necesidad de vestirlas”, es decir, sean de talla completa³⁵. Esta inclinación por lo pictórico, por los motivos que fuere, enlaza con la realidad artística, práctica y teórica, de aquellos momentos.

En este sentido, es elocuente que Francisco Pacheco, en su apasionada defensa de la primacía de la pintura afirmara que ésta “se ve más declarada i favorecida”, “en las sentencias que se traen en favor de las imágenes sagradas, así de santos antiguos, como de concilios”³⁶. Pacheco aconseja a los artífices que, además de buscar el consejo de personas doctas, se formen en el estudio de “letras humanas y divinas... para acertar en la manera con que han de pintar”³⁷.

En palabras de Emile Male, la Iglesia “no llevo a cabo un golpe de estado se mostró conciliadora, moderada, indulgente... no entabló una lucha continua contra el arte religioso, simplemente lo mejoró y le inculcó otro espíritu”³⁸.

LA IMAGEN EN LOS REINOS HISPÁNICOS DURANTE EL BARROCO

Como comenta Emilio Orozco, si no todo el Barroco “es una consecuencia del catolicismo militante, tampoco podría entenderse sin la Contrarreforma, porque una parte importante de sus manifestaciones y de su sensibilidad logran consistencia en la regeneración” emprendida en la Iglesia gracias a los flujos ascéticos y místicos del momento³⁹. Cultura Barroca y Reforma Católica

33 Carlos Enrique Navarro-Rico, “Dios a su imagen y semejanza: arte, simbolismo y vida en la imaginaria procesional”, en *Meditaciones en torno a la devoción popular*, (Asociación para la investigación de la Historia del Arte y el Patrimonio Cultural “Hurtado Izquierdo”, 2016) 317.

34 Navarro-Rico, “Dios, 317.

35 Navarro-Rico, “Dios, 317.

36 Francisco Pacheco, *Arte de la pintura*, ed. Bonaventura Bassegoda i Hugas, (Madrid: Cátedra, 1990), 60.

37 Pacheco, *Arte*, 9.

38 Male, *El arte religioso*, 22.

39 Emilio Orozco, *Mística, plástica y barroco* (Madrid: Cupsa, 1977) en González Sánchez, *El*

conforman un binomio de difícil separación, en la que el culto, la doctrina, la liturgia, el rito, el ceremonial, la predicación y el arte se adecuaron a los valores apostólicos de una espiritualidad católica, que quizás bajo la influencia jesuítica alcanzó en la primera mitad del 600 su máximo apogeo⁴⁰.

Durante el Barroco algunas imágenes serán objeto de gran devoción, con importantes exornos tanto en joyas como vestimentas e incluso dotaciones económicas, que las convertirán en bienes atractivos tanto para parroquias como particulares. Por ejemplo, en Sevilla, después de la expulsión de los jesuitas en España, la iglesia colegial del Salvador pide una serie de bienes provenientes de la iglesia de la Anunciación, casa profesa de estos, al entender que está en su feligresía. En concreto pide la “de Ntra. S^a con el título de la buena muerte y que la del patriarca Sn Joseph, san fran^{co} Xavier y s Luis Gonzaga se cumplieran algunas dotaciones y memorias y ala del patriarca S. Ygnacio de Loyola, novena anual y otras pias memorias, cuio santo por la misma devoción de los fieles, entre otros vestidos tiene uno de grande valor y primor”⁴¹.

El catolicismo de la Contrarreforma redobló la apuesta por la imagen gracias a su fuerza visual e impacto emotivo⁴² y así lo demuestra la proliferación de imágenes producida a principios de la Edad Moderna. La tesis contrarreformista impulsa de forma paulatina el triunfo de la imagen sagrada, siguiendo en muchos casos el ejemplo de modelos grabados. Así, pintura y escultura serán encargadas generalmente por los estratos más poderosos (aristocracia, clero etc.), en cambio las capas más humildes solían recurrir a estampas grabadas “me parecía pobreza no tener ninguna (imagen) sino de papel”⁴³ decía Santa Teresa de Jesús.

Benito Navarrete ha planteado el extraordinario papel que jugaron las

espíritu..., 151.

40 González, *El espíritu*, 151.

41 Pero deseando este cabildo el mayor culto a Dios, ya las ymagenes , ya de Ntra Sa , ya de los santos y que continúe el que tenían en dha casa por la devoción de los fieles y asignaciones, pa las referidas memorias, a tenido muy de su obligación representar a V. M. q e una de las ymagenes que atrahia a si, con mas especialidad la devoción de los fieles en la dha casa, era (...) que quando no el todo, la mayor parte se esel costeada por los feligreses de esta Yg² como mas inmediatos y concurrentes a su culto AHN (Archivo Historico Nacional, Madrid) Clero- jesuitas, Leg. 156 – -37 p.35 y 36. El expediente se inició el 18 de octubre de 1769. Parece que al menos las de San Francisco de Borja y San Ignacio de Loyola que serían las imágenes de vestir realizadas por Martínez Montañés se quedaron en la iglesia de la Anunciación. Estas fueron transformadas con telas encoladas a finales del siglo XIX, en cambio la cabeza de San Isidoro se aprovechó para realizar el cirineo de Jesús de la Pasión comprada en 1844. Maria Teresa Ruiz Barrera, «Ficha catalografica de Cirineo» en *Grande, la procesión general del Santo Entierro, ayer y hoy*, Catálogo de la exposición, (Sevilla, 2023) 73.

42 González, *El espíritu*, 216.

43 Navarrete, *La pintura*, 46.

estampas como medio para la evangelización. Así los jesuitas encargaron en Amberes una gran cantidad de obras con grabados y estampas sueltas que contribuyeron a esta nueva representación. Por ejemplo, la obra del padre Jerónimo Nadal “Imágenes de la Historia evangélica” fue publicada en Amberes en 1593, como uno de los frutos del Concilio de Trento⁴⁴. Esta historia evangélica estaba acompañada de 157 grabados realizados por los hermanos Wierix que tuvieron mucha repercusión. El propio Pacheco recomendaba la utilización de la estampa de la “*Disputa del Niño en el templo*” del padre Jerónimo Nadal⁴⁵. Igualmente, algunas órdenes religiosas como los Cartujos⁴⁶ contarán entre sus miembros a pintores, con lo que no sólo hubo tratadistas o creadores de repertorios iconográficos, sino también creadores de imágenes que interpretaron esta nueva sensibilidad.

Al respecto, Juan de Butrón señala que “para catequizar a la iglesia los hijos que quieren criarse debajo de sus alas, halló una maravilla invención el padre Juan Bautista Romano y posteriormente el padre Canisio” ambos jesuitas “que pusieron los rudimentos con los que se deben doctrinar los idiotas y enseñar los niños desde el per signum crucis, hasta la última de las oraciones que la iglesia tiene, por estampas que alientan el afecto aprehendiendo lo que allí se muestra, imitando lo que se les pone pintando”⁴⁷.

La religión durante la Contrarreforma se “apropió de las cualidades seductoras y conmovedoras del arte, de su virtualidad ritualista y ceremoniosa; el eje de unas historias visuales involucradas en el más allá y en la salvación de los fieles”⁴⁸.

Así el cardenal boloñés Gabriele Paleotti trata en su *Discorso intorno alle imginne sacre e profane* una serie de medidas favorables a la iconografía devota y en contra de la indecorosa, ya sea sacra o profana. Es un firme defensor de la actuación del Santo Oficio en una serie de casos que atentarán contra la

44 Navarrete, *La pintura*, 49.

45 Pacheco: *Arte*, 12 en Navarrete, *La pintura*, 49. Sobre este tema se puede consultar también Alfonso Rodríguez G. de Ceballos, “Las “Imágenes de la historia evangélica” del P. Jerónimo Nadal en el marco del jesuitismo y la Contraeforma”, en Jerónimo Nadal, *Imágenes de la historia evangélica* (reed. Barcelona, El Albir, 1975) 77-95.

46 Aunque no solo, así debemos recordar a Juan Bautista Mayno en los dominicos o al padre Agustín Leonardo en los agustinos Male, 2001, 27. En España hubo algunos artistas como el genial Alonso Cano que a final de sus días se ordenó sacerdote o quizás a nivel más amateur el escultor y sacerdote Diego Manuel Felices en Jerez de la Frontera. José Manuel Moreno Arana, “Diego Manuel Felices de Molina: un sacerdote escultor en el siglo XVIII jerezano”, *Revista de Historia de Jerez*, nº 23, (2020) 129-150.

47 Juan de Butrón, *Discursos apologéticos en que se defiende la ingenuidad del arte de la pintura, que es liberal y noble de todos derechos* (Madrid: Luis Sánchez, 1626), 90. en Navarrete, *La pintura*, 49.

48 González, *El espíritu*, 16-17.

honestidad y decencia de las imágenes, como era el caso de la moda, por ejemplo, de la proliferación de escenas de frailes subyugados por la gula o la lujuria⁴⁹ que se estaban dando en la zona protestante.

En el ámbito sevillano son especialmente interesantes las constituciones del sínodo de 1586 de Sevilla bajo el mandato del cardenal Rodrigo de Castro. Así, en uno de sus apartados trata “como se pueden pintar retratos en las iglesias y que los monumentos e imágenes no se adornen con cosas que ayan servido en usos profanos”.

Paleotti sentencia “que pinta bien quien imita bien”, prototipo de la imagen cristiana, cuya naturaleza se configura en su utilidad y buen uso y comenta:

“Dio ha creato buone tutte le cose, e nessuna e cattiva e superflua; cosi el uomo creato a sua immagine e somiglianza, e anche la pittura che e imitazione delle cose, e non potra quindi considerarsi oziosa e inutile, ma indirizzata sempre ad un uso buono”⁵⁰.

Para Paleotti el artista no debe ser un mero copista, sino un profesional experto y honesto, o sea un certero interprete de los misterios de la fe, si el juicio del pueblo debe escuchar la opinión de la gente, lo mismo deberá hacer el pintor “sometiendo sus pinturas al juicio de personas expertas y alejadas de la adulación, de modo que pueda conseguir el justo premio de Dios y de los hombres”⁵¹.

A finales del 500 escribió el párroco de la villa de Ares en el Maestrazgo, Jaime Prades *La Historia de la adoración y uso de las santas imágenes*. En dicha obra afirma que todo “el ser de la imagen es representar y hacer presente aquello cuya imagen es”⁵². Del mismo modo hace una alabanza a la imagen devocional y dice que “con ellas se sustenta nuestra fe, como el fuego en la ceniza”. Cristo en definitiva es la imagen por excelencia, interior o exterior de la espiritualidad moderna, antes y después de Trento. Prades, le otorga un poder mirífico y afectivo muy superior al de cualquier otra imagen.

Quando vemos la imagen del crucificado, haze nos tanto provecho al mirala, que nos hiche el coracon de dulzura y compassion de la muerte de christo, y los ojos de lágrimas, porque son vivo motivo de las llagas de un crucifixo, y los amores de un nino Dios en los bracos de su madre. Y pues en naturaleza, en arte y policia

49 Sobre todo, estampas en Francia y Alemania de “frailes casados, mujeres oficiando la misa, profanaciones de la eucaristía, animales vestidos con hábitos religiosos etc.” González, *El espíritu...*, 54.

50 Gabrielle Paleotti, *Discorso*, 186 en González, *El espíritu*, 58.

51 González, *El espíritu*, 60.

52 González, *El espíritu*, 62.

y en el bien de la gracia y fe son de tanta importancia las imágenes⁵³.

El beato Juan de Ávila defensor de la divulgación de libros e imágenes devocionales por parte de predicadores y misioneros, animaba a llevar y repartir “imágenes del sancto crucifijo y nuestra señora y san juan, para que las diesen a los pobres, poniéndoles algunas en las casas. Y los pueblos han menester todas estas salsas para comer un manjar: imágenes han de ser muchas; y los ricos comprenlos en las ciudades”⁵⁴.

Es sabido el aprecio de santa Teresa por las imágenes: “Acaecióme que, entrando un día en el oratorio, vi una imagen que había traído allí a guardar [...]. Era de un Cristo muy llagado, y tan devota, que en mirándola, toda me turbó de verle tal, porque representaba muy bien lo que pasó por nosotros”.

Con la imaginería procesional nos encontramos un arte dedicado entre otros aspectos a la representación de la muerte, donde el dolor constituye un elemento de primer orden. Esto que a priori podría resultar antiestético, incluido en la imaginería desarrolla un papel fundamental en la conmoción del espectador⁵⁵, que no podía quedar impasible ante la contemplación de los horrores que sufrió Cristo.

La Iglesia cuidó mucho de la creación de las iconografías “velando por la verdad histórica de los asuntos representados y dejando el control a los obispos, la Inquisición, teólogos, moralistas y concilios provinciales o sínodos diocesanos”⁵⁶.

Palleoti denuncia los peligros de la pintura impía e irreverente que, corrompe el culto divino, como los excesos de devoción al borde de la superstición, discordantes con las proposiciones aprobadas en la sesión 25 del Concilio de Trento. En una de ellas se advierte “omnis superstitio in imaginum sacro usu tollatur” es decir toda invocación supersticiosa de los santos y de sus reliquias e iconos resulta provocativa y deshonorosa a la postre el fermento de creencias equivocadas y de compleja erradicación⁵⁷.

Algunas imágenes que no se podían admitir son por ejemplo la Trinidad trifacial o Trinidad antropoide de tres cabezas. Pedro Maldonado (1576-1614) agustino prefiere la eficiencia discursiva del pincel, pues dice que la pintura

53 González, *El espíritu*, 134.

54 González, *El espíritu*, 93.

55 González, *El espíritu*, 319.

56 González, *El espíritu*, 44.

57 González, *El espíritu*, 55.

suele “callando hablar más que otros predicando”.

El cardenal Federico Borromeo, (1564-1631) sobrino de san Carlos, será una personalidad interesante en estos campos, pues por ejemplo publica la obra “*de pictura sacra o Museum*”. En sus obras expone el rechazo a la desnudez o pintar a la Virgen con vestidos muy ajustados y a los santos a la moda de la antigüedad⁵⁸. Así por ejemplo es interesante el testimonio de Bernardino de Villegas en 1635:

De la afición a las galas(...) y si bien suele ser este abuso más ordinario y común en el mundo, y truco muy usado, en que a las imágenes las visten ya de damas, y a las damas las visten de imágenes: pero también suele haber en esta materia algún abuso en personas virtuosas; de las cuales algunas, como traen el alma galana allá dentro, visten a los santos de sus oratorios con tantos dijes y galas, que es cosa indecentísima; y a veces le da a un hombre gana de reír viendo las brujerías que ponen a los santos; y otras de llorar, mirando la indecencia con que los santos y santas son tratados. ¿Qué cosa más indecente que una Imagen de nuestra Señora con saya entera, ropa, copete, valona, arandela, gargantilla y cosas semejantes? ⁵⁹.

Algo parecido comentara Jovellanos, ya en época de la ilustración en su *Carta Décima a don Antonio Ponz* su opinión contraria al valor estético de la imagería religiosa de su tiempo:

Tal es la de sobreponer valonas y vueltas de encaje a las vestidas de talla, la de engalanarlas con lazos y cintas clavados sobre ellas y la de afeitar la belleza de la escultura con adornos igualmente distantes de su sencillez que de la santidad de los objetos que representan. (...)Semejantes dijes no pertenecen a la Madre de Dios, ni en ellos consiste la majestad y modestia con que se ha de exponer a la veneración de los fieles. La Virgen no está así en el Cielo, ni en la tierra anduvo de este modo⁶⁰.

El padre Martín de Roa comenta que el demonio aborrece la pintura y que “esta manera de invención i pintura es muy propia para enseñar, porque pone las cosas delante de los ojos con el cuerpo, i colores que les acomoda; deleita el entendimiento con la imitación, i representación de las cosas invisibles ayuda

58 González, *El espíritu*, 68.

59 Bernardino de Villegas, *La esposa de Christo, instruida con la vida de Santa Lutgarda*, Murcia, Juan Fernández Fuentes Villegas, (1635) 430-31, en Jesusa Vega, “Irracionalidad popular en el arte figurativo español del siglo XVIII” en *Anales de Literatura Española*. Nº. 10, (1994) 249.

60 Vega, «Irracionalidad, 250.

grandemente la memoria con la viva impresión, que grava el alma”⁶¹.

El pintor italiano Vicente Carducho recomendaba “la lectura de historias divinas y humanas, como diligentes paradigmas de inspiración en el adorno de la pintura, con objetivos como: persuadir, hacer hablar, mover, alegrar, entristecer, enseñar, representar, memorizar e imaginar con brío”, aunque a la vez impidiendo el engaño de los sentidos⁶². En la misma línea el tratadista Juan de Butrón aborda la pintura como un arte imitador de las obras creadas por Dios, en la naturaleza y las emociones: severidad, agrado, generosidad, miseria, apacibilidad, etc. Por otra parte, desconfía de la imaginación y de sus tretas, instigadoras de lascivia (por ejemplo, en los desnudos)” invenciones de Satanás” y sus “ministros de la luxuria”.

Un autor como Arnold Hauser, aunque en un principio defendiera el Manierismo como el estilo que mejor había adoptado los postulados de Trento, posteriormente reconoció que la verdadera difusión del catolicismo solo se dio en las artes barrocas⁶³. Incluso otros como Camón Aznar prefieren mejor que hablar de un arte manierista o barroco, hablar de un arte tridentino.

LOS TRAMPANTOJOS DEVOCIONALES EN LA MONARQUÍA HISPÁNICA

Tal y como hemos señalado, las imágenes devocionales proliferaron por los territorios católicos y especialmente por aquellos que estaban bajo la corona hispánica.

Muy interesante es el caso de Flandes y en concreto ciudades como Amberes con una gran tradición artística. Esta ciudad era foco de exportación de obras devocionales y artísticas. Cuando Ludovico Guicciardini publicó en 1567 su “Descrittione di tutti i paesi bassi” contó alrededor de trescientos artistas trabajando en Amberes, el doble del número de panaderos (el pan era la dieta básica), por lo que llama la atención el extraordinario número, incluso si éste no es completamente exacto.

También es significativa la emigración de artistas de estas zonas hacia España. En concreto en la ciudad de Sevilla se contabilizaron numerosos pintores y

61 Martín de Roa, *Antigüedad, veneración y fruto de las sagradas imágenes*, (Sevilla: por Gabriel Ramos Vejarano, 1623), 132.

62 González, *El espíritu*, 235.

63 Martínez-Burgos, “Las pautas, 22.

escultores durante los siglos XVI y XVII⁶⁴, como Roque de Balduque entre otros.

Por ejemplo, del escultor José de Arce es segura su ascendencia flamenca como el mismo reconoce en algunos documentos “Joseph de arce flamenco de cinquenta y ocho”. Fernando Quiles no descarta que sea de alguna ciudad del entorno bruselense o de Brujas por lo común en la zona de su apellido “de Aerts”. En esta última ciudad hubo un importante taller de escultura⁶⁵. Es curioso algún dato como el que da el conde del Águila, que le atribuye la Virgen de la Soledad del convento sevillano del Carmen ejecutada a partir de una vieja imagen de san Juan⁶⁶. En Amberes se puede todavía contemplar una talla de Nuestra Señora de la Soledad atribuida al escultor flamenco Pieter Verbruggen el joven⁶⁷ que la realizaría en 1691. Parece que esta advocación tiene su origen en 1598, cuando los archiduques Alberto e Isabel Clara Eugenia vinieron a los Países Bajos y trajeron una escultura que regalaron al convento de los dominicos de Bruselas⁶⁸. También Fernando de Austria tenía devoción a esta advocación. En 1643 durante la regencia del gobernador de Flandes D. Francisco de Melo, se fundó en Amberes la hermandad de Ntra. S^a de la Soledad, por tanto anterior a la imagen que sabemos salía en procesión el Viernes Santo saliendo por primera vez ese año de 1691 “bajo un palio hermoso, cargado de por personas españolas de prestigio”⁶⁹ vestida con otros colores blanco y marrón más propios de la orden carmelitana. En la propia Bruselas tenemos por ejemplo testimonio de este fervor devocional en la fiesta del Ommegang (fig.2). Era una procesión desde la iglesia de Nuestra Señora de Sablón, fundada por el gremio de los ballesteros que se realizaba tradicionalmente el domingo anterior a Pentecostés y celebraba el traslado, desde Amberes a la iglesia del Sablón, de la estatua milagrosa de Nuestra Señora.

64 Carolina Abadía Flores, *Los flamencos en Sevilla en los siglos XVI-XVII*. Tesis Doctoral. Tesis de grado del curso 2006-2007, (Gante, Universidad de Gante, 2007).

65 Fernando Quiles García, “De Flandes a Sevilla. El viaje sin retorno del escultor José de Arce (c. 1607-1666)”, *Laboratorio de Arte*, n° 16, (2003), 137.

66 Juan de Mata Carriazo, “Correspondencia de don Antonio Ponz con el Conde del Águila”, en *Archivo Español de Arte y Arqueología*, vol. 5, n° 14, (1929), 177. Dice “Ntra. Sra de la Soledad: dicen era antes imagen de San Juan Evangelista y la hizo de Nuestra Señora, Juan de Arce”.

67 Miguel Norbert Ubarri, “La Cofradía de pasión de la Virgen de la Soledad de Amberes: la contribución española al proyecto pastoral de una diócesis en Flandes”, en *Religiosidad popular: Cofradías de penitencia*. Real Centro Universitario Escorial-María Cristina San Lorenzo del Escorial, (2017), 108.

68 Norbert, “La Cofradía, 111. Aunque hace unos años sufrió los efectos del fuego se puede venerar en la Eglise de la Chapelle en Bruselas

69 Norbert, “La Cofradía, 115. Esta procesión desgraciadamente suprimida a finales del XVIII junto con la hermandad y todos los bienes de la hermandad vendidos en mercados públicos.



Fig.2. *Fiestas del Ommegang en Bruselas: procesión de Nuestra Señora de Sablón*, Denis van Alsloot, 1616 @Museo Nacional del Prado.

Estas imágenes “reales” tenían su correspondencia en imágenes “pintadas” que Pérez Sánchez denominó “trampantojo a lo divino”, o sea una pintura ilusionista que intenta crear engaño a la vista del observador⁷⁰.

Estas imágenes se pintan tal como se las venera en sus altares, acompañadas de sus accesorios, tales como cortinillas, floreros, jarrones de plata o joyas o incluso de cirios encendidos⁷¹ que vienen a corroborar la idea del “retrato” de la escultura. No eran por tanto figuraciones ideales de los personajes sagrados sino “verdaderos retratos” de sus imágenes de culto. La imagen pintada, con gran verismo y efecto tridimensional, consigue – y es sin duda el efecto deseado – que quien contemple el lienzo venere a la obra representada⁷².

Se trata de una relación interesante la existente entre Flandes y España, pues aparte de llegar obras y artistas flamencos a España hubo también un *torna viaje*. Así por ejemplo en la iglesia de Nuestra Señora de la Potterie (Brujas), un hospital regentado por monjas donde además daban culto a una imagen muy devota que da nombre al convento, podemos ver una pintura de la Virgen de Regla de Chipiona (Cádiz). Este santuario gaditano patrocinado por la casa de Arcos estaba entonces regentado por los agustinos que habitaron el convento hasta 1835 en la Desamortización. La pintura fue encargada en España por el subprior del monasterio de Brujas, Jacob Willemart (1626-1697), después de haber visitado el monasterio de Chipiona en 1664. Esta imagen adquirió

70 Alfonso E. Pérez Sánchez, “Trampantojos ‘a lo divino’”, en *Lecturas de Historia del Arte*, III. (Vitoria-Gasteiz, Ephialte. Instituto de Estudios Iconográficos, 1992), 139.

71 Así se mostraban a los devotos en los días de mayor solemnidad.

72 Jesús Porres Benavides, “La difusión de modelos en la Pintura Devocional del Barroco en el virreinato del Perú”. En *Actas del VIII Encuentro Internacional Sobre Barroco: Mestizajes en dialogo*. (Arequipa (Perú): 2017), 24.

rápidamente devoción, especialmente entre las familias españolas de la ciudad que adornaron su retablo con numerosos exvotos de oro y plata.

Sevilla generó abundante pintura devocional copiando fielmente imágenes medievales marianas de gran raigambre como la Virgen de los Reyes o la Virgen de la Merced del Convento de la Asunción.

Muy interesante dentro de este trasvase de devociones entre territorios es el caso de la Virgen de la Antigua sevillana. La gran devoción que tuvo en los albores del Renacimiento⁷³ posibilitó la construcción de una capilla exprofeso y el traslado de la devota pintura de uno de los pilares de la antigua mezquita a su nuevo emplazamiento por mandato del obispo Sandoval y Rojas. De dicha devoción allende los mares da fe que la primera localidad fundada en el Nuevo Mundo se iba a llamar “Santa María la Antigua del Darién”.

Como recuerda Felipe Pereda a principios del quinientos la imagen de la Virgen había afianzado una fama “universal”. De dichas imágenes tenemos ejemplos antiguos en Sevilla como el que se conserva en la Capilla de Nuestra Señora de la Antigua en la iglesia de Santa María de Carmona o la que se encuentra en la parroquia de San Esteban quizás un siglo posterior. Muy buen ejemplar algo posterior (principios del XVIII) es la que está en el zaguán de la casa museo de la condesa de Lebrija en Sevilla o la que se encuentra en la hacienda Valparaíso. Otro ejemplar muy interesante⁷⁴ aunque de reducidas dimensiones, es el que se encuentra en las dependencias de la hermandad de “los negritos” de Sevilla por colocarla en medio de un celaje sobre una nube de querubines y dos ángeles que parecen ayudarla (fig.3). En lugares con especial vinculación con la casa real como el monasterio de las Descalzas Reales de Madrid tienen hasta tres representaciones de esta iconografía. En América tenemos el de la antigua casa Arocena en Coahuila (Méjico) aunque de medio cuerpo y otra completa en el Museo Colonial en Bogotá⁷⁵.

73 Como describió el médico de Núremberg Jerónimo Munzer a finales del siglo XV cuando recalca en la ciudad y la devoción que le tenía el propio rey San Fernando.

74 Se puede fechar en la de la 2ª mitad del XVIII.

75 Olga Isabel Acosta Luna, “A su imagen y semejanza. Un retrato de la Virgen de la Antigua en Bogotá”. *Revista Quiroga*, (2013), 12-24.



Fig.3. *Virgen de la Antigua*, Anónimo sevillano, 1º mitad siglo XVIII, Hermandad de los Negritos (Sevilla)

En Hispanoamérica se produjo asimismo el desarrollo de advocaciones propias como la de Copacabana, a las orillas del lago Titicaca, donde hubo un importante templo del Sol inca. Así fray Alonso Ramos Gavilán (1570- 1639) describe “pone Dios una margarita preciosa, una joya de tan grande estima, en un lugar tan abominable por sus maldades y vicios como era “Copacabana” razón por la que agradece a Dios el haber regalado esta última joya dadivosa a un pueblo tan ciego y mal encaminado⁷⁶. Las órdenes religiosas emplearon la imagen como un eficiente modo de aculturación y dominio simbólico con el que los doctrineros o frailes, en una fase preliminar empezaron a sustituir los ídolos indígenas equiparables funcionalmente a los iconos cristianos.

76 Alonso Ramos Gavilán, *Historia del célebre santuario de nuestra señora de Copacabana y sus milagros e invención de la cruz de Carabuco*, Lima, Jerónimo de Contreras 1621 en González, *El espíritu*, 277.

Imágenes también pictóricas como la *Virgen del Rosario* de Chiquinquirá se van a expandir con mucha facilidad. Así hemos encontrado un bello ejemplar de esta advocación que salió a mercado recientemente en Madrid⁷⁷ (fig.4). De pequeñas proporciones⁷⁸ fue encargado para don Francisco de Figueredo y Victoria (Popayán, Nueva Granada 1685- Santiago de Guatemala 1765) perteneciente a una pudiente familia de Popayán⁷⁹. La historia de esta imagen se remonta al siglo XVI unida a un hecho milagroso en que una mujer del lugar decide reparar el lienzo pintado por el pintor español Alonso de Narváez y lo coloca en un sitio privilegiado pidiéndole a la Virgen que se manifestara como así lo hizo mostrando los colores “sin merma alguna de tonalidades”.



Fig.4 *Virgen del Rosario de Chiquinquirá*, Anónimo quiteño, segunda mitad del XVIII, óleo sobre cobre. Cortesía Subastas Segre

77 Agradezco a José Luis Requena de Segre Subastas la información aportada del cuadro.

78 Mide 19 x 24 cm.

79 Don Francisco llegó a ser obispo de su ciudad y 10 años después accedió a la mitra de Guatemala. La inscripción que tiene al dorso en caracteres latinos es constancia del agradecimiento del colegio Máximo de los Jesuitas en Quito al prelado por su generosa labor de apoyo hacia la Compañía.

En el virreinato del Perú los talleres cuzqueños solían representar las imágenes marianas de mayor veneración en la zona, distinguibles por los atributos que portan. Estas devociones de origen español dieron nacimiento a estas vírgenes tan peculiares de la pintura andina con ciertos vestigios del culto a la diosa madre propio de estas culturas. Las vírgenes cuzqueñas, algo hieráticas, ataviadas con el esplendor barroco de las reinas españolas y de las *ñustas* cuzqueñas son reflejo de esa mezcla maravillosa⁸⁰.

Esas devociones fueron también de ida y vuelta⁸¹, con casos relevantes como la Virgen de la Almudena⁸² que tuvo gran difusión en Hispanoamérica. Allí encontramos algunos ejemplares en la colección Celso Pastor de la Torre o *la Almudena con los marqueses de Yaví*, atribuida a Mateo Pizarro, en la iglesia de Cochino. (Jujuy) de 1693⁸³. Quizás el cuadro más espectacular por la representación de los personajes, el formato que tiene⁸⁴ y la calidad del mismo es el de *Carlos II y Mariana de Neoburgo adorando a la Virgen de la Almudena*, obra de Basilio de Santa Cruz Puma Callao de 1698 en la Catedral de Cuzco (Perú)⁸⁵. En él, la Virgen de la Almudena se encuentra en un baldaquino con columnas al centro con los reyes orantes y arrodillados delante de la misma⁸⁶. Recrea escenas a los lados con historias de san Isidro, otro de los patronos de la villa y corte rezando delante de la imagen y en la parte izquierda representa una escena pseudohistórica cuando las tropas islámicas ponen cerco a la ciudad cristiana que finalmente lo consigue con el auxilio de la Virgen.

La Virgen de los Milagros⁸⁷ patrona del Puerto de Santa María (Cádiz) pintada en 1721 por Miguel Jacinto Meléndez para el convento de San Plácido en Madrid (fig. 5) es buen ejemplo de la altísima calidad que pueden alcanzar algunas representaciones de este tipo. Hace *pendant* con la Virgen de Atocha y

80 Porres, “La difusión, 30.

81 Así es interesante el caso del “Santo Ecce homo del Portal” de la ciudad de Méjico del cual tenemos un ejemplar pictórico muy interesante en el convento de la Encarnación de Granada. Lázaro Gila Medina, “Dos nuevas obras del pintor novohispano Antonio de Torres (1667-1731): el Santo Ecce Homo del portal del convento de la Encarnación de Granada y la Dormición de la Virgen del Seminario de Sacerdotes Operarios Diocesanos de Ciudad de México”, *Laboratorio de Arte*, n° 32, (2020) 207-230.

82 De la cual sabemos que se hacen también esculturas así Tuyru Tupac (1677-1706) talló una copia de la Virgen de la Almudena.

83 Porres, «La difusión, 29.

84 Mide 3,10 x 5,40 metros.

85 Hace pareja con el del *obispo Mollinedo delante de la Virgen de Belén*.

86 Puede que se inspirara en la estampa que llevara el propio Obispo, gran devoto de la imagen realizada por Francisco Ignacio Ruiz de la Iglesia del mismo tema en que se podía ver a la Virgen en su retablo de 1692. Mollinedo, burgalés de origen, estuvo como párroco en la iglesia de Santa María de la Almudena en Madrid y posteriormente promocionado a la mitra cuzqueña.

87 Mide 235 x 134 cm.

ha sido erróneamente identificada como “Virgen del Milagro” del convento de las Descalzas Reales o incluso como la Virgen de la Almudena.



Fig.5. *Virgen de los Milagros*, 1721, Miguel Jacinto Meléndez, convento de San Plácido (Madrid).

CONCLUSIÓN

En estas páginas hemos analizado el papel de la imagen sagrada en el mundo católico desde la Antigüedad hasta la época Moderna, con especial foco en el ámbito hispánico. La imagen devocional se convirtió a raíz del concilio de Trento en un apoyo fundamental para el fiel cristiano a pesar de los diversos avatares históricos que afectaron a dichas representaciones, como los casos comentados de iconoclastia reformista o de la destrucción de imágenes por parte de los moriscos en España.

Un ejemplo característico y de especial interés en el ámbito hispano va a ser el de las representaciones pictóricas de las imágenes reales (la gran mayoría de ellas escultóricas) que se ha dado en llamar “Trampantojos a lo divino”. Las grandes devociones en la península Ibérica van a ser representadas en cuadros con detalles que le aportan gran verismo, lo que los va a convertir en piezas muy demandadas. Estas representaciones pictóricas, consideradas como imágenes vicarias de las originales, consiguen increíbles efectos de teatralidad y veracidad en el barroco. En Iberoamérica se va a repetir este tipo de imágenes con la “importación” de devociones provenientes de España y de la propia América que luego van a exportarse también a la Península en una suerte de Tornaviaje.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Abadía Flores, Carolina *Los flamencos en Sevilla en los siglos XVI-XVII*. Tesis Doctoral. Tesis de grado del curso 2006-2007, (Gante, Universidad de Gante, 2007).
- Acosta Luna, Olga Isabel “A su imagen y semejanza. Un retrato de la Virgen de la Antigua en Bogotá”. *Revista Quiroga*, (2013), 12-24.
- Ben El Haj Soulami, Jaafar y Villaverde Moreno, Javier “El morisco Alonso del Castillo a través de su diario personal: un hombre en la frontera entre al-Ándalus y la España de Felipe II” en Javier Villaverde Moreno/ Eduardo Jiménez Rayado, *Fronteras de la península Ibérica en la Edad Media*, (Madrid: Dykinson, 2022), 139-160.
- Calvino, Juan *Institución de la Religión Cristiana*, (Basilea, 1536) (reed. Libros Desafío, 2012).
- Carrasco Terriza, Manuel “La imagen sagrada, misterio de comunión y de comunicación. Raíces teológicas de la Imagen Sagrada”, *Escuela de Imaginería*, Año V, primer trimestre (Sevilla, 1998) 77-96 .
- Carriazo Arroquia, Juan de Mata “Correspondencia de don Antonio Ponz con el Conde del Águila”, en *Archivo Español de Arte y Arqueología*, vol. 5, nº 14, (1929), 157-184.

- Emile Mâle, *El arte religioso de la Contrarreforma: Estudios sobre la iconografía del final del s. XVI y de los ss. XVII y XVIII*. (Reed. Madrid: Encuentro, 2002).
- García García, Bernardo J. “¡Una revuelta en España!”, en 1568”. *El comienzo de la Guerra de los Ochenta Años* (eds. Raymond Fagel, Yolanda Rodríguez Pérez y Bernardo J. García García), (Madrid: Instituto Cervantes y Fundación Carlos de Amberes, 2018).
- Gila Medina, Lázaro “Dos nuevas obras del pintor novohispano Antonio de Torres (1667-1731): el Santo Ecce Homo del portal del convento de la Encarnación de Granada y la Dormición de la Virgen del Seminario de Sacerdotes Operarios Diocesanos de Ciudad de México”, *Laboratorio de Arte*, nº 32, (2020) 207-230.
- Gilmont, Jean François “Reformas protestantes y lectura” *Historia de la lectura en el mundo occidental* / coord. por Guglielmo Cavallo, Roger Chartier, Robert Bonfil, (1997).
- González Sánchez, Carlos Alberto *El espíritu de la imagen*, (Madrid: Ediciones Cátedra, 2017).
- Koerner, Joseph “the icon as iconoclash” en *Iconoclash: Beyond the Image Wars in Science, Religion and Art* (Bruno Latour y Peter Weibel: 2002).
- López Bravo, Carlos “El cofrade ante sus sagradas imágenes”, *Boletín de las cofradías de Sevilla*, nº 494, (Sevilla, 2000), 47-49.
- Mâle, Emile *El arte religioso de la Contrarreforma*. 1932 reed (Madrid Ediciones Encuentro, S.A., 2002).
- Mármol Carvajal, Luis del *Historia de la rebelión y castigo de los moriscos del Reino de Granada*, (reed. Granada: Editorial Universidad de Granada, 2011).
- Martínez-Burgos García, Palma “Las pautas doctrinales de la imagen devocional en el arte del Barroco”, *Las pautas doctrinales de la imagen devocional en el arte del barroco* (Cuenca: Universidad de Castilla-La Mancha, 2010), 21-43.
- Montaner, Emilia “Aspectos devocionales en las imágenes del Barroco”, *Criticón*, 55(Toulouse: 1992), 5-14.
- Moreno Arana, José Manuel “Diego Manuel Felices de Molina: un sacerdote escultor en el siglo XVIII jerezano”, *Revista de Historia de Jerez*, nº 23, (2020) 129-150.
- Navarrete Prieto, Benito *La pintura andaluza del siglo XVII y sus fuentes grabadas*, (Madrid: Fundación de Apoyo a la historia del arte hispánico, 1998).
- Navarro-Rico, Carlos Enrique “Dios a su imagen y semejanza: arte, simbolismo y vida en la imagería procesional”, en *Meditaciones en torno a la devoción popular*, (Asociación para la investigación de la Historia del Arte y el Patrimonio Cultural "Hurtado Izquierdo", 2016) 315-335.
- Norbert Ubarri, Miguel “La Cofradía de pasión de la Virgen de la Soledad de Amberes: la contribución española al proyecto pastoral de una diócesis en Flandes”, en *Religiosidad popular: Cofradías de penitencia*. Real Centro Universitario Escorial-María Cristina San Lorenzo del Escorial, (2017), 107-122.

- Pacheco, Francisco *Arte de la pintura*, ed. Bonaventura Bassegoda i Hugas, (Madrid: Cátedra, 1990).
- Pereda, Felipe *Las imágenes de la discordia: política y poética de la imagen sagrada en la España del cuatrocientos*, (Madrid: Marcial Pons, 2007).
- Pérez Sánchez, Alfonso E. “Trampantojos ‘a lo divino’”, en *Lecturas de Historia del Arte*, III. (Vitoria-Gasteiz, Ephialte. Instituto de Estudios Iconográficos, 1992), 139-155.
- Porres Benavides, Jesús “La difusión de modelos en la Pintura Devocional del Barroco en el virreinato del Perú”. En *Actas del VIII Encuentro Internacional Sobre Barroco: Mestizajes en dialogo*. (Arequipa (Perú): 2017)23-33.
- Quiles García, Fernando “De Flandes a Sevilla. El viaje sin retorno del escultor José de Arce (c. 1607-1666)”, *Laboratorio de Arte*, nº 16, (2003), 135-150
- Ramiro Esteban, Victoria “La imagen de culto y la imagen de devoción en el Barroco”, *Ecclesia*, XXXIII, n. 3, (Acción Católica Española: 2019): 289-310.
- Roa, Martín de , *Antigüedad, veneración y fruto de las sagradas imágenes*, (Sevilla: por Gabriel Ramos Vejarano, 1623).
- Rodríguez G. de Ceballos, Alfonso “Las “Imágenes de la historia evangélica” del P. Jerónimo Nadal en el marco del jesuitismo y la Contraeforma”, en Jerónimo Nadal, *Imágenes de la historia evangélica* (reed. Barcelona, El Albir, 1975) 77-95.
- Vega, Jesusa “Irracionalidad popular en el arte figurativo español del siglo XVIII” en *Anales de Literatura Española*. Nº. 10, (1994)237–273.

Jesús Porres Benavides
Facultad de Artes y Humanidades
Universidad Rey Juan Carlos
Edificio Hospital San Carlos C/ Capitán Angosto Gómez Castrillón 91
28300 Aranjuez-Madrid (España)
<https://orcid.org/0000-0002-4042-7426>



Doi: <https://doi.org/10.17398/2340-4256.18.1025>

“POR LOS BUENOS SUCESOS QUE SE HAN TENIDO”: LA VIRGEN DE COPACABANA EN ESPAÑA

“FOR THE GOOD EVENTS THAT HAVE TAKEN PLACE”: THE VIRGIN OF COPACABANA IN SPAIN

MARÍA DE LOS ÁNGELES FERNÁNDEZ VALLE
Universidad Pablo de Olavide

Recibido: 09/09/2022

Aceptado: 21/06/2023

RESUMEN

En este artículo trataremos sobre la presencia y devoción a la Virgen de Copacabana en la península. El objetivo es plantear cómo esta patrona fue aclamada y venerada por españoles y americanos, así como destacar el lugar simbólico y cultural que ocupó a mediados del siglo XVII. Nos centraremos en las obras de los frailes Gabriel de León y Andrés de San Nicolás, publicadas en 1663, por ser las fuentes que muestran el nuevo imaginario que empezaba a gestarse en torno a las copias de la vera efigie que se hallaban en España. Al respecto, es elocuente cómo estos religiosos presentan y caracterizan a la Virgen indiana con una nueva identidad transatlántica, en respuesta a los prodigios obrados en distintas ciudades de la monarquía hispánica. Por tanto, dejan manifiesta la devoción ya existente en su época, al mismo tiempo que buscan captar a nuevos grupos de fieles a este lado del Atlántico.

Palabras clave: aculturación, Andrés de San Nicolás, España, Gabriel de León, siglo XVII, Virgen de Copacabana.

ABSTRACT

In this article we shall look at how the influence of Our Lady of Copacabana spread in the peninsula. Our aim is to examine how this patron saint came to be venerated by both the Spanish and Americans and also to highlight the symbolic and cultural significance that she occupied by the 17th century. We will focus on works by friars Gabriel de León and Andrés de San Nicolás, published in 1663, as these are the sources that tell us most about the growing use of imagery associated with icons and likenesses in Spain. In this respect, it is particularly interesting how the religious community bestowed upon this Virgin of South American origin a newer more transatlantic identity in response to the various omens and miracles attributed to her across the Spanish kingdom. This provides an insight not only into existing practice and devotion of the period but also into how new devotees were sought and recruited this side of the Atlantic.

Keywords: acculturation, Andrés of Saint Nicolás, Spain, Gabriel of León, the XVII century, The Virgin of Copacabana.

En 1663 se publicaron dos novedosas obras sobre la Virgen de Copacabana. Los autores fueron el castellano Gabriel de León¹ y el neogranadino Andrés de San Nicolás², lo cual no era casual puesto que ambos frailes formaban parte del ambiente indiano que pervivía en la Corte. El primero profesó en el convento madrileño de San Felipe el Real y con posteridad se vinculó a otro centro agustino, el conocido como de doña María de Aragón. Es precisamente allí donde reside cuando escribe su *Compendio*. El segundo, el natural de Santafé de Bogotá Andrés de San Nicolás había desarrollado parte de su vida en las Indias, concretamente en el convento de la Candelaria de agustinos descalzos hasta que se traslada a la metrópoli. En Madrid escribe su obra por encargo del también agustino Miguel de Aguirre. Como era usual en la época, estos autores se

1 Gabriel de León, *Compendio del origen de la esclarecida milagrosa imagen de N. S. de Copacabana, patrona del Perv. Sacado de la Historia que compuso el R.P.M. Fr. Antonio de la Calancha, de la Orden de N.P.S. Agustín, de la Provincia del Perú* (Madrid: por Pablo de Val, 1663).

2 Andrés de San Nicolás, *Imagen de N. S. de Copacavana. Portento del Nvevo Myndo, ya conocido en Europa, al Real y Supremo Consejo de las Indias* (Madrid: por Andrés García de la Iglesia, 1663).

basaron en las fuentes publicadas con anterioridad en cuanto al origen e historia del santuario de Nuestra Señora de Copacabana y a los milagros acontecidos en la monarquía hispánica. Gabriel deja explícita la referencia a Antonio de la Calancha en la portada de su obra “Sacado de la Historia que compuso el R.P.M. Fr. Antonio de la Calancha”, crónica reeditada en Lima en 1653. Del mismo modo que Andrés de San Nicolás cita en el prólogo a los frailes Alonso Ramos Gavilán, Fernando de Valverde, Hipólito Marracio e incluso al propio Gabriel de León.

Lo novedoso en las obras de Gabriel y Nicolás reside en el enfoque transatlántico, puesto que dan mayor protagonismo a las experiencias vividas en España frente a los autores que les precedieron. Ambos recogen información de acontecimientos tales como los efectos taumatúrgicos por intermediación de las imágenes, la creación de nuevos altares o las festividades desarrolladas en la metrópoli y en otros centros europeos. Con la difusión de estos sucesos, además de notificar el culto ya existente en determinadas capillas, colegios e iglesias, el propósito era conseguir en última instancia que nuevos grupos de religiosos y civiles orasen por la patrona americana. Estas publicaciones y el envío de imágenes “tocadas a la original”, es decir, llegadas directamente del Nuevo Mundo, fueron los medios utilizados para la propagación y consolidación de este culto en España.

En los asuntos americanos es indiscutible el protagonismo de las ciudades de Sevilla y Cádiz, por ser los centros neurálgicos que conectaban a ambos continentes. Desde 1503 hallamos la Casa de la Contratación en la capital hispalense, hasta que en 1717 se traslada a la urbe gaditana. A estas capitales llegaron obras artísticas, al mismo tiempo que transitaban agentes políticos y religiosos interesados en los temas espirituales y comerciales de los virreinos. Además de estos protagonistas, directamente vinculados con las Indias, los habitantes que residían en estas ciudades no estuvieron ajenos a la realidad del momento. De la misma forma que tampoco estuvieron ajenos a la información que circulaba sobre las virtudes concedidas por esta Virgen en Europa. Esta circunstancia generó que paulatinamente se transformaran y americanizaran las ciudades andaluzas. Al respecto, destacamos las tempranas apreciaciones de los historiadores José Luis Comellas y Francisco Morales Padrón, en cuanto al tornaviaje. El primero escribió el libro *Sevilla, Cádiz y América*, donde refirió al influjo de las Indias en la capital hispalense:

Si América fue poblada por sevillanos, o se llevaron al Nuevo Mundo formas de vestimenta o variedades fonéticas, Sevilla se americanizó a su vez, adoptando, en un grado desconocido en el resto de Europa, palabras, elementos culturales, frutos, influjos, arte o canciones³.

José Luis Comellas, con las palabras “Sevilla se americanizó”, plantea una realidad más compleja y variada. Este autor visualiza a la capital hispalense como un espacio lleno de vida, abierto a la recepción y apropiación de rasgos culturales del otro lado, más allá de ser un mero receptor de mercancías. Con un enfoque similar, el investigador Francisco Morales Padrón refiere a la “contrahuella” y a las sinergias entre Andalucía y América:

El Barroco americano se entiende mejor partiendo del barroco andaluz, y viceversa. Porque hubo una contrahuella, un movimiento de retorno influyente. Aparte, claro, del significado que tuvo la presencia de cuadros, objetos de plata y carey, imágenes, biombos, marfiles, etc, que procedentes de Filipinas y América, enriquecieron templos, conventos y casas particulares y aportaron aires ultramarinos⁴.

En paralelo a estas ciudades, en Madrid también hubo espacios donde lo indiano estuvo presente y formó parte de la idiosincrasia de determinados grupos. A la cotidianidad de los asuntos que se resolvían en el Consejo de Indias, creado en 1524, se sumaban las contribuciones de los americanos que paraban en la capital, al mismo tiempo que se levantaban nuevos altares en capillas financiadas por españoles y españolas de la élite del momento. Por consiguiente, estos agentes fueron figuras clave en la inserción del culto indiano, en un primer momento, para la posterior veneración y apropiación de las imágenes por otros grupos de fieles.

Sevilla, Cádiz y Madrid fueron enclaves importantes en la ruta indiana, así como otros espacios más alejados como a continuación veremos. Allí convivieron religiosos, políticos, comerciantes, nobles y otros sectores de la sociedad, todos ellos con intereses comunes. Por un lado, seguían las novedades y los acontecimientos vividos en ciudades como Lima, Potosí o México con el objetivo de beneficiarse en los asuntos transatlánticos. Y, por otro lado, hubo quienes de una forma u otra estuvieron siempre o gran parte de su vida ligados a las Indias, a través de los familiares y los amigos que creyeron en las oportunidades del Nuevo Mundo.

3 José Luis Comellas, *Sevilla, Cádiz y América. El trasiego y el tráfico* (Madrid: Mapfre, 1992), 137.

4 Francisco Morales Padrón, *Andalucía y América* (Sevilla: Guadalquivir, 1988), 14.

En este contexto intercultural hallamos a la Virgen de Copacabana, la cual adquiere valor no solo por su “novedad” o materialidad, sino también por representar e identificar la experiencia transatlántica. A mediados del siglo XVII, era la efigie que conectaba distintos mundos y realidades, materializando lo inmaterial. A la vez que era exhibida ante el orbe católico como punto de unión y de amor entre los fieles. Y es así como los sentimientos, de unos y otros, aparecen en escena. Estas son algunas de las razones por las que tuvo repercusión en la España de mediados del siglo XVII.

I. MILAGROS DE LA VIRGEN DE COPACABANA

En cuanto a la devoción de la Virgen de Copacabana en España destacamos el estudio de Daisy Rípodas Ardanaz⁵ por dar a conocer el impacto que tuvo esta vera efigie en Madrid, tema prácticamente inexplorado hasta ese momento. A este trabajo le siguieron los de Luis Fernando García Marco⁶ en cuanto a la devoción en Barcelona, Francisco Luján López⁷ sobre el patronazgo de Copacabana en Rubielos Altos (Cuenca) y otros puntos de la península, Francisco Javier Campos y Fernández de Sevilla⁸ y José Elías Gutiérrez Meza⁹ sobre *La Aurora en Copacabana* de Calderón de la Barca, Andrés Eichmann Oehrli¹⁰ sobre la migración de un poema en aymara o en uru en Europa y Karen Lloyd por el culto de esta advocación en Italia¹¹.

5 Daisy Rípodas Ardanaz, “Presencia de América en la España del Seiscientos. El culto a la Virgen de Copacabana”, en *Páginas sobre Hispanoamérica colonial. Sociedad y cultura*, dir. Daisy Rípodas Ardanaz (Buenos Aires: PRHISCO-CONICET, 1995), 2:47-78.

6 Luis Fernando García Marco, “Un impreso suelto de 1688: los gozos de la Milagrosa Virgen de Copacabana”, *Cuadernos de Aragón*, no. 25 (1999): 163-169.

7 Francisco B. Luján López, “Nuestra Señora de Copacabana, una devoción andina patrona de Rubielos Altos (Cuenca)”, *Revista Murciana de Antropología*, no. 8 (2002): 193-246.

8 Francisco Javier Campos y Fernández de Sevilla, “La escenografía de la Aurora en Copacabana de Calderón de la Barca y la historiografía agustiniana”, *Anuario Jurídico y Económico Escorialense*, no. LI (2018): 521-560; Francisco Javier Campos y Fernández de Sevilla, “Calderón de la Barca, San Agustín, agustinos y La Aurora en Copacabana”, *Anuario Jurídico y Económico Escorialense*, no. LII (2019): 479-516.

9 José Elías Gutiérrez Meza, “Notas sobre la fecha de composición de La aurora en Copacabana de Calderón”, en *Pictavia aurea. Actas del IX Congreso de la Asociación Internacional Siglo de Oro*, eds. Alain Bègue y Emma Herrán Alonso (Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 2013), 891-899; José Elías Gutiérrez Meza, “El culto de la Virgen de Copacabana en España y la fecha de composición de ‘La aurora en Copacabana’”, *Anuario Calderoniano*, no. 7 (2014): 167-178.

10 Andrés Eichmann Oehrli, “Copacabana en el escenario de la primera mundialización. Un episodio significativo”, en *Migraciones & Rutas del Barroco*, ed. Norma Campos Vera (La Paz: Fundación Visión Cultural y la Fundación Altiplano, 2014), 369-379.

11 Karen J. Lloyd, “The Virgin of Copacabana in Early Modern Italy: A Disembodied Devotion”, in *The New World in Early Modern Italy, 1492-1750*, eds. Elizabeth Horodowich and Lia Markey (Cambridge:

Por las fuentes de la época detectamos que el primer culto americano en ingresar en España fue el dedicado a esta Virgen del Perú, seguido poco tiempo después por la primera santa indiana, Rosa de Santa María, para eclosionar con la Virgen de Guadalupe de México. Como ya hemos expuesto en otros trabajos, fueron relevantes los dones y gracias que efectuaron a través de las imágenes¹². En este estudio veremos otros relatos con el objetivo de mostrar la información que circulaba en torno a la vera efigie y la valoración que tuvieron las copias tocadas a la original. Asimismo, también referiremos a cómo intermedió en Madrid y Sevilla, y en espacios más periféricos como Alcalá la Real, Irún y Mansilla, por españoles que en la mayoría de los casos no habían viajado al Perú pero que fueron fieles devotos a la Virgen del Titicaca.

Como han puesto de manifiesto diversos investigadores, el fraile peruano Miguel de Aguirre¹³ tuvo un papel protagónico en la inserción y extensión del culto de la Copacabana en el convento de los agustinos recoletos de Madrid. Este religioso fue quien intercedió en la capital para que desde el santuario llegasen varias esculturas a imagen y semejanza de la sagrada. Paralelamente, Gabriel de León y Andrés de San Nicolás informaban de los retratos “tocados a la original” que se localizaban en la península desde mediados del siglo XVII.

Fray Gabriel de León en su obra (Fig. 1) indica que una de las imágenes más aplaudidas fue la colocada en el altar mayor del colegio conocido como de doña María de Aragón, por fundarse por el mecenazgo de esta mujer. A

Cambridge University Press, 2017), 118-142.

12 María de los Ángeles Fernández Valle, “Sueños y esperanzas en los viajes atlánticos. Imágenes devotionales en los siglos XVII y XVIII”, *Semata*, no. 24 (2012): 73-88; María de los Ángeles Fernández Valle, “A los ojos se muestra y a los deseos se pinta. Retratos divinos indianos en el Viejo Mundo,” en *Barroco Iberoamericano: identidades culturales de un imperio*, coords. Carme López Calderón, María de los Ángeles Fernández Valle, e Inmaculada Rodríguez Moya (Santiago de Compostela: Editorial Andavira, 2013), 2:335-352.

13 El fraile agustino Miguel de Aguirre (Chuquisaca ¿? [en 1619 tomó el hábito de San Agustín en Lima]-Madrid, 1664) fue confesor del virrey Mancera durante su gobierno en Perú, y con posteridad se traslada en su compañía a España: Teresa Gisbert, “Calderón de la Barca y la pintura virreinal andina”, en *Actas de las III Jornadas de Andalucía y América en el siglo XVII* (Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 1985), 1:151. El Padre Pedro de San Francisco hace una amplia reseña sobre la vida del fraile Miguel de Aguirre, transcribimos la nota que refiere al culto a la Copacabana: “Logró estas, y otras virtudes con la devocion grande, que tuvo siempre à la Reyna de los Angeles Maria Santisima Señora nuestra en su milagrosa Imagen de Copacavana, cuyo nombre estendiò por la Europa. Porque en primer lugar colocò su bello Simulacro en el Colegio, que llaman de Doña Maria de Aragon. Quando estuvo en Roma le erigió à esta Señora costoso Trono en la Iglesia de nuestro Hospicio. Siguiòse à esto el enriquecer à nuestro Colegio de Alcalà con otra Imagen de la misma advocación. Y reservando por remate todo el resto de su afecto para nuestro Convento de Madrid, expuso en su Iglesia à la veneracion pública la milagrosa Efigie de Nuestra Señora de Copacavana”, véase Pedro de San Francisco, *Historia general de los religiosos descalzos del orden de los hermitaños del gran Padre y Doctor de la Iglesia de San Agustin, de la Congregacion de España, y de las Indias* (Zaragoza: En la Imprenta de Francisco Moreno, 1756), 4:71-72.

mediados del XVII siguieron participando mujeres de la élite, como expresa Gabriel: “y en su colocación hizieron Octava las mayores señoras”¹⁴. Hubo otros retratos como el que celebró con aplausos la insigne Universidad de Alcalá con “su imagen pintada, que un devoto colocó en el Colegio de nuestros Recoletos, y paga su celebre recibimiento en misericordias”¹⁵. Al respecto, Gabriel de León no deja lugar a dudas sobre el impacto causado por las imágenes en el momento en el que está editando su obra:

[Intercesión] Dígalo Irun en Vizcaya; dígalo Mansilla en Castilla la Vieja, cerca de León. Dígalo Panamá en el Perú; y últimamente, dígalo el mundo todo, adonde han merecido noticias de la Madre de Dios de Copacabana, pues no ay donde no ayan experimentado sus favores: y lo que es mas admirable, que inmensidad de Imagencitas, tocadas á esta Santa Imagen, llevan sus mismos privilegios, obrando prodigiosos milagros, en vidas, en coraçones, y almas¹⁶.

Este agustino también recoge información de los milagros acontecidos en Madrid, en el capítulo XI bajo el título: “De Diez milagros de los años 639, 640, 641 y 642, dignos de tan celestial Señora, y sucedidos los tres en México, y en Madrid”. León se fundamenta en los datos publicados en la reedición de la obra de Calancha en Lima en 1653¹⁷. Lo novedoso en este nuevo contexto, en Madrid y en 1663, reside en la importancia que concede a los sucesos vividos y a lo que estaba ocurriendo en aquellos mismos años en España, subrayando aspectos como el culto del que ya disfrutaba Copacabana en Madrid y la proyección que buscaban los agustinos en Europa.

14 León, *Compendio del origen de la esclarecida milagrosa imagen*, 411.

15 León, 411.

16 León, 411-412.

17 Antonio de la Calancha, *Coronica moralizada de la provincia del Perv del orden de San Agustin Nuestro Padre. Libro I* (Lima: por Jorge Lopez de Herrera, Impresor de Libros, 1653), 225-227.

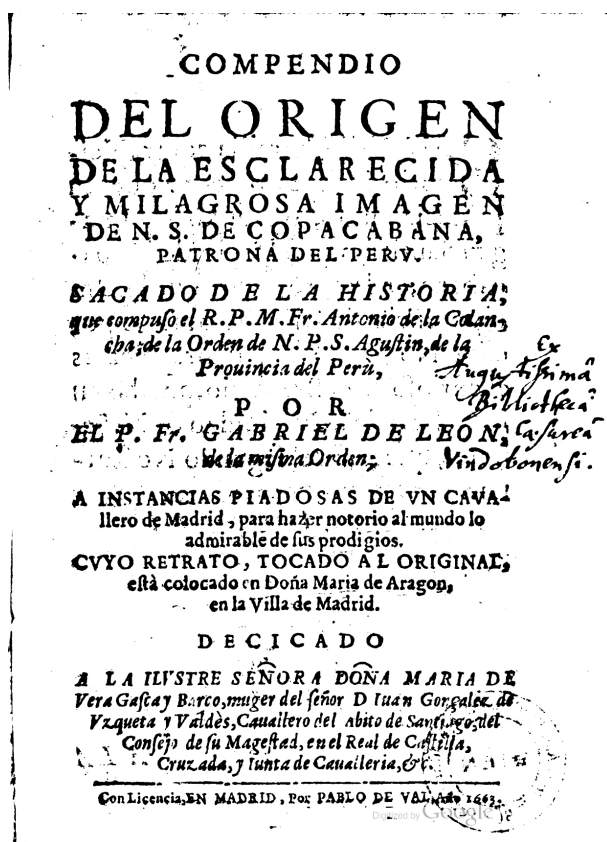


Fig. 1. Portada de la obra *Compendio del origen de la esclarecida milagrosa imagen...*, por Fr. Gabriel de León, Madrid, 1663.

Fuente: https://books.google.es/books?id=jipSAAAAcAAJ&printsec=frontcover&dq=antonio+de+la+calancha+copacabana&hl=es-419&sa=X&redir_esc=y#v=onepage&q&f=false

Con estos relatos ponen en valor las dimensiones que iba adquiriendo la Virgen andina a este lado del Atlántico. Algunas de las personas que se beneficiaron de la intermediación de la Copacabana antes fueron asistidos por los médicos de la Corte, discurso que fomentaba la adhesión de otros fieles. Un testimonio fue el del caballero Gregorio Contreras¹⁸ quien, desde la capital madrileña, remitió una carta al prior de Copacabana para informar de la curación de

18 En la obra reeditada de Calancha, publicada en Lima en 1653, refiere a Gregorio de Contreras, o don Francisco. Este último nombre no lo incorpora Gabriel de León. Véase Calancha, 226.

su hijo gracias a la aplicación de una medida de la Virgen del Perú. Contreras, en señal de agradecimiento y como regalo a la santa imagen, envió un manto de raso carmesí “bordado muy rica, y curiosamente”¹⁹. Otro suceso fue el vivido por Gerónimo de Leyva y Vique, quien sanó también gracias a una medida cuando se encontraba enfermo en Madrid. En gratitud a la vera efigie, y en este caso sin intermediarios en el envío de la ofrenda, viajó directamente al santuario con un cabestrillo de oro, diamantes y rubíes. Leyva quedó tan impresionado con el rostro de la Copacabana que solicitó una copia “del tamaño, y forma del Original, tocada á él”²⁰, la cual trasladó y colocó en el convento agustino de Cuzco, ciudad de la que era corregidor. Calancha años atrás escribió en su obra que la imagen ingresó como depósito puesto que Leyva quería llevársela cuando volviese a España²¹. Independientemente del destino final o la movilidad de esta u otras obras, lo que plantean estas experiencias vividas en Madrid es cómo la Virgen andina trasciende y conecta territorios geográficamente lejanos, pero cercanos en el imaginario y en la devoción de sus protagonistas.

Además de estos prodigios difundidos también por Gabriel de León —en cuanto a lo vivido en la Corte—, añade otro registrado en Andalucía, sacado de la obra escrita por Alonso Ramos Gavilán. Nos referimos al relato del milagro transcurrido en el viaje de Granada a Alcalá la Real por Pedro de Tapia Zevallos. Este hombre, natural del pueblo jienense de Martos, sufrió un altercado poco antes de llegar a destino, motivo por el que se encomendó a la Virgen de Copacabana: “(por aver estado en el Perú, y saber los milagros, y maravillas grandes que hacia) y luego al punto la Soberana Virgen, que á todos los que confían de su misericordia, despacha como piden, remedió á su devoto con singular clemencia”²². Al igual que vimos con Gerónimo de Leyva y Vique, el andaluz Tapia también viajó al santuario, especificando que lo hizo con su mujer e hijos en junio de 1618. El agustino Gabriel de León aprovecha este último caso e incorpora los publicados años atrás en la reedición de la obra de Calancha con el objetivo de impulsar lo vivido en la monarquía y pronosticar la extensión cultural en el orbe:

Para que se vea, que la Celestial Señora de Copacabana, no solo derrama sus misericordias, y milagros en las dilatadas Provincias desta Monarquia, y nuevo mundo; sino, que quiere, que en España, y en toda la Region de Europa conozcan

19 León, 359.

20 León, 360.

21 Antonio de la Calancha, *Coronica moralizada de la provincia del Perv*, 227.

22 Alonso Ramos Gavilán, *Historia del celebre Santuario de Nuestra Señora de Copacabana, y sus Milagros, é Invencion de la Cruz de Carabuco* (Lima: por Geronimo de Contreras, 1621), 366. Véase también León, *Compendio del origen de la esclarecida milagrosa imagen*, 265-266.

á Copacabana. Quien duda, que la dará a conocer à lo retirado de Africa, y á lo mas escondido de Asia²³.

Por consiguiente, comprobamos que la circulación de imágenes y noticias no se restringieron a la península y al virreinato del Perú, sino que también disfrutaron de los favores de Copacabana en otros espacios, como el vivido en México. Este fue el caso de Juan de Avalos, quien dio cuenta en una carta de la intermediación milagrosa a su esposa como resultado de las oraciones conferidas a la soberana imagen. En agradecimiento –como ya hicieron los beneficiarios en Madrid–, enviaron majestuosos regalos. Un frontal y una joya fueron estas ofrendas, trasladadas por los miembros de la Compañía desde la capital novohispana al santuario peruano.

Fuera de los territorios de la monarquía hispánica, la Copacabana también se personificó a través de sus imágenes. Al respecto, es reveladora la difusión que hizo Gabriel de León de lo acontecido en Roma en el año 1655²⁴. En su obra describe la mediación milagrosa de un cuadro de la Virgen andina, localizado en el hospicio de los recoletos, ante la peste que asolaba a la ciudad italiana. Finalmente, gracias a la intervención de la imagen, no hubo consecuencias más graves. Y de la fiesta en este convento también nos informa Andrés de San Nicolás, en el prólogo de su obra. Por tanto, desde Madrid, estos religiosos agustinos destacan la posición que iba adquiriendo este culto en otro espacio europeo. En cuanto a la imagen, nuevamente encontramos el patrocinio de Miguel de Aguirre y observamos el ambiente americano que empezaba a gestarse, con la incorporación también del culto a la Guadalupe de México, como expresa el investigador Pablo González Tornel²⁵.

Como hemos expuesto con anterioridad, Gabriel de León conoce parte de estos relatos por la crónica de Antonio de la Calancha. Sin embargo, lo realmente significativo es comprobar el interés de este agustino por propagar estos milagros y lo que estaba sucediendo en aquellos años, todo ello con el fin último de conseguir nuevos devotos a la Virgen del lago Titicaca. Paralelamente, vemos la inmediatez con la que los beneficiarios envían regalos a la patrona peruana. Estas experiencias ponen de manifiesto la transcendencia y circulación de las obras artísticas en un múltiple viaje por hechos ocurridos en las capitales americanas y europeas. Buen ejemplo es el suceso vivido por Leyva y Vique, quien partiendo desde Madrid continúa su itinerario en el santuario y de ahí a la

23 León, *Compendio del origen de la esclarecida milagrosa imagen*, 266.

24 León, 411.

25 Pablo González Tornel, “La iglesia de los santos Ildefonso y Tomás de Villanueva en Roma: un monumento barroco a la piedad hispánica”, *Archivo Español de Arte* 88, no. 349 (2015): 69-84.

creación de una nueva imagen “tocada a la original” para ser llevada a la capital de los incas. O los regalos que viajaron de la Nueva España a Copacabana. Por consiguiente, observamos cómo estos milagros conectaron diferentes escenarios de la monarquía, Madrid, Copacabana, Cuzco y México, sin menoscabar el de la ciudad eterna. En paralelo, Andrés de San Nicolás, también señala la necesidad de extender el culto a la Virgen del Perú más allá de las ciudades españolas. Es clarificador el testimonio que dirige al Consejo de Indias:

Viendo La Imagen de Nuestra Señora de Copacavana preciosísimo tesoro, es forzoso que llegue su noticia á la de V. Alteza, para que assi corra libremente, por los Reynos de la Europa, y enriquezca su deuocion; no solo á las Ciudades, y lugares de España, más tambien à los de fuera, que si gozosos participan del oro, plata, y piedras estimables, que aquel Mundo les reparte, conviene no carezcan de los mas excelente, y superior, en las gracias, y fauores, que Dios Nuestro Señor se sirve de hazer átidos por el medio de la Efigie de su Madre. En tal consideración se presenta à los pies de V. Alteza este Tratado...²⁶.

II. FIESTAS A LA COPACABANA EN ESPAÑA

Andrés de San Nicolás, bajo el título *Imagen de N.S de Copacavana, portento del Nuevo Mundo, ya conocido en Europa* (Figs. 2 y 3), publica su obra en Madrid en 1663. Este fraile escribe el relato como homenaje a la fiesta celebrada el 21 de noviembre del año anterior, con ocasión de la colocación de la imagen de la Virgen andina, copia de la sagrada y tocada a la original, en el convento madrileño de los agustinos recoletos. Este es el motivo por el que incorpora en el título de forma elocuente “ya conocido en Europa”, poniendo énfasis en el impacto del que ya disfrutaba a este lado del Atlántico, como deja también patente en el segundo capítulo “Conjeturase piamente la razon de aver venido la Imagen de Copacavana a los Reynos, y Ciudades de la Europa”. Menciona lugares ya citados como son el colegio de doña María de Aragón, el convento de San Agustín situado en uno de los Prados de Madrid, en la Santa Ciudad de Roma y en Alcalá de Henares, a los que añade:

y oído dezir que se venera en Portugal, en Toscana, en Estremadura, en Vizcaya, y otras partes de Castilla, se propone buen motivo al pensamiento, para juzgar, de que asi como Dios toma por instrumento muchas santas Imágenes, para representarnos en ellas los continuos beneficios que nos haze, embiandolos encañados por su medio de los cielos a la tierra: de la mesma suerte en aquesta, gusta, no

26 San Nicolás, *Imagen de N. S. de Copacavana*, s. p.

solo de comunicarnos su favor como en las otras, mas tambien de dar recuerdos a los Fieles, que la miran, y respetan...²⁷.

De los favores en las Indias refiere a la gran veneración a las Vírgenes “Guadalupe de México, y también de los Remedios: con esta de Copacabana, la de Pomàta y Pucarani, y en el Nuevo Reyno de Granada, con la Chinquirà y la Candelaria: y otras que en los Pueblos, y Provincias de aquel Mundo resplan-decen”²⁸. Si bien otorga especial lugar a la protagonista de su obra: “proveyó Dios que se colocase aquella de que hablamos, y no otra, en Ciudades, y en Lugares de la Europa: para confirmación de que à la Virgen Santisima se le debe la Conquista de las Indias mas que al valor de los que con su espada, y penurias las vencieron y ganaron”²⁹. “Salvadora del mundo” es como identifica a Nuestra Señora de Copacabana.

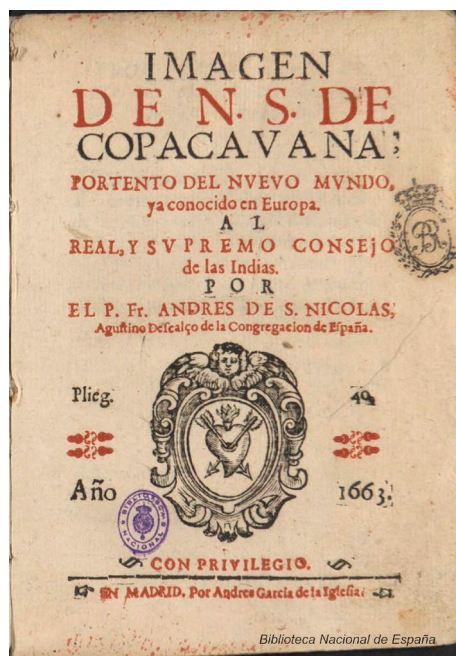


Fig. 2. Portada de la obra *Imagen de N. S. de Copacavana...*, por Fr. Andrés de San Nicolás, Madrid, 1663. Biblioteca Nacional, Madrid.

Fuente: <http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000078841&page=1>

27 San Nicolás, 8-9.

28 San Nicolás, 16v.

29 San Nicolás, 16v.



Fig. 3. Grabado de la Virgen de Copacabana, publicado en Fr. Andrés de San Nicolás. *Imagen de N. S. de Copacavana...* Madrid, 1663. Biblioteca Nacional, Madrid.

Fuente: <http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000078841&page=1>

En el Archivo General de Indias se conservan documentos que muestran los pagos y órdenes para hacer fiestas en honor a la Copacabana en diversas ciudades españolas. Al respecto, queremos destacar lo descrito en la Real Cédula del 29 de febrero de 1656. Por un lado, refieren a las ceremonias y oraciones a la Virgen indiana en Madrid y Sevilla por asuntos de gobierno. Y, por otro, dan orden para que se celebren fiestas en su honor en el Consejo de Indias, en la Audiencia de la Casa de Contratación y en el convento hispalense de San Agustín, “por los buenos sucesos q sean tenido en las yndias”³⁰.

En la real cédula se informa que, dadas las pérdidas de la Armada del Mar del Sur y del peligro de los ingleses en las indias occidentales, el Consejo recurrió a la misericordia divina “haziendole una particular rogativa” a la imagen

30 Archivo General de Indias. Indiferente, 438, L. 18, fols. 203r-204r. Madrid, 29/2/1656.

colocada en el colegio de doña María de Aragón, para salvar los galeones y los dos navíos que esperaban de la Nueva España. Asimismo, con esta misma finalidad, indican que también habían dado orden a la Casa de Contratación para que hiciesen rogativas a la Virgen andina, y para que recogiesen limosnas en el convento sevillano de San Agustín. Como señalan en el documento, estas plegarias tuvieron efecto puesto que se salvaron los tesoros de los dos navíos de las manos de los ingleses. En señal de agradecimiento, el monarca resolvió que se celebrasen anualmente, el día 18 de julio, fiestas particulares en su honor:

a que asista el d^{ho} mi Consejo de las Ynd.^{as} y que se de para el culto de aquella Santa Ymagen la Limosna que pareciere al Conde de Peñaranda Pres.^{de} del, y que mi Audiencia de la dha Casa de la Contrataz.^{on} asista a otra fiesta en la misma forma y dia en el Cov.^o de San Agustin de Sevilla a la Ymagen de N^o Xpto que esta en el en cuya conform.^d mando al dho m Cons^o de las Ynd.as y Audienzia de la Casa de la Contratazion, lo executen cada año con todo cuidado y puntualidad para q con estos medios obliguemos a Dios, y mediante su misericordia consigamos los buenos sucesos de que se necesita tanto para la propagazion de Nra santa fe Catholica en las Yn.^{as} y conservacion de aquellos vasallos³¹.

A través de esta festividad comprobamos la extensión alcanzada por la Virgen del Perú en el año 1656. De lo sucedido en el mar derivan las celebraciones en Sevilla y Madrid. También en Barcelona, específicamente en la capilla de Santa Mónica, se alababa a la Copacabana por ser mediadora de las inclemencias del océano:

En el mar monstruoso inconstante
sois Norte, Estrella, y Piedad,
que Vos no hay tempestad,
siendo alivio al navegante:
à todos piadosa Indiana
asistir à Vos os toca;
socorred al que os invoca³².

En las fuentes sobre aspectos económicos también encontramos noticias referentes a las festividades. Ejemplo de ello es una real disposición de 1657, donde se ordena al tesorero general Juan Bautista Berardo que pague 1.060 reales de vellón al fraile Gabriel de León por la ceremonia en honor a

31 Archivo General de Indias. Indiferente, 438, L. 18, fol. 204r. Madrid, 29/2/1656.

32 García Marco, "Un impreso suelto...", 169. Fray Andrés de San Nicolás relata el suceso en que un retrato de la Copacabana salvó a los marineros, que iban de Panamá al Callao, de los adversarios holandeses. San Nicolás, *Imagen de N. S. de Copacavana*, 136r.

Copacabana en el Colegio de María de Aragón de Madrid³³. En este recinto se hicieron otros pagos como el ejecutado por el tesorero Diego González de Arce al rector de dicho colegio, con la cantidad de 1.070 reales de vellón, como es solicitado por carta acordada del Consejo en 1660³⁴. Tres años después, por real disposición se pagan 30 ducados de vellón “para cera de la fiesta de la colocación de Nra señora de Copacabana que se celebra en el dho combento [convento de los agustinos recoletos de Madrid]”³⁵. Posteriormente, en 1664, se entregan 9.758 reales de vellón y 148 de plata al portero Juan Ruiz de la Peña, por el gasto que hizo el día de Nuestra Señora de Copacabana³⁶, o los 9.109 reales de vellón y 96 de plata, dados al mismo portero un año después³⁷.

Y más avanzado en el tiempo, en 1674, hallamos otras órdenes del Consejo de Indias para que se continúen con los pagos, como el efectuado por el tesorero Diego González de Arce a los herederos de Juan Gil de Galdeano con la cantidad de 8.146 reales de vellón por el gasto del Consejo en la fiesta de Nuestra Señora de Copacabana³⁸. U otra real disposición de 1682, para que el tesorero Diego Manuel y Antonio González de Arce entregue 300 ducados de vellón que deben al rector del Colegio de doña María de Aragón para el culto de la Virgen del Perú³⁹.

Por consiguiente, con estas celebraciones comprobamos la presencia y el éxito que disfrutaba el culto en determinados grupos a mediados del siglo XVII. En este proceso fueron determinantes las imágenes tocadas a la original por adquirir los poderes taumatúrgicos de la vera efigie. El fraile Gabriel de León lo deja explícito en la portada de su obra al incluir “CUYO RETRATO, TOCADO AL ORIGINAL, está colocado en Doña Maria de Aragon, en la Villa de Madrid”. De la llegada de esta imagen y del impacto que ocasionó también nos informa Andrés de San Nicolás “[Miguel de Aguirre] pues no contento con aver traído en su compañía, desde los apartados emisferios de las Indias, una Imagen tocada á la misma de Copacavana, y expuesta para el bien común, y consuelo de los Fieles en el Religiosísimo Colegio, llamado de Doña Maria de Aragon, con expensas bien crecidas”⁴⁰. Esta imagen y otras copias de la Virgen del Perú presidieron las ceremonias promovidas por españoles y americanos,

33 Archivo General de Indias. Indiferente, 438, L. 19, fol. 83v. Madrid, 9/11/1657.

34 Archivo General de Indias. Indiferente, 438, L. 20, fols. 192r-192v. Madrid, 6/7/1660.

35 Archivo General de Indias. Indiferente, 439, L. 22, fol. 58v. Madrid, 2/10/1663.

36 Archivo General de Indias. Indiferente, 439, L. 22, fol. 275v. Madrid, 9/8/1664.

37 Archivo General de Indias. Indiferente, 439, L. 22, fols. 480v-481r. Madrid, 29/7/1665.

38 Archivo General de Indias. Indiferente, 441, L. 27, fols. 131v-132r. Madrid, 16/9/1674.

39 Archivo General de Indias. Indiferente, 442, L. 31, fol. 63v. Madrid, 11/2/1682.

40 San Nicolás, *Imagen de N. S. de Copacavana*, s. p (prólogo).

creando un espacio transatlántico en territorio peninsular. En estos procesos de ida y vuelta también fueron relevantes las festividades a otras patronas indianas, tales como las vívidas en la península en honor a santa Rosa de Lima, al potenciar los buenos augurios del Nuevo al Viejo Mundo. De esta forma, las festividades servían como escaparates para la sociedad del momento, al mismo tiempo que fueron definitorias para la expansión del culto.

III. IMÁGENES DE COPACABANA EN ESPAÑA

Estas fuentes dan testimonio de la importante veneración de la que disfrutó Nuestra Señora de Copacabana en diversas ciudades españolas. De hecho, el investigador Fernando Quiles García refiere a la importante dimensión que acaparó en la época, al punto de que fueran conocidas familiarmente como *copacabanas*. De tierra firme llegaron exvotos de plata de pequeño formato, fundamentalmente medallas. Un ejemplo de ello fue la entrega en 1665 a Cristóbal Ordóñez Portocarrero, residente en Madrid, de una “echura de vna ymajen de Copacabana, q por vn lado esta nra sra del rosario y por el otro nra S^a de Copacabana, de pta dorada y esmaltada”, y otro ejemplo data en 1679 en Sevilla, año en el que el capitán Gabriel Dávalo proporciona doce imágenes de Copacabana a Ana Berni. Quiles señala los actores que intervienen y el múltiple viaje de estas imágenes. En este caso fue el sobrino de Berni, Juan de Garay, vecino de El Callao quien encomienda el encargo en Portobelo para su arribo en Sevilla. Otra fuente desvela la impronta que tuvieron estas obras en el espacio religioso como da testimonio de la entrega en 1668 de seis imágenes y dos medias de Nuestra Señora de Copacabana a una monja del convento de Santa Clara de Balmaseda, remitidas por su hermano, vecino del Cuzco. A estos casos se suman otros como señala el citado investigador⁴¹.

Sin embargo, en la actualidad son pocas las imágenes conservadas. Este hecho es llamativo frente al elevado número de obras que se localizan de otras advocaciones americanas como la de la Virgen de Guadalupe de México. Es indudable que el paso del tiempo dificulta la localización de estas imágenes, a lo que habría que añadir factores tales como nuevas ubicaciones derivadas del tráfico ilícito y el mercado del arte, e incluso la posibilidad de que algunas hayan perdido la identidad americana, fundamentalmente en las obras escultóricas por ser más versátiles al cambio, frente a las pinturas, grabados y altares portátiles.

41 Fernando Quiles García, *Sevilla y América en el Barroco: comercio, ciudad y arte* (Sevilla: Bosque de Palabras, 2009), 154-155.

Al respecto, ya referimos a la importancia que tuvo la copia “fiel a la original” del antiguo convento de los agustinos recoletos de Madrid, la cual conocemos precisamente a través del grabado publicado por Andrés de San Nicolás (Fig. 4), y a un dibujo realizado por Juan Bernabé Palomino y Fernández de la Vega⁴² (Fig. 5).



Fig. 4. Grabado de la Virgen de Copacabana en Madrid, publicado en Fr. Andrés de San Nicolás. *Imagen de N. S. de Copacavana...* Madrid, 1663.

Fuente: Rípodas Ardanaz, Daisy. “Presencia de América...”, 56.

42 Alfonso E. Pérez Sánchez, *Catálogo de Dibujos. II. Dibujos Españoles. Siglo XVIII (C-Z)* (Madrid: Museo Nacional del Prado, 1977), 84-85.



Fig. 5. Dibujo del retablo de la Virgen de Copacabana en la iglesia del convento de los agustinos recoletos de Madrid. Juan Bernabé Palomino y Fernández de la Vega, s. XVIII. Museo Nacional del Prado, Madrid.

Fuente: <https://www.museodelprado.es/coleccion/obra-de-arte/retablo-de-la-virgen-de-copacabana-en-la-iglesia/71e6fd17-affa-44bb-8397-17e897177c32?searchid=b0de9e95-6df6-7c1a-ac12-1a56db08b7c6>

En la actualidad localizamos varias imágenes escultóricas. Una de las obras más conocida es la atribuida a Sebastián Acostopa Inca –discípulo de Francisco Tito Yupanqui–, localizada en el convento sevillano de Madre de Dios (Fig. 6). En la catedral de Granada hallamos una talla de pequeño formato, gracias al mecenazgo del arequipeño Moscoso y Peralta y, por último, también conservamos otra talla en la ermita de Nuestra Señora del Encinar en el municipio extremeño de Ceclavín. A estas imágenes se sumaban las esculturas, hoy desaparecidas, de los conventos de San Francisco de Valladolid y de los agustinos de Ponferrada⁴³. En Rubielos Altos (Cuenca), donde es patrona, hubo una escultura

43 Salvador Andrés Ordax, comisario, *Arte americanista en Castilla y León* (Valladolid: Junta de Castilla

de 1680, desaparecida por la guerra civil, motivo por el que hoy localizamos una escultura moderna en la iglesia parroquial⁴⁴.



Fig. 6. Virgen de Copacabana. Atribuido a Sebastián Acostopa Inca, ha. 1617. Convento de Madre de Dios, Sevilla.

© Fotografía: María de los Ángeles Fernández Valle.

En cuanto a los retablos dedicados a la Virgen de Copacabana hallamos un tríptico en plata, atribuido a la escuela altoperuana entre 1640 y 1669, en el convento de las agustinas recoletas en Pamplona⁴⁵; un retablo de maguey, de la misma escuela y datado entre 1680 y 1699, en una colección madrileña; un retablo portátil de plata, de escuela peruana en 1749, en el convento riojano de las

y León, 1992), 18.

44 Luján López, “Nuestra Señora de Copacabana...”, 193.

45 María Heredia Moreno et al., *Arte Hispanoamericano en Navarra. Plata, Pintura y Escultura* (Pamplona: Gobierno de Navarra, Departamento de Educación y Cultura, 1992), 155-156.

monjas clarisas de Santa Elena en Nájera⁴⁶; y otro retablo en el convento de San José del Carmen en Sevilla⁴⁷. Y como ermitas a la patrona peruana hallamos la capilla asturiana de Nuestra Señora de Copacabana en Muros de Nalón⁴⁸ y la ermita gallega de Nuestra Señora de Copacabana en San Juan de Landrove, espacio del XIX con una imagen de la escuela altoperuana del siglo XVIII⁴⁹. Pese a que son pocas las obras identificadas –frente a las de Guadalupe, como hemos indicado con anterioridad– es posible que otros lienzos y retablos estén todavía por descubrir. Precisamente hace unos años, concretamente en el 2017, se dio a conocer un cuadro de la Virgen indiana en el monasterio de Santa María de Jesús de Sevilla⁵⁰. Esta pintura fue mostrada en la exposición *Tornaviaje. Arte iberoamericano en España* celebrada en el Museo del Prado, institución que conserva el dibujo del retablo de la Virgen de Copacabana de la iglesia del convento de los agustinos recoletos de Madrid realizado por Juan Bernabé Palomino y Fernández de la Vega, y que también fue expuesto, así como la escultura de la Copacabana que llegó del convento sevillano de Madre de Dios⁵¹.

En cualquier caso, Madrid, Sevilla, Granada, Ceclavín, Pamplona, Nájera, Valladolid y Ponferrada son algunos de los lugares que muestran la extensión territorial que tuvo la Virgen del Perú. Paralelamente, las fuentes de la época nos hablan de la transcendencia milagrosa que tuvo la Virgen andina en espacios más alejados de los centros de poder como fueron Irún, Mansilla y Alcalá la Real. Sin olvidar la temprana experiencia taumatúrgica vivida en la ciudad eterna, o al otro lado del Atlántico en México y Cuzco. Expansión que se dio como resultado de la proliferación de imágenes tocadas a la original, las medidas, medallas, retablos portátiles y la información que circulaba sobre los favores que otorgaba en ciudades europeas y americanas.

No es casual que se publicasen en Madrid dos obras en la misma fecha,

46 Luján López, “Nuestra Señora de Copacabana...”, 211-212.

47 Francisco Montes González, “Retablo de la Virgen de Copacabana”, en *Desde América del Sur. Arte Virreinal en Andalucía*, coords. Rafael López Guzmán y Adrián Contreras-Guerrero (Santa Fe: Instituto de América de Santa Fe, 2017), 104-105.

48 Luján López, “Nuestra Señora de Copacabana...”, 218.

49 Domingo González Lopo, “Devociones marianas de origen americano en Galicia”, en *De ida y vuelta. América y España: los caminos de la cultura*, coords. María del Pilar Cagiao Vila y Eduardo Rey Tristán (Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela, 2007), 146.

50 Francisco Montes González, “Imaginario devocional y espiritual”, en López Guzmán y Contreras-Guerrero, *Desde América del Sur*, 130.

51 Jaime Cuadriello, “Un atlas devocional entre el Viejo y Nuevo Mundo”, *Tornaviaje. Arte iberoamericano en España*, ed. Rafael López Guzmán (Madrid: Museo Nacional del Prado, 2021), 197-199. Véase también Jaime Cuadriello, “Retratos/relatos que vienen de Ultramar: la representación marial como metáfora social”, *Tornaviaje*, 62-64.

1663. De la misma forma que tampoco es casual que los agustinos Gabriel de León y Andrés de San Nicolás se preocupasen por propagar las experiencias taumatúrgicas vividas en Europa. Ambos frailes ponen en relieve el impacto que tuvieron las imágenes y cómo los fieles se apropiaron de este culto en la península. En este sentido la circulación de las copias a la sagrada imagen y su presencia en templos, capillas y oratorios españoles evidencia la aculturación de sus comitentes por medio de la incorporación de la devoción mariana de origen peruano. Al respecto, y cómo hemos querido mostrar en el trabajo, es significativa la nueva identidad trasatlántica que empieza a gestarse a mediados del siglo XVII. Por todo ello, comprobamos que la Virgen del lago Titicaca se presentaba en esta época como la advocación intermediaria de los buenos augurios entre el Nuevo y el Viejo Mundo.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

FUENTES PRIMARIAS

- Archivo General de Indias. Indiferente, 438, L. 18, fols. 203r-204r. Madrid, 29/2/1656.
- Archivo General de Indias. Indiferente, 438, L. 18, fol. 204r. Madrid, 29/2/1656.
- Archivo General de Indias. Indiferente, 438, L. 19, fol. 83v. Madrid, 9/11/1657.
- Archivo General de Indias. Indiferente, 438, L. 20, fols. 192r-192v. Madrid, 6/7/1660.
- Archivo General de Indias. Indiferente, 439, L. 22, fol. 58v. Madrid, 2/10/1663.
- Archivo General de Indias. Indiferente, 439, L. 22, fol. 275v. Madrid, 9/8/1664.
- Archivo General de Indias. Indiferente, 439, L. 22, fols. 480v-481r. Madrid, 29/7/1665.
- Archivo General de Indias. Indiferente, 441, L. 27, fols. 131v-132r. Madrid, 16/9/1674.
- Archivo General de Indias. Indiferente, 442, L. 31, fol. 63v. Madrid, 11/2/1682.
- Calancha, Antonio de la. *Coronica moralizada de la provincia del Perv del orden de San Agustin Nuestro Padre. Libro I*. Lima: por Jorge Lopez de Herrera, Impresor de Libros, 1653.
- León, Gabriel de. *Compendio del origen de la esclarecida milagrosa imagen de N. S. de Copacabana, patrona del Perv. Sacado de la Historia que compuso el R.P.M. Fr. Antonio de la Calancha, de la Orden de N.P.S. Agustin, de la Provincia del Perú*. Madrid: por Pablo de Val, 1663.
- Ramos Gavilán, Alonso. *Historia del celebre Santuario de Nuestra Señora de Copacabana, y sus Milagros, é Invencion de la Cruz de Carabuco*. Lima: por Geronimo de Contreras, 1621.
- San Francisco, Pedro de. *Historia general de los religiosos descalzos del orden de los hermitaños del gran Padre y Doctor de la Iglesia de San Agustin, de la*

Congregacion de España, y de las Indias. T. IV. Zaragoza: En la Imprenta de Francisco Moreno, 1756.

San Nicolás, Andrés de. *Imagen de N. S. de Copacavana. Portento del Nvevo Myndo, ya conocido en Europa, al Real y Supremo Consejo de las Indias*. Madrid: por Andrés García de la Iglesia, 1663.

REFERENCIAS

Andrés Ordax, Salvador, comisario. *Arte americanista en Castilla y León*. Valladolid: Junta de Castilla y León, 1992.

Campos y Fernández de Sevilla, Francisco Javier. “La escenografía de la Aurora en Copacabana de Calderón de la Barca y la historiografía agustiniana.” *Anuario Jurídico y Económico Escurialense*, no. LI (2018): 521-560.

Campos y Fernández de Sevilla, Francisco Javier. “Calderón de la Barca, San Agustín, agustinos y La Aurora en Copacabana.” *Anuario Jurídico y Económico Escurialense*, no. LII (2019): 479-516.

Comellas, José Luis. *Sevilla, Cádiz y América. El trasiego y el tráfico*. Madrid: Mapfre, 1992.

Cuadriello, Jaime. “Un atlas devocional entre el Viejo y Nuevo Mundo.” En *Tornaviaje. Arte iberoamericano en España*, editado por Rafael López Guzmán, 193-213. Madrid: Museo Nacional del Prado, 2021.

Cuadriello, Jaime. “Retratos/relatos que vienen de Ultramar: la representación marial como metáfora social.” En *Tornaviaje. Arte iberoamericano en España*, editado por Rafael López Guzmán, 51-77. Madrid: Museo Nacional del Prado, 2021.

Eichmann Oehrli, Andrés. “Copacabana en el escenario de la primera mundialización. Un episodio significativo.” En *Migraciones & Rutas del Barroco*, editado por Norma Campos Vera, 369-379. La Paz: Fundación Visión Cultural y la Fundación Altiplano, 2014.

Fernández Valle, María de los Ángeles. “Sueños y esperanzas en los viajes atlánticos. Imágenes devocionales en los siglos XVII y XVIII.” *Semata*, no. 24 (2012): 73-88.

Fernández Valle, María de los Ángeles. “A los ojos se muestra y a los deseos se pinta. Retratos divinos indianos en el Viejo Mundo.” En *Barroco Iberoamericano: identidades culturales de un imperio*, coordinado por Carme López Calderón, María de los Ángeles Fernández Valle, e Inmaculada Rodríguez Moya, 335-352. Vol. 2. Santiago de Compostela: Editorial Andavira, 2013.

García Marco, Luis Fernando. “Un impreso suelto de 1688: los gozos de la Milagrosa Virgen de Copacabana.” *Cuadernos de Aragón*, no. 25 (1999): 163-169.

Gisbert, Teresa. “Calderón de la Barca y la pintura virreinal andina.” En *Actas de las III Jornadas de Andalucía y América en el siglo XVII*, 147-161. T. I. Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 1985.

- González Lopo, Domingo. “Devociones marianas de origen americano en Galicia.” En *De ida y vuelta. América y España: los caminos de la cultura*, coordinado por María del Pilar Cagiao Vila y Eduardo Rey Tristán, 135-148. Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela, 2007.
- González Tornel, Pablo. “La iglesia de los santos Ildefonso y Tomás de Villanueva en Roma: un monumento barroco a la pietas hispánica.” *Archivo Español de Arte* 88, no. 349 (2015): 69-84.
- Gutiérrez Meza, José Elías. “Notas sobre la fecha de composición de La aurora en Copacabana de Calderón.” En *Pictavia aurea. Actas del IX Congreso de la Asociación Internacional Siglo de Oro*, editado por Alain Bègue y Emma Herrán Alonso, 891-899. Toulouse: Presses Universitaires du Mirail, 2013.
- Gutiérrez Meza, José Elías. “El culto de la Virgen de Copacabana en España y la fecha de composición de ‘La aurora en Copacabana’.” *Anuario Calderoniano*, no. 7 (2014): 167-178.
- Heredia Moreno, María et al. *Arte Hispanoamericano en Navarra. Plata, Pintura y Escultura*. Pamplona: Gobierno de Navarra, Departamento de Educación y Cultura, 1992.
- Luján López, Francisco B. “Nuestra Señora de Copacabana, una devoción andina patrona de Rubielos Altos (Cuenca).” *Revista Murciana de Antropología*, no. 8 (2002): 193-246.
- Lloyd, Karen J. “The Virgin of Copacabana in Early Modern Italy: A Disembodied Devotion.” In *The New World in Early Modern Italy, 1492-1750*, edited by Elizabeth Horodowich and Lia Markey, 118-142. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.
- Montes González, Francisco. “Retablo de la Virgen de Copacabana.” En *Desde América del Sur. Arte Virreinal en Andalucía*, coordinado por Rafael López Guzmán y Adrián Contreras-Guerrero, 104-105. Santa Fe: Instituto de América de Santa Fe, 2017.
- Montes González, Francisco. “Imaginario devocional y espiritual.” En *Desde América del Sur. Arte Virreinal en Andalucía*, coordinado por Rafael López Guzmán y Adrián Contreras-Guerrero, 126-130. Santa Fe: Instituto de América de Santa Fe, 2017.
- Morales Padrón, Francisco. *Andalucía y América*. Sevilla: Guadalquivir, 1988.
- Pérez Sánchez, Alfonso E. *Catálogo de Dibujos. II. Dibujos Españoles. Siglo XVIII (C-Z)*. Madrid: Museo del Prado, 1977.
- Quiles García, Fernando. *Sevilla y América en el Barroco: comercio, ciudad y arte*. Sevilla: Bosque de Palabras, 2009.
- Rípodas Ardanaz, Daisy. “Presencia de América en la España del Seiscientos. El culto a la Virgen de Copacabana.” En *Páginas sobre Hispanoamérica colonial. Sociedad*

y cultura, dirigido por Daisy Rípodas Ardanaz. Vol. 2. Buenos Aires: PRISCO-CONICET, 1995.

María de los Ángeles Fernández Valle
Facultad de Humanidades
Universidad Pablo de Olavide
Carretera de Utrera, km. 1
41013 Sevilla (España)
<https://orcid.org/0000-0001-9997-0135>.



Doi: <https://doi.org/10.17398/2340-4256.18.1049>

**LA DIFUSIÓN DE LAS COFRADÍAS MARIANAS EN EL.
ARZOBISPADO DE MÉXICO, 1680-1750**

***THE DIFFUSION OF THE MARIAN BROTHERHOODS IN THE
ARCHBISHOPRIC OF MEXICO, 1680-1750***

RODOLFO AGUIRRE SALVADOR
Universidad Nacional Autónoma de México

Recibido: 10/11/2022

Aceptado: 21/06/2023

RESUMEN

El presente trabajo analiza el impulso que dieron las cofradías del arzobispado de México al culto de la virgen María, entre 1680 y 1750. Con base en la consulta de los documentos del subsidio eclesiástico en América, establecido por Felipe V, y de las visitas pastorales, se estudian las devociones de la feligresía del arzobispado. La presencia de cofradías marianas en las parroquias y en los conventos muestra su popularidad y el triunfo de quienes impulsaron la devoción. Sin duda, las diferentes comunidades de fieles hallaron en el culto a la virgen la respuesta a diferentes necesidades. Además, la reforma católica propuesta por el concilio de Trento aprovechó bien el impulso de esas cofradías para fortalecer la religiosidad de los fieles y acercarlos más al culto cristiano.

Palabras clave: cofradías, arzobispado de México, devociones marianas, siglos XVII-XVIII.

ABSTRACT

The presente work analyzes the impulse that the brotherhoods of the archbishopric of Mexico gave to the cult of the Virgin Mary, between 1680 and 1750. Based on the consultation of the documents of the ecclesiastical subsidy in America, established by Felipe V, and of the pastoral visits, the devotions of the parishioners of the archbishopric are studied. The presence of Marian brotherhoods in parishes and convents shows their popularity and the triumph of those who promoted devotion. Undoubtedly, the different communities of the faithful found in the cult of the Virgin the answer to different needs. In addition, the Catholic reform proposed by the Council of Trent took good advantage of the impulse of these brotherhoods to strengthen the religiosity of the faithful and bring them closer to Christian worship.

Keywords: brotherhoods, archbishopric of Mexico, Marian devotions, XVII-XVIII centuries.

I. INTRODUCCIÓN

Sobre las cofradías de Nueva España se han publicado en las últimas cuatro décadas diversas investigaciones. Al trabajo pionero de Bazarte siguieron los de Lavrin y Bechtloff, que marcaron la pauta para otros estudios¹. Estas obras analizaron a las cofradías según las formas de culto que practicaron, su labor asistencial y los recursos económicos que gozaron, mostrando su importancia para la cohesión social de la población. Nuevos trabajos monográficos y regionales se sumaron, como los reunidos en la obra coordinada por Martínez². Las

1 Alicia Bazarte Martínez, *Las cofradías de españoles de la Ciudad de México (1526-1860)* (México: Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco, 1989); Asunción Lavrin, "Mundos en contraste: cofradías rurales y urbanas en México a fines del siglo XVIII", en *La Iglesia en la economía de América Latina, siglos XVI al XIX*, ed. Arnold Bauer (México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1986), 235-279; Dagmar Bechtloff, *Las cofradías en Michoacán: durante la época de la colonia: la religión y su relación política y económica en una sociedad intercultural* (México: El Colegio de Michoacán/El Colegio Mexiquense, 1996).

2 Pilar Martínez López-Cano, Gisela von Wobeser y Juan Guillermo Muñoz, coords., *Cofradías, cape-llanías y obras pías en la América Colonial* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1998).

cofradías de indios recibieron atención especial debido a su vinculación a las formas de gobierno, de cultura y de economía de los pueblos³. Obras más amplias en cuanto a temáticas indígenas han incluido secciones importantes sobre cofradías⁴.

Una línea de investigación menos abordada ha sido la relación de las cofradías con las autoridades y los poderes públicos, salvo para algunos periodos concretos, como el del reformismo borbónico de la segunda mitad del siglo XVIII⁵. Seguimos sabiendo poco sobre el papel desempeñado por el clero parroquial, los frailes o los obispos en el origen y consolidación de esas asociaciones. Recientemente Aguirre⁶ dedicó un libro al periodo intermedio de 1680-1750, que hasta ahora no se había estudiado. En la última década se han seguido publicando varios trabajos monográficos⁷ que abundan en confirmar la gama de funciones que cumplieron las cofradías a nivel local y refirmando su importancia religiosa, política y económica.

3 Gabriela Solís Robleda, *Entre la tierra y el cielo. Religión y sociedad en los pueblos mayas del Yucatán colonial* (México: CIESAS/Instituto de Cultura de Yucatán/Miguel Ángel Porrúa, 2005); María Dolores Palomo Infante, *Juntos y congregados. Historia de las cofradías en los pueblos de indios tzotziles y tzetzales de Chiapas (siglos XVI al XIX)* (México: CIESAS, 2009); Clemente Cruz Peralta, *Los bienes de los santos: cofradías y hermandades en la Huasteca en la época colonial* (México: CIESAS, 2011).

4 Charles Gibson, *Los aztecas bajo el dominio español 1519-1810* (México: Siglo XXI, 1989); James Lockhart, *Los nahuas después de la conquista. Historia social y cultural de los indios del México central, del siglo XVI al XVIII* (México: Fondo de Cultura Económica, 1992); María de los Ángeles Romero Frizzi, *El sol y la cruz: los pueblos indios de Oaxaca colonial*, (México: CIESAS/INI, 1996).

5 Serge Gruzinski, "La "segunda aculturación": el estado ilustrado y la religiosidad indígena en Nueva España (1775-1800)", *Estudios de Historia Novohispana* VIII (1985): 175-201; Clara García Ayluardo, "El privilegio de pertenecer. Las comunidades de fieles y la crisis de la monarquía católica", en *Cuerpo político y pluralidad de derechos. Los privilegios de las corporaciones novohispanas*, coord. Beatriz Rojas (México: CIDE/Instituto Mora, 2007), 85-127; Elisa Luque Alcaide, "La cofradía de Aránzazu de México (1681-1861). Continuidad de un proyecto", en *Devoción y paisanaje: las cofradías, congregaciones y hospitales de naturales en España y América*, coords. Oscar Álvarez Gila, Alberto Angulo Morales y Jon Ander Ramos Martínez (Vitoria: Universidad del País Vasco, 2014), 227-232; David A. Brading y Óscar Mazín, eds., *El gran Michoacán en 1791. Sociedad e ingreso eclesiástico en una diócesis novohispana* (México: El Colegio de Michoacán/El Colegio de San Luis, 2009); David Carbajal López, "La reforma de las cofradías novohispanas en el Consejo de Indias, 1767-1820", *Revista Complutense de Historia de América* 38 (2012): 79-101; Clara García Ayluardo, *Desencuentros con la tradición. Los fieles y la desaparición de las cofradías de la Ciudad de México en el siglo XVIII*, (México: CONACULTA/Fondo de Cultura Económica, 2015).

6 Rodolfo Aguirre Salvador, *Cofradías y asociaciones de fieles en la mira de la Iglesia y de la Corona. Arzobispado de México: 1680-1750* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2018)

7 Cecilia del Socorro Landa Fonseca, *Las cofradías en Querétaro. De la secularización parroquial a la secularización de bienes (1750-1870)* (Zamora: El Colegio de Michoacán, 2010); Karen Ivett Mejía, *Las cofradías en el valle de Toluca y su relación con el crédito, 1794-1809* (México: El Colegio Mexiquense, 2014); Rafael Castañeda García, "Santos negros, devotos de color. Las cofradías de San Benito de Palermo en Nueva España. Identidades étnicas y religiosas, siglos XVII-XVII", en *Devoción y paisanaje*, 145-164.

En términos generales ha predominado, en la historiografía sobre Nueva España, una visión funcionalista de las cofradías y diversos trabajos siguen aún las temáticas y tópicos de las obras pioneras. Con ello, parecería que el estudio de las cofradías está agotado, pero no es así. Faltan más estudios de conjunto que puntualicen los diferentes periodos históricos de los siglos XVI y XVII. Es necesario revisar y renovar la visión lineal que se tiene de las cofradías (fundación, consolidación, reformismo en la era borbónica). Aunque varios estudios coinciden en señalar que el siglo XVII fue de expansión general de esas entidades, falta precisar periodos más concretos y su evolución en cada región⁸. Igualmente, hacen falta más estudios sobre el papel de las cofradías en el fomento de unas u otras devociones, y su vinculación con el impulso de la religiosidad tridentina.

En este sentido, el presente trabajo se ha propuesto abonar a esta última línea de investigación, para el periodo de 1680-1750 del arzobispado de México, cuando las cofradías llegaron a su apogeo e impulsaron especialmente las devociones marianas, aun por delante de las de Cristo, las Ánimas o de los santos. Consultando los registros de la recaudación del subsidio eclesiástico en Indias, ordenada por Felipe V⁹, así como las visitas pastorales del arzobispado de México de las décadas de 1680 y 1710, se han podido establecer las tendencias sobre las preferencias devocionales de la feligresía del arzobispado, la mayor en el conjunto de diócesis novohispanas. En las páginas que siguen damos cuenta de los resultados obtenidos.

II. UN BREVE RECUENTO SOBRE LAS COFRADÍAS, SIGLOS XVI Y XVII

El inicio de las cofradías en Nueva España fue en la década de 1520, una vez que las huestes de Hernán Cortés conquistaron la ciudad de Tenochtitlán, cabeza de la confederación más poderosa de señoríos indígenas. En las décadas posteriores comenzaron a fundarse asociaciones entre los indios, por iniciativa de las órdenes mendicantes, aunque se desconocen los detalles¹⁰. Igualmente, en las poblaciones de españoles comenzaron a fundarse. La segunda mitad del siglo XVI

8 Serge Gruzinski, *La colonización de lo imaginario: sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVII* (México: Fondo de Cultura Económica, 1991), p. 241: "Al parecer, en el transcurso del siglo XVII el fenómeno hasta entonces urbano en esencia se amplió y se propagó a los campos. Indios cada vez más numerosos tomaron la iniciativa de crear fundaciones pías..."

9 Rodolfo Aguirre Salvador, "El subsidio eclesiástico y la política de Felipe V en la Iglesia Indiana: un camino por explorar", *Tzintzun. Revista de Estudios Históricos* 60 (2014): 45-73.

10 Joaquín García Icazbalceta, ed., *Códice franciscano* (México: Imprenta de Francisco Díaz de León, 1889), tomo II, p. 76.

fue de gran inestabilidad debido a las graves epidemias que diezmaron a los indios y que pusieron en jaque al naciente régimen hispánico. En este contexto, la mayoría de esas cofradías y hermandades difícilmente podían sobrevivir¹¹.

En el último cuarto del siglo XVI y las primeras décadas del siguiente, un conjunto de cambios impulsaron la transformación de Nueva España. En lo eclesiástico se realizó el tercer concilio provincial mexicano en 1585, al que asistieron los obispos y las máximas autoridades de las órdenes mendicantes. Esta asamblea fue un parteaguas para la Iglesia novohispana pues instrumentó la aplicación de los decretos tridentinos y estableció las directrices centrales sobre las formas de culto y de religiosidad que en adelante rigieron en todos los rincones del virreinato¹². En consecuencia, la Iglesia diocesana, la Compañía de Jesús y, finalmente, la Iglesia mendicante también, impulsaron la religiosidad tridentina en pueblos, villas y ciudades novohispanas. La tarea no era fácil debido a la gran heterogeneidad y desigualdad de los grupos sociales, pero fue comenzada.

La Iglesia novohispana impulsó entonces una religiosidad externa acentuada, que giraba en torno a la vida de Cristo, de la virgen María, de los santos, así como la creencia en el purgatorio y las benditas ánimas. Todo ello acompañado por abundantes imágenes y ornamentos en las iglesias. Sermones, autos sacramentales, procesiones y fiestas se multiplicaron entre los fieles, haciéndolos participar más, buscando una mayor cohesión alrededor del culto¹³. El culto a la virgen María, en especial, fue fortalecido "...se intentó "regenerar" a la familia cristiana, sobre todo su actividad como protectora, reproductora y divulgadora de la religión católica, y su posibilidad de ser el más sólido muro de contención de luteranos, moros y judíos..."¹⁴ En el tercer concilio mexicano se estipularon varias celebraciones en honor a la virgen y se fomentó la multiplicación de sus imágenes, tanto en las iglesias, como en las capillas y altares particulares. Diversos gremios comenzaron a nombrarla como su patrona y los fieles a hacer donaciones y obras pías para sus fiestas¹⁵. Las parroquias también fueron muy importantes pues en su seno, las cofradías y hermandades adquirieron paulatinamente un papel central, al constituirse en uno de los principales

11 Betchloff, *Las cofradías*, pp. 65-66, apoya la idea de que hubo numerosas cofradías de indios en el siglo XVI, especialmente del santísimo sacramento y de la virgen, que sucumbieron por la crisis poblacional y los conflictos eclesiásticos.

12 María del Pilar Martínez López-Cano y Francisco Javier Cervantes Bello, coords., *Concilios provinciales mexicanos. Época colonial* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2004). Disco compacto.

13 María Alba Pastor, "El marianismo en México: una mirada a su larga duración", *Cuicuilco* vol. 17, no. 48 (2010): 263.

14 *Ibidem*, 264.

15 *Ibidem*, 270-271.

medios de que echó mano el clero parroquial para conjuntar a los parroquianos alrededor del culto local.

A mediados del siglo XVII la población del arzobispado de México comenzó a recuperarse¹⁶ y con ello la feligresía de las parroquias mostró también un mayor dinamismo. En la Iglesia diocesana también hubo cambios pues se dio un fortalecimiento de la autoridad de los obispos, quienes continuaron fomentando devociones, un culto religioso magnificante, la beneficencia social, la enseñanza y la inversión de capitales bajo administración eclesiástica¹⁷. En México, el arzobispo Payo Enríquez de Rivera (1668-1681) logró importantes avances para erigir a la mitra como la máxima autoridad eclesiástica, subordinar al clero regular y mejorar las condiciones del clero secular¹⁸. En el gobierno arzobispal siguiente, de Francisco de Aguiar y Seijas, se privilegió el mejoramiento de la administración espiritual, disminuyendo las tensiones con el clero regular que hubo con su antecesor. No obstante, la tendencia de supeditar a los religiosos a la jurisdicción arzobispal fue irreversible. Igualmente, el alto clero del arzobispado impulsó como nadie el culto a la virgen de Nuestra Señora de Guadalupe¹⁹. Al iniciar el siglo XVIII Felipe V siguió reforzando el poder de un clero secular por sobre el regular²⁰. Esta política ocasionó un nuevo avance episcopal sobre las órdenes religiosas y una mayor subordinación de sus parroquias al arzobispo de México.

En las parroquias, el aumento de fieles impulsó su reorganización ante una mayor demanda de atención espiritual. Los españoles, mestizos y mulatos, ahora con mayor presencia en los pueblos de indios, promovieron cambios. De esa forma, si en la década de 1670 había 73 curatos seculares y 149 doctrinas de frailes²¹ para mediados del siglo XVIII los primeros habían aumentado a 95,

16 Manuel Miño Grijalva, *El mundo novohispano. Población, ciudades y economía, siglos XVII y XVIII* (México: Fondo de Cultura Económica/El Colegio de México, 2001), 24-26 y 128.

17 Francisco Morales y Óscar Mazín, "La Iglesia en Nueva España: los modelos fundacionales", en *Gran Historia de México ilustrada*, varios autores (México: Planeta/CONACULTA/INAH, 2001), tomo II, 126-130.

18 Leticia Pérez Puente, *Tiempos de crisis, tiempos de consolidación. La catedral metropolitana de la ciudad de México, 1653-1680* (México: Universidad Nacional Autónoma de México/El Colegio de Michoacán/Plaza y Valdés, 2005).

19 Francisco de la Maza, *El guadalupanismo mexicano* (México: Fondo de Cultura Económica, 1984), 97-178.

20 Rodolfo Aguirre Salvador, *Un clero en transición. Población clerical, cambio parroquial y política eclesiástica en el arzobispado de México, 1700-1749* (México: Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación/Bonilla Artigas Editores/ Iberoamericana Vervuet, 2012), 247-283.

21 Archivo General de Indias, España (en adelante: AGI), México, leg. 338.

mientras las segundas disminuyeron a 140²².

En el periodo 1650-1750 sucedió la mayor expansión de las cofradías y otras asociaciones en el arzobispado de México, durante la era novohispana²³, gracias a la confluencia de intereses de fieles, curas, mitra y autoridades locales. Estas confraternidades cubrieron varias necesidades: coadyuvaron eficazmente en la organización y realización del culto público, de procesiones, de celebraciones de semana santa y de las fiestas titulares; ayudaron a una mayor integración de los fieles a la vida parroquial; crearon una jerarquización de cargos cívico-religiosos entre los fieles que alentó más su cooperación; los párrocos recibieron mucha ayuda de sus mayordomos para organizar a los cofrades. Las cofradías acrecentaron los derechos parroquiales y, desde el punto de vista social, la asistencia material que daban a los fieles mitigó sus necesidades, siempre presentes. La popularidad de las cofradías puede advertirse también en los nuevos curatos creados en el periodo de estudio, en donde se crearon más²⁴, al igual que en las misiones de indios del norte del arzobispado, a cargo de los franciscanos. En 1745 se registró la presencia de 15 cofradías en 6 misiones²⁵.

Hay que destacar que el grueso de las cofradías se hallaba en los pueblos de indios del arzobispado. Carmagnani ha propuesto que una mayor disposición de recursos en ellos favoreció la fundación de más asociaciones²⁶, las cuales se convirtieron en los principales colectivos impulsores del culto parroquial, del pago de obvenciones y, para el tema que aquí nos interesa, difusores permanentes de los cultos marianos. Los preceptos tridentinos y del tercer concilio mexicano habían ganado terreno en el ámbito de las prácticas religiosas y de piedad de toda la sociedad novohispana. Y en este trascendental proceso, las cofradías tuvieron un papel central como instrumentos organizados y con recursos para lograrlo. Aunque en algún momento los mitrados objetaron la falta de licencias de muchas de ellas, fue más importante regularizarlas y favorecer el culto en las

22 Rodolfo Aguirre Salvador, coord., *Conformación parroquial en México y Yucatán (Siglos XVI-XIX)* (México: Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación, 2017), 111-134.

23 Aguirre Salvador, *Cofradías y asociaciones*. Para otros obispos de Nueva España la historiografía apunta a que fue el siglo XVII el de la expansión de las cofradías, como en Chiapas o Oaxaca. Véase: Palomo, *Juntos y congregados* y Rodolfo Pastor, *Campesinos y reformas: La mixteca, 1700-1856* (México: El Colegio de México, 1987), 248.

24 Los 13 nuevos curatos en donde sí hubo cofradías son: Huazalingo, Tequisquiapan, Real de Omitlán, Xaltocan, San Felipe Ixtlahuaca, Lerma, San Miguel, Nuestra Señora de Guadalupe, Malinaltenango, Tecualoya, Acamistla, Apastla y Alahuistlán. Los curatos en donde no se hallaron son: Cuzcatlán, Real de Xichú, Malacatepec, Temoaya y Coyuca.

25 Archivo General de la Nación de México (en adelante: AGNM), Bienes Nacionales, leg. 839, exp. 4.

26 Marcelo Carmagnani, *El regreso de los dioses. El proceso de reconstrucción de la identidad étnica en Oaxaca, siglos XVII y XVIII* (México: Fondo de Cultura Económica, 1988), 137.

parroquias, conventos, hospitales y colegios de asiento. La Corona, por su cuenta, se interesó más porque las asociaciones aportaran el subsidio eclesiástico autorizado por Roma²⁷.

El culto mariano se volvió cotidiano gracias, entre otros motivos, al rezo del rosario, al canto sabatino del “Salve Regina”, los sermones, la exaltación de la virgen dolorosa en semana santa, el ofrecimiento de flores a la virgen en mayo, los festejos alrededor de la sagrada familia en navidad, las procesiones y fiestas de las vírgenes, los altares y capillas en su honor y la circulación de miles de imágenes en iglesias, calles y casas²⁸.

Respecto a los fundadores de cofradías, varios trabajos han señalado que autoridades eclesiásticas, frailes, curas, caciques y fieles participaron. Las evidencias de nuestra investigación así lo confirman. Respecto a las motivaciones para crearlas es claro que no fue solo para fines piadosos y de culto. Como bien ha señalado Palomo²⁹ en la población indígena el costo de su administración parroquial no era poco pues cada comunidad debió afrontarlo, como se estipuló en el tercer concilio mexicano³⁰. En el transcurso del siglo XVII los derechos parroquiales fueron transferidos cada vez más a las cofradías, especialmente las misas y las fiestas religiosas. En la provincia de Chalco, cerca de la capital, los caciques del siglo XVII fueron importantes fundadores de cofradías, tanto por motivos piadosos como sociales y de prestigio³¹. Un cacique podía, de hecho, pertenecer a varias cofradías, y hacer sus aportaciones a todas ellas.

Los indios comunes también tuvieron motivos para fundarlas, como sucedió en la parroquia agustina de Xochiatipan, en donde se crearon con la intención de proteger sus tierras, ganar autonomía y fortalecer su economía³². Al sur del arzobispado se crearon cofradías de indios desde fines del siglo XVII, fenómeno que continuó en el siguiente, por razones parecidas³³.

Los frailes fomentaron también la creación de cofradías y hermandades, las cuales caerían bajo su esfera de influencia directa, promoviendo advocaciones

27 Aguirre Salvador, *Cofradías y asociaciones*, 141-179

28 Pastor, “El marianismo”, 270.

29 Palomo, *Juntos y congregados*, 157.

30 Rodolfo Aguirre Salvador, “El tercer concilio mexicano frente al sustento del clero parroquial”, *Estudios de Historia Novohispana* 51, (2014): 9-44.

31 Tomás Jalpa Flores, *La sociedad indígena en la región de Chalco durante los siglos XVI y XVII* (México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2009), 389-440.

32 Sergio Eduardo Carrera Quezada, *A son de campana. La fragua de Xochiatipan* (México: CIESAS/El Colegio de San Luis/Universidad Autónoma de Hidalgo, 2007), 32.

33 Danièle Dehouve, *Entre el caimán y el jaguar. Los pueblos indios de Guerrero* (México: CIESAS/Instituto Nacional Indigenista, 2002), 133.

y devociones propias de cada orden, a la vez que impulsaban prácticas de piedad y reforzaban su presencia social y sus ingresos económicos. El teniente de alcalde mayor de Tochimilco, expresó que los franciscanos "...en su especial anhelo hacen que los naturales funden, tengan y arraiguen duplicadas hermandades, cofradías y fiestas anuales que hoy por hoy certifico tener demasiadas..."³⁴ En la provincia de Chalco, por ejemplo, los frailes también fueron los principales impulsores de cofradías³⁵.

Respecto a los arzobispos de México, Francisco de Aguiar mostró el deseo para incrementarlas a fines del siglo XVII y lo mismo se advierte con José Lanciego entre 1715-1728³⁶. Los curas diocesanos, por su parte, tenían interés especial también pues resolvían varias necesidades de sus parroquias, tales como una mayor devoción comunal, dinero para la fábrica de la iglesia y más ingresos por conceptos de misas y otras celebraciones³⁷. En algunos curatos del arzobispado se logró que los ingresos fijos fueran asumidos totalmente por sus cofradías, como en Pachuca³⁸.

III. LA DISTRIBUCIÓN GEOGRÁFICA DE LAS COFRADÍAS MARIANAS

En el periodo aquí estudiado hubo, al menos, 1336 asociaciones en el arzobispado de México, entre cofradías, hermandades, congregaciones y devociones³⁹, siendo las primeras la gran mayoría. Esa cifra es mayor al casi millar que se contabilizó a fines del siglo XVIII⁴⁰, durante el gobierno del arzobispo Núñez de Haro. Las cofradías estuvieron presentes en el 81% de las parroquias y misiones del arzobispado. De ellas, 467 fueron cofradías marianas, equivalentes al 35%. El solo porcentaje indica ya la gran difusión que tuvo el culto mariano,

34 Francisco de Solano, ed., *Relaciones geográficas del arzobispado de México. 1743* (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1988), tomo II, 486.

35 Jalpa, *La sociedad indígena*, 399.

36 Aguirre Salvador, *Cofradías y asociaciones*, 71-139.

37 William B. Taylor, *Ministros de lo sagrado. Sacerdotes y feligreses en el México del siglo XVIII* (México: El Colegio de Michoacán/Secretaría de Gobernación/El Colegio de México, 1999), vol. II, 453.

38 AGNM, Bienes Nacionales, leg. 589, exp. 30.

39 No es posible dar una cifra exacta sobre el número de cofradías, algo que al parecer nadie sabía, ni siquiera la mitra. La cifra de 1336, debe tomarse como estimativa por las indudables omisiones de las fuentes empleadas. Sobre la problemática de éstas véase Aguirre, "El subsidio eclesiástico".

40 Clara García Ayuardo, "Re-formar la Iglesia novohispana", en *Las reformas borbónicas, 1750-1808*, coord. Clara García Ayuardo (México: CIDE/Fondo de Cultura Económica/CONACULTA/ INERHM/ Fundación Cultural de la Ciudad de México, 2010), 271.

por delante de las dedicadas a Cristo o a los santos. Prácticamente en todo el territorio arzobispal se fundaron: en el 80% de las 125 doctrinas de frailes y en el 71% de las 88 parroquias seculares. La presencia era menor en las 26 misiones con solo el 23% de las existentes. No debe extrañar que los mayores porcentajes se presenten en las doctrinas administradas por las órdenes religiosas pues la mayoría fueron fundadas antes que las parroquias seculares y desde mediados del siglo XVI, al menos, los frailes comenzaron a erigir las primeras asociaciones. Un proceso similar puede apreciarse en las parroquias seculares, en donde el apogeo de las cofradías marianas se alcanzó en nuestro periodo de estudio. En la siguiente tabla puede apreciarse su distribución por tipo de partidos:

Tabla 1: porcentajes de asociaciones marianas en distintas sedes del arzobispado de México, 1680-1750

sedes	total de sedes	con asociaciones marianas	% con asociaciones mariana	número de asociaciones marianas
doctrinas franciscanas	46	42	91 %	156
doctrinas dominicas	25	22	88 %	37
parroquias seculares	88	63	71 %	162
doctrinas agustinas	54	34	63 %	74
misiones de indios	26	6	23 %	7
otras sedes en ciudad de México	34	18	53 %	31
totales	273	185	68 %	467

Fuentes: Archivo Histórico del Arzobispado de México, Caja 19CL, libro 1, visita pastoral del arzobispo Francisco Aguiar y Seijas, 1683-1685; Archivo General de la Nación, Indiferente general, volumen 1460, expediente 35, visita pastoral del arzobispo Francisco Aguiar y Seijas, 1686-1687; del mismo archivo: Bienes Nacionales, expedientes diversos sobre el subsidio eclesiástico y Rodolfo Aguirre Salvador, coord., *Visitas pastorales del arzobispado de México, 1715-1722*, (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2016).

La gran mayoría de las cofradías marianas se localizaban en las parroquias de indios, a cargo de ambos cleros, lo cual confirma que fueron impulsadas en especial por frailes y clérigos, a lo largo y ancho del territorio arzobispal. No sorprende que el mayor número de asociaciones estuviera en los partidos

franciscanos, dada la gran población que administraban y la devoción que a la virgen mostraron desde su arribo a Nueva España en el siglo XVI⁴¹. El promedio de asociaciones marianas por partido franciscano fue de 3. Cabe destacar el segundo lugar, en números totales, de las parroquias seculares, rebasando a dominicos y agustinos, lo cual indica que el clero secular fue casi tan activo como los franciscanos; ahí el promedio por partido fue de 2. En las sedes agustinas y dominicas fue de 1. También los jesuitas jugaron un papel importante con sus congregaciones⁴².

La distribución de las cofradías marianas no fue uniforme pues en parroquias vecinas pudo variar su presencia, como lo fue en la doctrina agustina de Lolotla, en donde hubo tres, de un total de seis, mientras que en la cercana doctrina de Chichicastla no las hubo. Al revisar las cifras de cofradías por pueblo o villa, es claro que, sin que sea una determinante única, tenían más presencia en las poblaciones más pobladas⁴³. También es de llamar la atención que hubo pueblos pequeños en donde la mayoría de las cofradías rindieron culto a la virgen.

Tabla 2: poblaciones o entidades con más de 50% de cofradías marianas

población	sector clerical	cofradías marianas/total de cofradía	% de cofradías marianas
Ozuluama	df	2/2	100 %
Tancanhuitz	mf	1/1	100%
San Cristóbal	df	2/2	100 %
Convento San Juan de Dios, México	ju	3/3	100%
San Gregorio Atlapulco	df	3/3	100 %
Amatepec-Tlatlaya	cs	2/2	100 %
Tlalquilténango	dd	2/2	100 %
Xochitepec	df	2/2	100 %
Tenango de Taxco	cs	2/2	100 %
Alahuistlán	cs	2/2	100 %

41 Ernesto de la Torre Villar, "El culto mariano en la catequesis novohispana del siglo XVI", *Anuario de Historia de la Iglesia*, 3 (1994): 234-236; Landa, *Las cofradías en Querétaro*, 40; Pilar Gonzalbo Aizpuru, "Las devociones marianas en la vieja provincia de la compañía de Jesús", en *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*, coords. Clara García Aylluardo y Manuel Ramos Medina (México: Instituto Nacional de Antropología e Historia/ CONDUMEX/ Universidad Iberoamericana, 1997), 255.

42 Gonzalbo, "Las devociones marianas", 255.

43 Gibson, *Los aztecas*, 130, ya había señalado esto aunque también indicó, acertadamente, que en ocasiones poblaciones con poca gente tenía más cofradías que poblaciones mayores.

Tianguistengo	cs	3/4	75 %
Sichú de Indios	df	2/3	66 %
Tequisquiac	cs	2/3	66 %
San Juan de los Jarros	cs	2/3	66 %
Tlacotepec	df	2/3	66 %
Hospital real de naturales, México	cs	2/3	66 %
Hospital Espíritu Santo	cs	2/3	66 %
Ecatzingo	dd	2/3	66 %
Casa Profesa jesuita	j	3/5	60 %
Ecatepec	df	3/5	60 %
Xiuhtepec	df	3/5	60 %
Apa	df	7/12	58 %
Tejupilco	cs	4/7	57 %

Fuentes: ver en la tabla 1.

Abreviaturas: df: doctrina franciscana dd: doctrina dominica da: doctrina agustina cs: curato secular a. j: jesuita ju: juaninos mf: misión franciscana

La tabla anterior confirma que en las 23 poblaciones con mayor número de asociaciones marianas, 10 estaban a cargo de los franciscanos y 8 del clero secular. Respecto al rango de las asociaciones hay diferencias que destacar: no todas eran cofradías pues varias fueron reconocidas con otras categorías, que aluden a la dotación económica, nivel de consolidación o estatus de sus miembros:

Tabla 3: tipo de asociaciones marianas

tipo de asociación	número	%
cofradías	407	87 %
hermandades	42	9 %
congregaciones	12	2.5 %
archicofradías	4	0.8 %
devociones	2	0.4 %
total	467	

Fuentes: ver en la tabla 1

La gran mayoría de las asociaciones marianas fueron registradas como cofradías, aun y con ciertas dudas de la autoridad, como sucedió en las visitas pastorales o durante el cobro del subsidio eclesiástico, cuando los arzobispos o los jueces eclesiásticos advirtieron la ausencia de licencias de varias de ellas. Pero esta situación no fue obstáculo para que continuaran adelante pues la mitra prefirió regularizarlas. La única sanción impuesta por los arzobispos durante su visita fue suspenderlas sino se presentaban ante ellos.

En segundo lugar, con una diferencia numérica enorme, se hallaban las hermandades marianas, la gran mayoría de indios, aunque también hubo algunas de españoles, como la de la Purísima Concepción, del consulado de comerciantes de México. Algunos curas y doctrineros señalaron que tales hermandades carecían de constituciones, de licencias y de una organización comparable a las cofradías, además de funcionar *ad libitum*; es decir, a voluntad simple de sus miembros⁴⁴. Pero también es posible pensar que, como acontecía con los indios mixtecos del obispado de Oaxaca⁴⁵, los frailes prefirieran mantenerlas en esa situación para apartarlas de la jurisdicción de la mitra. Con todo, ésta prefería tolerarlas, conscientes de que, con o sin su licencia, seguirían funcionando. Además, su intención era que este tipo de asociaciones se consolidaran para convertirse eventualmente en cofradías formales⁴⁶.

En cuanto a las congregaciones marianas eran solo 12. Por supuesto que su importancia no radica en su cantidad sino en su prestigio y el de sus miembros. El conjunto mayor estaba en sedes jesuitas, seguido de curatos seculares y en tercer lugar, dos conventos franciscanos. Nueve estaban en la capital novohispana y el resto en tres poblaciones importantes, todas cercanas a México. Claro que había diferencias importantes entre unas y otras. La de clérigos de San Pedro o la de vascos de Aránzazu, tenían un gran poder social y económico⁴⁷, en comparación con la de indios del colegio de San Gregorio.

44 Jalpa, *La sociedad indígena*, 394, expresa que en Chalco: "Se toleraban por el beneficio al culto religioso y con la esperanza de que al reunir suficientes miembros y fondos se convirtieran más tarde en cofradías [...] muchas hermandades en la provincia contaban con mayores recursos que las cofradías."

45 Pastor, *Campesinos y reformas*, 248: "...los padres dominicos, que siguieron siendo, hasta mediados del siglo XVIII, los párrocos de la Mixteca, se resistían a oficializar esas hermandades, con lo cual perdían así el control de las mismas, en beneficio de la jurisdicción del obispo."

46 En la doctrina agustina de Zacualtipán, el ministro expresó que la hermandad de Nuestra Señora de los Dolores se estaba "...criando para cofradía...". AGNM, Bienes Nacionales, leg. 500, exp. 25.

47 Una síntesis actualizada sobre las cofradías de españoles de la capital novohispana en: Clara García Aylluardo, *Desencuentros con la tradición. Los fieles y la desaparición de las cofradías de la Ciudad de México en el siglo XVIII* (México: CONACULTA/Fondo de Cultura Económica, 2015).

Tabla 4: congregaciones, archicofradías y devociones marianas

congregaciones	sede	población
Nuestra Señora de la Purísima	casa profesa jesuita	México
Nuestra Señora de la Anunciata	casa profesa jesuita	México
Nuestra Señora de los Dolores	casa profesa jesuita	México
Nuestra Señora de la Purísima	colegio máximo de San Pedro y San Pablo, jesuita	México
Nuestra Señora de la Anunciata	colegio de San Gregorio, jesuita	México
Nuestra Señora de Guadalupe	parroquia secular de Nuestra Señora de Guadalupe	México
Nuestra Señora de los Dolores	parroquia secular de Santa Catarina Mártir	México
Nuestra Señora de Loreto	parroquia secular	Tepozotlán
Nuestra Señora de los Dolores	parroquia secular	Pachuca
Nuestra Señora de Aranzazú	convento grande de San Francisco	México
Nuestra Señora de Guadalupe	convento franciscano	Querétaro
Nuestra Señora del Buen Suceso	convento femenino del Dulce Nombre de María y San Bernardo	México
archicofradías	sede	población
Nuestra Señora de Guadalupe	convento grande de San Francisco	México
Nuestra Señora del Rosario	convento grande de Santo Domingo	México
Santa Veracruz y Nuestra Señora de la Soledad	doctrina franciscana	Toluca
Nuestra Señora del Rosario	doctrina dominica	Tlalpan
devociones	sede	población
Nuestra Señora de la Soledad	doctrina dominica	Ecatepec
Nuestra Señora del Rosario	doctrina dominica	Tetela

Fuentes: ver en la tabla 1

Respecto a las cuatro archicofradías marianas eran, sin duda, de las entidades más prestigiosas del conjunto que venimos estudiando, no solo por tener

privilegios especiales, como indulgencias y poder aceptar bajo su patrocinio a otras cofradías, sino por su gran popularidad; en especial las dos de la ciudad de México, la de Nuestra Señora de Guadalupe, en sede franciscana, y la de Nuestra Señora del Rosario, en el convento central de los dominicos.

En cuanto a las devociones, consideradas como las asociaciones más informales por carecer de constituciones, organización interna, bienes, rentas y estar unidos sólo para el culto a alguna imagen, solo se registraron dos, ambas en doctrinas dominicas. Es probable que existieran más pero no se presentaron ante las autoridades por entonces.

En cuanto al origen de los cofrades, de acuerdo a su calidad social, las fuentes registran esta información para el 42% de las cofradías marianas:

Tabla 5: calidades sociales en distintas cofradías marianas

asociaciones	número
cofradías de indios	123
hermandades de indios	9
cofradías de españoles	47
hermandades de españoles	2
cofradías de mulatos	8
cofradías de mestizos	9
total	198

Fuentes: ver en la tabla 1

Es normal que la mayoría de las cofradías fueran de indios, de acuerdo a la composición de la sociedad. Igualmente, así lo indica también el segundo lugar de las asociaciones de españoles. En donde nos parece que ya no hay tanta coincidencia es en las restantes de mulatos y mestizos, cifra que no refleja la gran presencia social que esos sectores tenían ya en el siglo XVIII⁴⁸. En cuanto a las cofradías de negros y mulatos, después de algunos intentos de prohibirlas en el siglo XVII, la Iglesia finalmente las aceptó⁴⁹ pues era necesario integrar a ese sector estigmatizado como una estrategia de estabilidad social. En Nueva

48 Para cerciorarse de ello basta con consultar la composición social de las diferentes provincias del arzobispado para esta época. Véase: Peter Gerhard, *Geografía Histórica de la Nueva España 1519-1821* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1986).

49 Castañeda, "Santos negros", 161.

España se conocen al menos 50 cofradías de negros y mulatos, principalmente bajo las advocaciones de San Benito y Santa Ifigenia⁵⁰, de las cuales, 20 estaban en el arzobispado de México y de éstas, ocho eran marianas:

Tabla 6: cofradías de negros y mulatos bajo advocación mariana en el arzobispado de México

sedes	cofradía	calidad social de sus miembros
Parroquia secular de Sultepec	Nuestra Señora del Rosario	mulatos
Parroquia secular de Temascaltepec	Nuestra Señora de la Soledad	mulatos y mestizos
Parroquia secular Tejupilco	Soledad de Nuestra Señora	españoles, negros y mulatos
Doctrina franciscana de Toluca	Nuestra Señora de la Merced	morenos
Doctrina dominica de Coyoacán	Nuestra Señora del Rosario	morenos
Doctrina agustina de Ixmiquilpan	Tránsito de Nuestra Señora	mestizos y mulatos
Doctrina agustina de Apa	Nuestra Señora del Carmen	mulatos
Convento de la Merced, México	Nuestra Señora de la Merced	negros y mulatos

Fuentes: ver en la tabla 1

IV. LAS COFRADÍAS MARIANAS DE LA CIUDAD DE MÉXICO

Las cofradías en la ciudad de México se iniciaron en los primeros años después de la conquista⁵¹ y algunas de las primeras subsistieron hasta el siglo XVIII, convirtiéndose en las de mayor prestigio⁵². En el convento de San Francisco se asentaron las cofradías de grupos regionales de España: la del Santo Cristo, de

50 *Ibidem*, 146.

51 Bazarte, *Las cofradías de españoles*, 35: "La primera cofradía de la que tenemos noticia es la de Los Caballeros de la Cruz, también conocida con el nombre de la archicofradía de los Nobles con sede en la iglesia de la santa Veracruz; fue fundada por Hernán Cortés en 1526..." y García, *Desencuentros*, 33.

52 García, *Desencuentros*, 34.

montañeses de Burgos; de la virgen de Valvanera, de riojanos; la de Santiago Apóstol, de gallegos o la de la virgen de Aránzazu, de vascos y navarros, todas ellas prósperas pues sus miembros eran ricos e influyentes comerciantes⁵³. Esta última se fundó en 1681 y llegó a tener capitales con una renta anual de 23,900 pesos⁵⁴ así como una compleja organización, capaz de pagar al convento de San Francisco 1303 pesos de obvenciones al año. En el otro extremo se hallaban las modestas cofradías marianas de la doctrina de indios de Tlatelolco.

Entre 1680 y 1750 pudimos reconocer 238 cofradías, hermandades, devociones, congregaciones y terceras órdenes en la capital, que representan el 19% del total del arzobispado. Ninguna otra ciudad novohispana igualó esa cifra. Igualmente, presentaban la mayor diversidad de advocaciones con respecto al resto de poblaciones del arzobispado y, posiblemente, de toda Nueva España, así como grandes desigualdades sociales y económicas. De ese conjunto, 76 tenían alguna advocación mariana, que representan el 32% de todas las cofradías y asociaciones de la capital novohispana, porcentaje cercano al 35% general de la arquidiócesis. Este conjunto estaba distribuido en las siguientes dependencias:

Tabla 7: porcentajes de asociaciones marianas en sedes de México, 1680-1750

sedes	sedes en la ciudad	con co- fradías marianas	% con cofradías marianas	no. de cofradías marianas
doctrinas franciscanas	4	4	100%	16
doctrinas dominicas	2	2	100%	3
parroquias seculares	5	5	100%	18
casas jesuitas	3	3	100 %	5
doctrinas agustinas	4	3	75%	8
iglesias	4	3	75%	4
hospitales	6	4	66 %	6
conventos	16	7	44 %	15
colegios	5	1	20 %	1
totales				76

Fuentes: ver en la tabla 1

53 Bazarte, *Las cofradías de españoles*, 51.

54 AGNM, Bienes Nacionales, leg. 893, exp. 24, f. 4v.

Como reflejo de lo que sucedía en el resto del arzobispado, en la capital vuelven a destacar las cofradías marianas de sedes franciscanas y del clero secular, quedando en tercer lugar las fundadas en algunos conventos de monjas.

Tabla 8: cofradías y asociaciones marianas en la ciudad de México, 1680-1750

sede	entidades marianas/ total	asociación	tipo
catedral	6 de 13	NS del Perdón	c
		NS de la Antigua	c
		NS de los Dolores	c
		NS de la Soledad	c
		NS de la Concepción	c
		NS del Rosario	c
Parroquia secular de la Santa Veracruz	2 de 9	NS del Rosario	c
		NS de los Dolores	c
Convento del Dulce Nombre de María y San Bernardo	1 de 2	NS del Buen Suceso	cg
Hospital de San Juan de Dios	1 de 2	NS del Tránsito de los desamparados	c
Convento de San Juan de Dios	3 de 3	NS del Tránsito	c
		NS del Tránsito, de tiradores de oro	c
		NS de los Dolores	c
Convento y doctrina de San Francisco	4 de 11	NS de la Candelaria	c
		NS de Aránzazu	cg
		Purísima Concepción	h
		NS de Guadalupe	achc
convento de Balvanera	1 de 1	NS de la Soledad	c
Iglesia de la Santísima Trinidad	6 de 13	NS de la Guía	c
		NS de la Soledad	c
		NS de los Dolores	c
		NS de los Remedios	c
		Concepción de NS	c
		NS de los Dolores	c
Santa Catarina Mártir	3 de 8	NS de los Dolores	cg

		NS de la Caridad	c
		NS de los Remedios	c
Hospital del convento de la Concepción	1 de 2	NS del Rosario	c
Convento de San Domingo	2 de 2	NS del Rosario	ache
		Santo Cristo y NS del Rosario, de indios	c
Doctrina dominica de indios mixtecos	1 de 4	NS del Rosario	c
Convento de la Merced	3 de 6	NS de la Merced	c
		NS de la Concepción	c
		NS de la Merced, de mulatos	c
iglesia de la Concepción y Jesús Nazareno	1 de 4	NS de la Concepción	c
convento de la Concepción	2 de 4	NS de la Concepción	c
		NS del Socorro	c
hospital real	2 de 3	NS de la Caridad, de indios	c
		NS de los Dolores	c
colegio de Belem	1 de 2	NS de los Dolores	c
iglesia de Santa Inés	1 de 2	NS de la Concepción	c
iglesia de la Misericordia	2 de 2	NS de los Dolores	c
		NS de la Misericordia	c
Hospital del Espíritu Santo	2 de 3	NS de los Dolores	c
		NS de los Gozos	c
Convento de San Agustín	2 de 9	NS de la Concepción	c
		Escuela de NS la virgen María	c
Convento de Regina Celi	1 de 4	NS de las Necesidades	c
Convento de San Juan de la Penitencia	1 de 2	NS de Guadalupe	c
Convento de Monserrate	1 de 2	NS del Socorro	c
Parroquia secular de San Miguel	1 de 5	NS de los Dolores	c
Parroquia secular de NS de Guadalupe	1 de 3	NS de Guadalupe	cg
Convento del Carmen	1 de 4	NS del Populo	c
Casa profesa jesuita	3 de 5	Purísima Concepción	cg
		Anunciata	cg

		NS de los Dolores	cg
Colegio máximo de San Pedro y San Pablo, jesuita	1 de 1	Purísima Concepción	cg
Colegio de San Gregorio, jesuita	1 de 2	Anunciata	cg
Doctrina franciscana de San José	2 de 9	Soledad de la virgen, de indios	c
		Tránsito de la virgen, de indios	c
Doctrina franciscana de Nativitas	1 de 1	NS de Guadalupe, de indios	c
Santa María la Redonda	2 de 5	Asunción de la virgen, de indios	c
		Tránsito de la virgen, de indios	c
Doctrina franciscana de Tlatelolco	6 de 28	NS del Rosario, de indios	c
		NS del Tránsito, de indios	c
		NS de los Dolores, de indios	c
		NS del Pilar, de indios	c
		NS de Guadalupe, de indios	c
		NS de la Asunción, de indios	c
Doctrina franciscana de Santa Ma. Magdalena	1 de 11	Limpia Concepción, de indios	h
Doctrina agustina de San Pablo	1 de 5	NS del Tránsito, de indios	c
Doctrina agustina de San Sebastián	5 de 15	NS de la Soledad y Dolores, de indios	c
		NS del Tránsito, de indios	c
		NS de Egipto, de indios	c
		NS de la O, de indios	c
		NS del Rosario, de indios	c

Fuentes: ver en la tabla 1. Abreviaturas: NS = Nuestra Señora c = cofradía
cg = congregación achc = archicofradía h = hermandad

V. LAS ADVOCACIONES MARIANAS

Al comparar las advocaciones de cofradías se corrobora que las marianas fueron las de mayor preferencia. Las dedicadas a santos, que fueron 257, ocuparon el segundo lugar, y el tercero las dedicadas a Cristo, 197⁵⁵. En cuarto lugar se hallaban las del Santísimo Sacramento, con 181. Aunque éstas fueron ordenadas por el concilio de Trento⁵⁶, no se generalizaron como cabría esperar, posiblemente porque hubo resistencia de los fieles debido a que la Iglesia y los curas tendían a responsabilizarlas de la fábrica parroquial. Las cofradías dedicadas a las Ánimas del purgatorio, también impulsadas después de Trento, solo eran 140, si bien estuvieron presentes en regiones del norte, centro y sur del arzobispado, en la mitad de las parroquias.

En sexto lugar estaban las 44 dedicadas a alguna representación de la cruz, a diferencia de obispos como el de Chiapas, en donde fueron comunes las cofradías de la Santa Cruz⁵⁷. En séptimo lugar estaban las impulsadas por el arzobispo Aguiar en la década de 1680: las de la Doctrina Cristiana, en no más de 15 asociaciones. Finalmente, había 15 bajo advocaciones poco difundidas⁵⁸ y 26 cofradías y hermandades más de las que no se registró su advocación, pero que en conjunto no representan ni el 2% del total. Retomando las advocaciones marianas de las cofradías, se distribuyen de la siguiente forma:

Tabla 9: advocaciones marianas en el arzobispado de México, 1680-1750

advocación	número de asociaciones	%
Nuestra Señora del Rosario	109	23.3
Nuestra Señora de la Purísima Concepción	82	17.5
Nuestra Señora de los Dolores	40	8.5
Nuestra Señora de Guadalupe	39	8.3

55 Jesús Nazareno, Santo Cristo, Santo Entierro, Resurrección, Despedimento, Humildad y Paciencia, Santo Niño, Niño Perdido, Preciosa Sangre, Señor de los Trabajos, del Monte Calvario, Coronación, Dulce Nombre, Expiración, Agonías, Ecce Homo, Desagravios y Humillación.

56 Landa Fonseca, *Las cofradías en Querétaro*, 40.

57 Palomo, *Juntos y congregados*, 216.

58 Se trata de la de San Cristóbal, en Teoloyuca; las de Santa Febronia y Santa Ifigenia, en Toluca y el resto de la ciudad de México: San Eligio, en catedral; Santa Bárbara, en el convento del Dulce Nombre de María y San Bernardo, de México; la de Nuestra Señora de la Guía en la iglesia de la Santísima Trinidad, de México; la de Nuestra Señora de la Caridad, en el hospital real de naturales; la de Nuestra Señora de los Gozos, en el hospital del Espíritu Santo; la de Nuestra Señora de las Necesidades, en el convento de Regina Celi; la de San Roque, en el hospital de San Lázaro; la de Santa Gertrudis, en el convento de Monserrate; la de San Diego de Alcalá, en San José de los Naturales; la del Niño Perdido, en Tlatelolco y las de Nuestra Señora de Egipto y Nuestra Señora de la O, en San Sebastián.

Nuestra Señora de la Soledad	36	7.7
Nuestra Señora del Tránsito	36	7.7
Nuestra Señora de la Asunción	36	7.7
De la Virgen o de Nuestra Señora	21	4.5
Nuestra Señora de la Natividad	13	2.8
Nuestra Señora de los Remedios	11	2.3
Nuestra Señora de la Purificación	8	1.7
Nuestra Señora de la Candelaria	5	1
Nuestra Señora del Socorro	4	0.8
Nuestra Señora de la Merced	3	0.6
Nuestra Señora del Carmen	3	0.6
Nuestra Señora de la Anunciata	2	0.4
Nuestra Señora del Buen Suceso	2	0.4
Nuestra Señora de la Antigua	2	0.4
Nuestra Señora de la Caridad	2	0.4
Nuestra Señora de la Paz	1	0.2
Nuestra Señora de Egipto	1	0.2
Nuestra Señora de la O	1	0.2
Nuestra Señora del Pilar	1	0.2
Nuestra Señora de las Necesidades	1	0.2
Nuestra Señora del Populo	1	0.2
Nuestra Señora de Loreto	1	0.2
Virgen de la Ánimas	1	0.2
Nuestra Señora del Perdón	1	0.2
Nuestra Señora de Aránzazu	1	0.2
Nuestra Señora de la Guía	1	0.2
Nuestra Señora de la Misericordia	1	0.2
Nuestra Señora de los Gozos	1	0.2
total	467	

Fuentes: ver en la tabla 1.

Debemos diferenciar entre devociones generales, regionales y locales. Las generales eran las que se hallaban en todo el territorio arzobispal, las más conocidas y populares. En esta categoría están siete advocaciones, que, en conjunto, representan al 80% del total de cofradías aquí consideradas. Nos referimos a las del Rosario, Concepción, Dolores, Guadalupe, Soledad, Tránsito y Asunción. Cada una tiene su propio devenir y recorrido histórico.

El culto a la virgen del Rosario fue fomentado desde el siglo XVI por la orden dominica en la capital novohispana y sus conventos. En 1573, cuando Gregorio XIII proclamó el primer domingo de octubre a Nuestra Señora del Rosario, los dominicos de Nueva España convirtieron esa festividad como una de las más importantes de su orden y le dieron una gran difusión⁵⁹. Los dominicos tuvieron el privilegio de fundar las de la virgen del Rosario en todas sus sedes⁶⁰ y popularizaron el uso de un rosario al cuello entre los fieles, incluyendo los indios, además de registrar diferentes milagros que atribuyeron a la virgen. El culto tuvo gran aceptación pues se extendió a todas las provincias del arzobispado de México, desde la costa norte hasta la sur, tanto en las doctrinas de los dominicos, de agustinos, de franciscanos, parroquias seculares, conventos y hospitales. Incluso arzobispos, como Francisco de Aguiar, a fines del siglo XVII fomentó el culto en su jurisdicción⁶¹, ya en una época de pleno impulso de la religiosidad tridentina.

La devoción a la virgen de la Purísima Concepción ocupó igualmente un lugar preponderante pues hubo cofradías en poblaciones del norte, centro y sur, si bien más de la mitad se concentraron en los valles del altiplano central, sobre todo en doctrinas franciscanas y parroquias seculares. Este culto tuvo presencia también desde el siglo XVI gracias a los franciscanos, pero su apogeo, tal y como sucedió en España, se dio en la centuria siguiente⁶². Los hijos de Asís no cejaron en ello, cuando en 1620 el comisario general, Juan Venido, pidió fundar cofradías de la Inmaculada en todos los lugares posibles⁶³. La defensa del dogma sobre la pureza de la virgen se extendió por toda la Nueva España, con la participación de autoridades, corporaciones y, finalmente, todo el pueblo. Un ejemplo es el de la Real Universidad de México, que impuso a sus doctores el juramento de defender el dogma al momento de graduarse⁶⁴. Las celebraciones a esta virgen adquirieron gran fastuosidad en las ciudades, mientras que en las áreas rurales los eclesiásticos también fomentaron su culto, como los jesuitas que incluso organizaron visitas de imágenes de esta virgen a los esclavos de su

59 Alejandra González Leyva, "La devoción del Rosario en Nueva España: historia, cofradías, advocaciones, obras de arte, 1538-1640", tesis de maestría en Historia (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1992), 92.

60 Landa Fonseca, *Las cofradías en Querétaro*, 40.

61 Aguirre Salvador, *Cofradías y asociaciones*, 88.

62 Torre, "El culto mariano", 241.

63 Fermín Labarga, "El posicionamiento inmaculista de las cofradías españolas", *Anuario de Historia de la Iglesia* 13 (2004), 32.

64 Enrique González y Víctor Gutiérrez, *Juan de Palafox y Mendoza. Constituciones para la Real y Universidad de México (1645)*, (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2014), 133.

hacienda cañera de Xalmolonga⁶⁵.

Respecto al culto a Nuestra Señora de los Dolores, si bien no tuvo la misma expansión que los anteriores, sí podemos hallar sus cofradías en regiones importantes del arzobispado, tales como la Huasteca, la Teotlalpa, ambas al norte de la cuenca de México, pero más en la capital novohispana, en primer lugar en doctrinas franciscanas y, en segundo, en doctrinas agustinas y parroquias seculares. Uno de los principales difusores fue el jesuita José Vidal, a fines del siglo XVII. A esta virgen se le encargó el cuidado de la honra de las familias y se la atribuyeron soluciones a graves problemas familiares, como el adulterio o el embarazo de doncellas⁶⁶.

El culto que llegó a ser paradigmático de Nueva España fue el de Nuestra Señora de Guadalupe, surgido de una devoción local al norte de la ciudad de México, con antecedentes prehispánicos. Este culto localista se convirtió a mediados del siglo XVIII en el más importante del virreinato, con un santuario muy célebre. En opinión de Mayer, este fenómeno fue resultado de la corriente de reforma tridentina impulsada por el alto clero⁶⁷. En consecuencia, también se crearon múltiples cofradías en provincias importantes como la Huasteca, dominada por doctrinas agustinas, el valle del Mezquital; en la Teotlalpa, al norte de la cuenca de México, en sedes franciscanas sobre todo y algunas doctrinas agustinas y parroquias seculares; en el valle de Toluca y en la cuenca de México. El culto tuvo un crecimiento acelerado en la primera mitad del siglo XVIII, alcanzado su culminación cuando en 1746 fue declarada patrona de Nueva España, luego del papel milagroso que se le dio en 1737, durante una grave epidemia en el altiplano central. Finalmente, en 1754 Roma reconoció a la virgen de Guadalupe ese patronazgo⁶⁸.

En relación a Nuestra Señora de la Soledad, culto impulsado en Madrid poco después de concilio de Trento⁶⁹, tuvo cofradías en algunas regiones centrales del arzobispado: en la Teotlalpa y minas de Pachuca, reales mineros de Temascaltepec, y, sobre todo, en la cuenca de México y la capital. Sus principales sedes fueron doctrinas franciscanas, en primer lugar, y parroquias

65 Gonzalbo, "Las devociones marianas", 261.

66 Gonzalbo, "Las devociones marianas", 264.

67 Alicia Mayer, "El culto de Guadalupe y el proyecto tridentino en la Nueva España", *Estudios de Historia Novohispana* 26 (2002): 20.

68 Torre, "El culto mariano", 242.

69 Rufino Rojo García-Lajara, "La cofradía de Nuestra Señora de la Soledad", *Colección Historia de Corral de Almaguer* 21 (2018): 2: "...sabemos que las hermandades de esta advocación surgieron en su mayoría a partir del Concilio de Trento y más concretamente tras la llegada a España de la tercera esposa de Felipe II, Isabel de Valois, hija de Enrique II de Francia y de Catalina de Médicis."

seculares, en segundo. En la doctrina franciscana de Tulancingo se fundaron dos cofradías de esta advocación, en 1614 y en 1683, la primera de indios y la segunda de españoles⁷⁰. En Acambay, también de franciscanos, hubo una hermandad cuyas misas se pagaban con la renta de unas tierras donadas por un indio noble⁷¹. Otro ejemplo es la de Zumpango de la Laguna, en donde hubo otra hermandad que en 1744 que celebraba varias misas al año⁷².

Por lo concerniente a Nuestra Señora del Tránsito, sus cofradías se fundaron en cuatro regiones básicamente: los reales mineros de Pachuca, la cuenca de México, sobre todo la capital, y algunas más en la región sureña de Cuernavaca. La mayoría de estas cofradías, de indios, estaban en doctrinas franciscanas, seguidas de agustinas y algunas parroquias seculares. En una situación parecida se hallaban las cofradías de Nuestra Señora de la Asunción, cuya presencia se hallaba en tres zonas específicas: la mayoría en parroquias seculares del valle de Toluca, la cuenca de México y la región sur del arzobispado. Solo algunas estuvieron en doctrinas franciscanas. Este culto fue impulsado en especial desde la catedral de México dado que esa advocación era su titular.

Respecto a las advocaciones con una presencia regional más acotada hubo un segundo conjunto de cofradías de la Virgen, sin una advocación especial, en las provincias de Querétaro y la cuenca de México; de la Natividad, en las provincias de Texcoco y Taxco, sobre todo en parroquias seculares; de los Remedios en las provincias de Tacuba, Teotlalpa y la capital; de la Purificación, en doctrinas de la cuenca de México y algunas parroquias del sur del arzobispado y de la Candelaria, solo en algunas pocas doctrinas de la cuenca de México, que representan el 13% del total.

Finalmente, están las cofradías marianas con presencia en poblaciones específicas, que tuvieron solo entre una y tres asociaciones, y que significan el 7% del total. Dos tercios se hallaban en la capital y, el resto, dispersas en algunas doctrinas franciscanas y parroquias de la cuenca de México, valle de Toluca y región de Querétaro. La escasez de cofradías de estas advocaciones señala su falta de popularidad, por un lado y, posiblemente, que muchas de ellas eran de reciente culto en la época aquí estudiada. Es claro que fueron creadas bajo intereses muy específicos de clérigos, frailes o fieles. En 1681, vascos y navarros crearon la hermandad de la virgen de Aránzazu y en 1696, con la anuencia

70 Paola Michel Flores, "Tierras Sagradas: territorialidad y feligresía en la parroquia de San Juan Bautista de Tulancingo, 1754-1803", tesis de maestría en Historia (Puebla: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2017).

71 Gruzinski, *La colonización*, 241-242.

72 AGNM, Bienes Nacionales, leg. 839, exp. 9, f. 45v.

arzobispal, fue ascendida a cofradía a solicitud de sus 165 integrantes. En 1729 consiguieron la real protección de Felipe V⁷³. La excepcionalidad de las cofradías de las vírgenes de Egipto, de la O, de los Gozos, del Populo, de la Antigua o del Buen Suceso, nos indican intereses específicos para fundarlas y quizá menos la intención de popularizar su culto.

VI. ALGUNAS REFLEXIONES FINALES

La gran difusión del culto a la virgen María y la consiguiente fundación de cofradías, hermandades y congregaciones en el arzobispado de México se pueden explicar por un conjunto de condiciones y factores favorables. En primer lugar, el inicio de su fundación desde la década de 1520 y durante todo el siglo XVI, cuando los frailes las introdujeron entre los indios. El culto ya era conocido cuando se inició la aplicación de las reformas tridentinas. En segundo lugar, el gran impulso que las instituciones eclesiásticas dieron a una religiosidad más exteriorizada, en la defensa y expansión del catolicismo, para lo cual invirtió múltiples recursos humanos y materiales a su disposición. Esto aceleró la creación de cofradías en todas las parroquias, doctrinas, hospitales y colegios del territorio arzobispal, sobre todo después de mediados del siglo XVII, cuando la población inició su recuperación y los arzobispos comenzaron a visitar de forma más sistemática a su feligresía. Y, en tercer lugar, la promoción de las diversas advocaciones marianas por todo tipo de actores eclesiásticos y seculares, que hallaron en ellas la respuesta a sus inquietudes y necesidades, espirituales y sociales.

La presencia de cofradías marianas en la mayoría de las parroquias del territorio arzobispal demuestra plenamente su popularidad y el triunfo de quienes impulsaron la devoción. Sin duda, las diferentes comunidades de fieles hallaron en ellas diferentes satisfactores que las hicieron viables. Pero además, los impulsores del reformismo tridentino supieron aprovechar muy bien devociones locales previas para fortalecer sensiblemente el culto mariano.

Para la Iglesia novohispana, fiel sin duda al reformismo tridentino, y en especial para el alto clero dirigente del arzobispado de México, el éxito de las cofradías, su despliegue por todas las provincias, especialmente las de vocación mariana, fue la mejor prueba de que la reforma católica era un hecho, de que la feligresía la había aceptado y demostraba, al menos formalmente, su apego a los preceptos tridentinos y las formas de religiosidad que los concilios estaban

73 Luque, "La cofradía de Aránzazu", 227-232.

impulsando desde fines del siglo XVI. No es casual que el culto novohispano más importante haya sido el de Nuestra Señora de Guadalupe, una advocación mariana que sintetizó lo más altos ideales de Trento y la corriente devocional más popular que unió a todos los estratos sociales de Nueva España.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aguirre Salvador, Rodolfo, coord. *Conformación parroquial en México y Yucatán (Siglos XVI-XIX)*. México: Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación, 2017.
- Aguirre Salvador, Rodolfo. "El subsidio eclesiástico y la política de Felipe V en la Iglesia Indiana: un camino por explorar". *Tzintzun. Revista de Estudios Históricos* 60 (2014): 45-73.
- Aguirre Salvador, Rodolfo. "El tercer concilio mexicano frente al sustento del clero parroquial". *Estudios de Historia Novohispana* 51, (2014): 9-44.
- Aguirre Salvador, Rodolfo. *Cofradías y asociaciones de fieles en la mira de la Iglesia y de la Corona. Arzobispado de México: 1680-1750*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2018.
- Aguirre Salvador, Rodolfo. *Un clero en transición. Población clerical, cambio parroquial y política eclesiástica en el arzobispado de México, 1700-1749*. México: Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación/Bonilla Artigas Editores/ Iberoamericana Vervuet, 2012.
- Bazarte Martínez, Alicia. *Las cofradías de españoles de la Ciudad de México (1526-1860)*. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco, 1989.
- Betchtloff, Dagmar. *Las cofradías en Michoacán: durante la época de la colonia: la religión y su relación política y económica en una sociedad intercultural*. México: El Colegio de Michoacán/El Colegio Mexiquense, 1996.
- Brading, David A. y Mazín, Óscar, eds. *El gran Michoacán en 1791. Sociedad e ingreso eclesiástico en una diócesis novohispana*. México: El Colegio de Michoacán/El Colegio de San Luis, 2009.
- Carbajal López, David. "La reforma de las cofradías novohispanas en el Consejo de Indias, 1767-1820". *Revista Complutense de Historia de América* 38 (2012): 79-101.
- Carmagnani, Marcelo. *El regreso de los dioses. El proceso de reconstrucción de la identidad étnica en Oaxaca, siglos XVII y XVIII*. México: Fondo de Cultura Económica, 1988.
- Carrera Quezada, Sergio Eduardo. *A son de campana. La fragua de Xochiatipan*. México: CIESAS/El Colegio de San Luis/Universidad Autónoma de Hidalgo, 2007.

- Castañeda García, Rafael. "Santos negros, devotos de color. Las cofradías de San Benito de Palermo en Nueva España. Identidades étnicas y religiosas, siglos XVII-XVIII", en *Devoción y paisanaje: las cofradías, congregaciones y hospitales de naturales en España y América*, coordinado por Óscar Álvarez Gila, Alberto Angulo Morales y Jon Ander Ramos Martínez, 145-164. Vitoria: Universidad del País Vasco, 201.
- Cruz Peralta, Clemente. *Los bienes de los santos: cofradías y hermandades en la Huasteca en la época colonial* (México: CIESAS, 2011).
- Danièle Dehouve, *Entre el caimán y el jaguar. Los pueblos indios de Guerrero*. México: CIESAS/Instituto Nacional Indigenista, 2002.
- Flores, Paola Michel. "Tierras Sagradas: territorialidad y feligresía en la parroquia de San Juan Bautista de Tulancingo, 1754-1803", tesis de maestría en Historia. Puebla: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2017.
- García Ayluardo, Clara. "El privilegio de pertenecer. Las comunidades de fieles y la crisis de la monarquía católica", en *Cuerpo político y pluralidad de derechos. Los privilegios de las corporaciones novohispanas*, coordinado por Beatriz Rojas, 85-127. México: CIDE/Instituto Mora, 2007.
- García Ayluardo, Clara. "Re-formar la Iglesia novohispana", en *Las reformas borbónicas, 1750-1808*, coordinado por Clara García Ayluardo, 225-287. México: CIDE/Fondo de Cultura Económica/CONACULTA/ INERHM/ Fundación Cultural de la Ciudad de México, 2010.
- García Ayluardo, Clara. *Desencuentros con la tradición. Los fieles y la desaparición de las cofradías de la Ciudad de México en el siglo XVIII*. México: CONACULTA/Fondo de Cultura Económica, 2015.
- García Icazbalceta, Joaquín, ed. *Códice franciscano*. México: Imprenta de Francisco Díaz de León, 1889.
- Gerhard, Peter. *Geografía Histórica de la Nueva España 1519-1821*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1986.
- Gibson, Charles. *Los aztecas bajo el dominio español 1519-1810*. México: Siglo XXI, 1989.
- Gonzalbo Aizpuru, Pilar. "Las devociones marianas en la vieja provincia de la compañía de Jesús", en *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*, coordinado por Clara García Ayluardo y Manuel Ramos Medina, 253-265. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia/ CONDUMEX/ Universidad Iberoamericana, 1997.
- González Leyva, Alejandra. "La devoción del Rosario en Nueva España: historia, cofradías, advocaciones, obras de arte, 1538-1640", tesis de maestría en Historia. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1992.
- González, Enrique y Gutiérrez, Víctor. *Juan de Palafox y Mendoza. Constituciones para la Real y Universidad de México (1645)*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2014.

- Gruzinski, Serge. "La "segunda aculturación": el estado ilustrado y la religiosidad indígena en Nueva España (1775-1800)". *Estudios de Historia Novohispana* VIII (1985): 175-201.
- Gruzinski, Serge. *La colonización de lo imaginario: sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVII*. México: Fondo de Cultura Económica, 1991.
- Jalpa Flores, Tomás. *La sociedad indígena en la región de Chalco durante los siglos XVI y XVII*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2009.
- Labarga, Fermín. "El posicionamiento inmaculista de las cofradías españolas". *Anuario de Historia de la Iglesia* 13 (2004): 23-44.
- Landa Fonseca, Cecilia del Socorro. *Las cofradías en Querétaro. De la secularización parroquial a la secularización de bienes (1750-1870)*. Zamora: El Colegio de Michoacán, 2010.
- Lavrin, Asunción. "Mundos en contraste: cofradías rurales y urbanas en México a fines del siglo XVIII", en *La Iglesia en la economía de América Latina, siglos XVI al XIX*, editado por Arnold Bauer, 235-279. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1986.
- Lockhart, James. *Los nahuas después de la conquista. Historia social y cultural de los indios del México central, del siglo XVI al XVIII*. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.
- Luque Alcaide, Elisa. "La cofradía de Aránzazu de México (1681-1861). Continuidad de un proyecto", en *Devoción y paisanaje*, 227-232. Vitoria: Universidad del País Vasco, 2014.
- Martínez López-Cano, María del Pilar y Cervantes Bello, Francisco Javier, coords., *Concilios provinciales mexicanos. Época colonial*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2004. Disco compacto.
- Martínez López-Cano, Pilar, Wobeser, Gisela von y Muñoz, Juan Guillermo, coords. *Cofradías, capellanías y obras pías en la América Colonial*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1998.
- Mayer, Alicia. "El culto de Guadalupe y el proyecto tridentino en la Nueva España". *Estudios de Historia Novohispana* 26 (2002): 17-49.
- Maza, Francisco de la. *El guadalupanismo mexicano*. México: Fondo de Cultura Económica, 1984.
- Mejía, Karen Ivett. *Las cofradías en el valle de Toluca y su relación con el crédito, 1794-1809*. México: El Colegio Mexiquense, 2014.
- Miño Grijalva, Manuel. *El mundo novohispano. Población, ciudades y economía, siglos XVII y XVIII*. México: Fondo de Cultura Económica/El Colegio de México, 2001.
- Morales, Francisco y Mazín, Óscar. "La Iglesia en Nueva España: los modelos fundacionales", en Varios autores, *Gran Historia de México ilustrada*, tomo II, 126-130. México: Planeta/CONACULTA/INAH, 2001.

- Palomo Infante, María Dolores. *Juntos y congregados. Historia de las cofradías en los pueblos de indios tzotziles y tzetzales de Chiapas (siglos XVI al XIX)*. México: CIESAS, 2009.
- Pastor, María Alba. "El marianismo en México: una mirada a su larga duración", *Cuicuilco* vol. 17, no. 48 (2010): 257-277.
- Pastor, Rodolfo. *Campesinos y reformas: La mixteca, 1700-1856*. México: El Colegio de México, 1987.
- Pérez Puente, Leticia. *Tiempos de crisis, tiempos de consolidación. La catedral metropolitana de la ciudad de México, 1653-1680*. México: Universidad Nacional Autónoma de México/El Colegio de Michoacán/Plaza y Valdés, 2005.
- Rojo García-Lajara, Rufino. "La cofradía de Nuestra Señora de la Soledad", *Colección Historia de Corral de Almaguer* 21 (2018): 1-10.
- Romero Frizzi, María de los Ángeles. *El sol y la cruz: los pueblos indios de Oaxaca colonial*. México: CIESAS/INI, 1996.
- Solano, Francisco de, ed. *Relaciones geográficas del arzobispado de México. 1743*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1988.
- Solís Robleda, Gabriela. *Entre la tierra y el cielo. Religión y sociedad en los pueblos mayas del Yucatán colonial*. México: CIESAS/Instituto de Cultura de Yucatán/Miguel Ángel Porrúa, 2005.
- Taylor, William B. *Ministros de lo sagrado. Sacerdotes y feligreses en el México del siglo XVIII*. México: El Colegio de Michoacán/Secretaría de Gobernación/El Colegio de México, 1999.
- Torre Villar, Ernesto de la. "El culto mariano en la catequesis novohispana del siglo XVI". *Anuario de Historia de la Iglesia*, 3 (1994): 233-243.

Rodolfo Aguirre Salvador

Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación

Universidad Nacional Autónoma de México

Ciudad Universitaria

04510 Ciudad de México

<https://orcid.org/0000-0003-1698-1264>



Doi: <https://doi.org/10.17398/2340-4256.18.1079>

**LA COFRADÍA DE NUESTRA SEÑORA DEL ROSARIO DE
ANDACOLLO. ANTECEDENTES DE SU FORMACIÓN Y
EVOLUCIÓN HISTÓRICA (SIGLOS XVII AL XVIII)**

***THE BROTHERHOOD OF OUR LADY OF THE ROSARY OF
ANDACOLLO. BACKGROUND OF ITS FORMATION AND
HISTORICAL EVOLUTION (17TH TO 18TH CENTURIES)***

MACARENA CORDERO FERNÁNDEZ
Universidad de los Andes, Chile

RAFAEL CONTRERAS MÜHLENBROCK
Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo, Chile

Recibido: 13/11/2022

Aceptado: 21/06/2023

RESUMEN

El presente artículo tiene por finalidad dar cuenta de la formación y desarrollo de la Cofradía de Nuestra Señora del Rosario de Andacollo, asiento minero del Corregimiento de La Serena (Reino de Chile), que tuvo una gran proyección regional, lo que permitió la gestación de un espacio de integración religiosa, social, cultural y racial entre los diversos sujetos que la conformaron, con miras a develar las prácticas devocionales y populares de los cófrades, como los cuestionamientos que hubo a ellas desde la Iglesia

por su alejamiento a la sana doctrina. A su vez, destacar el rol de los dominicos en su organización y, la disputa entre esta orden religiosa y el Obispado de Santiago de Chile, por la ausencia de autorización eclesiástica que mantuvo esta corporación por un largo tiempo.

Palabras clave: Cofradías, prácticas devocionales populares, espacio de integración, disputa entre los dominicos y el obispado.

ABSTRACT

The purpose of this article is inform the formation and development of the Brotherhood of Nuestra Señora del Rosario de Andacollo, a mining settlement of the Corregimiento de La Serena (Kingdom of Chile), which had a great regional projection, which allowed the gestation of a space for religious, social, cultural and racial integration between the various subjects that made it up, with a view to unveil the devotional and popular practices of the confreres, such as the questions that were raised against them from the Church for their distance from sound doctrine. In turn, highlight the role of the Dominicans in its organization and the dispute between this religious order and the Bishopric of Santiago de Chile, due to the absence of ecclesiastical authorization that this corporation maintained for a long time.

Keywords: Brotherhoods, popular devotional practices, integration space, dispute between the Dominicans and the bishopric, Andacollo.

INTRODUCCIÓN

En el Virreinato del Perú, en general, las parroquias se emplazaron en los espacios urbanos donde vivían los españoles, mientras que las doctrinas se organizaron en los espacios rurales, con el propósito de convertir a los indios al catolicismo.¹ No obstante, para el caso chileno, es necesario tener presentes algunos matices. Si bien los obispos chilenos se abocaron a la tarea de la

1 Sergio Peña, *La Parroquia de San Antonio del Mar, Barraza (1680-1824)* (La Serena: Imprenta Sud-americana, 1994), 11-37. Para más detalles de las cofradías del Perú, ver Olinda Celestino y Alfred Meyers, "La dinámica socio-económica del patrimonio cofradial en el Perú Colonial: Jauja en el siglo XVI", *Revista Española de antropología americana*, Vol. 11 (1981): 183-206; Joaquín Rodríguez Mateos, "Las cofradías de Perú en la modernidad y el espíritu de la contrarreforma", *Anuario de Estudios Americanos* Vol. 52, Nº2 (1995): 15-43.

formación de parroquias y doctrinas en pos de la evangelización y la entrega de sacramentos, lo cierto es que hubo escasa presencia española en los centros urbanos alejados de Santiago. Entretanto, algunos indígenas fueron forzados a trasladarse desde sus lugares de origen hacia asentamientos mineros, haciendas o estancias, espacios en los que formaron pueblos de indios donde debían residir y pagar tributos mediante la realización de trabajos.² A lo anterior, agreguemos que la población se fue conformando con la presencia de afrodescendientes y mestizos. Esto implicó que, si bien hubo pueblos de indios en las zonas rurales, muchos de ellos se formaron a partir de la integración de indígenas provenientes de diversos lugares, junto con españoles, negros, mestizos y mulatos.

Sobre la base de esta mixtura, algunos de estos pueblos de indios constituyeron privilegiados espacios de transculturación, debido a su integración por sujetos de distintas etnias, lenguas y territorios; a la vez, esto conllevó que la separación entre parroquias y doctrinas fuese más difusa. En efecto, el proyecto monárquico pretendió que los indígenas estuviesen reducidos en pueblos que permitieran centralizar su cristianización; mas, la conformación de algunos espacios chilenos posibilitó que confluyeran parroquias con doctrinas, lo que dio origen a nuevos espacios sociales, culturales y normativos. Es en este marco general de articulación de las divisiones jurisdiccionales eclesiásticas, en las que distintas órdenes religiosas tuvieron mayor o menor influjo, donde se manifestó el culto de diversas advocaciones y la formación de cofradías.

El presente artículo tiene como objetivo analizar de qué forma la advocación de la Virgen del Rosario, una de las devociones estimuladas por Trento³, tuvo una gran proyección regional, a partir de la organización de la cofradía de Andacollo, del Corregimiento de la Serena, en 1580, dando cuenta como se constituyó en un espacio de integración social, cultural y racial, entre los diversos sujetos que la conformaban, como también, de los vaivenes en que se desenvolvió la autorización y dependencia eclesiástica de esta corporación, que disputaron los dominicos y el Obispado de Santiago de Chile, y la puesta en tela de juicio de las manifestaciones religiosas indígenas.

2 Álvaro Jara, "Lazos de dependencia personal y adscripción de los Indios a la tierra en la América española: el caso de Chile", *Caravelle. Cahiers du monde hispanique et luso-brésilien* 20 (1973): 53-67; Álvaro Jara y Sonia Pinto (eds.), *Fuentes para la historia del trabajo en el Reino de Chile*, vol. 2 (Santiago: Editorial Andrés Bello, 1983).

3 Respecto al culto a la Virgen del Rosario, ver Fermín Labarga, "Historia del culto y devoción en torno al Santo Rosario", *Scripta Theologica* (2003): 153-176.

ESPACIO Y JURISDICCIÓN DE LA DOCTRINA DE ANDACOLLO

El asiento minero de Andacollo es descrito en las crónicas como un lugar de “*muy grandes minas de oro; son trabajosas de sacar por faltar el agua y estar lejos el río. Tiene metales, cobre y de otras suertes...*”.⁴ Asimismo, es mencionado en tasas de encomienda, entre ellas la del Licenciado Fernando de Santillán, en 1557⁵; más aún, desde 1552, es conocido por sus minas, por lo que ya en 1567 confluían en él “ocho encomenderos que empleaban 1500 indios”.⁶ Se ubica a 60 km al suroriente de la ciudad de La Serena, centro político y administrativo del corregimiento de igual nombre, y distante 472 kilómetros al norte de Santiago, capital del reino. Los límites de este espacio regional iban desde el despoblado de Atacama por el norte, hasta el valle de Canela por el sur⁷, estructurándose a base de mercedes de tierras y encomiendas de indígenas, estos últimos agrupados en pueblos de indios, en los que destacan Andacollo, Huasco, Copiapó, Limarí, Sotaquí, Guamalata, Guana, Elqui o El Tambo, Diaguitas, Cutún y Los Choros. Acerca de cómo se constituían estos pueblos, se dice lo siguiente:

“Cada uno de estos pueblos estaba vinculado al encomendero, al doctrinero destinado a su evangelización y distribución de los sacramentos, y un administrador encargado de la explotación económica y comercialización de sus productos como de la inversión de sus bienes. Asimismo, estaban los corregidores y protectores generales de indios para la defensa de los indígenas. El pueblo de indio contaba con cacique, alcaldes y alguaciles”.⁸

Algunos de estos pueblos adquirieron el estatus eclesiástico de doctrina, y por lo tanto de su cabecera. En cada una de estas cabeceras de doctrina se instalaba y residía el doctrinero, a quien le correspondía administrar los sacramentos y realizar la doctrina a los indígenas:

“[...] Que los domingos y fiestas de guardar por precepto de la Iglesia, con particular cuidado y diligencia junto a los indios e indias en las doctrinas... y en los miércoles y viernes entre semana, antes de entrar en el trabajo, digan la doctrina

4 Gerónimo de Vivar, *Crónica y Relación copiosa y verdadera de los Reinos de Chile* (Santiago: Fondo Histórico y Bibliográfico José Toribio Medina, 1966 [1558]), 33.

5 Hernán Cortés, Patricio Cerda y Guillermo Cortés, *Pueblos originarios del norte florido de Chile* (La Serena: Huancara Estudio Histórico, 2004), 161-169 y 191.

6 Sergio Villalobos, “Ocupación de tierras marginales en el norte chico: un proceso temprano”, *Cuadernos de Historia* 3 (1983): 64-65.

7 Jorge Pinto, *La Serena colonial* (Valparaíso: Ediciones Universitarias de Valparaíso, 1983), 20 y ss.

8 Juan Guillermo Muñoz, “Pueblos de indios del Valle Central chileno. Algunos aspectos económicos”, *América Latina en la Historia Económica* 6, 12 (1999): 9.

crisiana... y que haya en cada pueblo iglesia de teja bien reparada... siempre limpias y el altar bien adornado con la decencia que conviene y que haya ornamento, misal y cáliz y todo recaudo para decir misa... al sacerdote para su servicio se le de una india soltera de cincuenta años y un muchacho para sacristán y un fiscal para juntar la doctrina”.⁹

El corregimiento de la Serena contaba, en 1580, de acuerdo con lo que informó el obispo Diego de Medellín, con cuatro doctrinas de indios, “servidas por sacerdotes seculares”: las doctrinas de Huasco y Copiapó, la de “las minas de Choapa” y la de “las minas de Andacollo”. En 1585 se creó la doctrina de Limarí y la doctrina del valle de La Serena, conocida también como Elqui o Elque.¹⁰

Con todo, lo cierto es que el diseño eclesiástico del reino para el control religioso se redefinió en distintas oportunidades. Así, los espacios de acción y autoridad variaban entre seculares y regulares, con miras a que fuese más eficaz la acción sobre el terreno. Esto supuso un ejercicio continuo de rediseño, remodelación y redefinición de los límites de parroquias y doctrinas, así como de creación de nuevas, para vincular a estos difusos y dispersos pueblos de indios en una “red eclesiástica de doctrinas y curatos de indígenas”.¹¹ En efecto, con el tiempo estas doctrinas fueron cambiando su estatus al de parroquias, donde a su vez se erigieron viceparroquias, capillas y oratorios, allí donde había ido congregándose la gente a propósito de minas, haciendas y estancias.¹²

Así, desde mediados del siglo XVI, fueron generalmente las órdenes religiosas las que administraron los sacramentos en todo el Corregimiento de La Serena. En efecto, en 1552 llegaron los mercedarios a la refundada ciudad, que había sido destruida por un alzamiento indígena en 1549. Les siguieron los dominicos en 1557, y los franciscanos en 1563. Para el siglo XVII arribaron a la zona sacerdotes agustinos y jesuitas, y estos últimos rápidamente dominarán en el eje Elqui-Limarí. Cada una de estas órdenes introdujo, como recurso devocional y pedagógico, la adoración al Corpus Christi, la Virgen o a los santos.¹³

9 Álvaro Jara y Sonia Pinto (eds.), *Fuentes para la historia del trabajo en el reino de Chile*, vol. 1 (Santiago: Editorial Andrés Bello, 1982), 67 y 73.

10 En *La provincia eclesiástica chilena: erección de sus obispados y división en parroquias* (Friburgo: Sociedad Bibliográfica de Santiago – Imprenta de la Casa Editorial Pontificia de B. Herder, Friburgo, 1895), 154-157.

11 Jaime Valenzuela, *Las liturgias del poder. Celebraciones públicas y estrategias persuasivas en Chile colonial (1609-1709)* (Santiago: LOM Ediciones, 2013), 128.

12 Para más detalles, Sergio Peña, *Historia y Religiosidad del Valle de Elqui* (La Serena: Editorial Atacama, 2004), 7.

13 Peña, *Historia y Religiosidad del Valle de Elqui*, 4-5.

Para los efectos de este estudio, fue central la introducción y difusión por parte de los dominicos de la enseñanza del rezo del Rosario, pues tras ello fue posible fomentar y difundir los misterios de la cristiandad, la práctica espiritual del rezo y la devoción a la Virgen. La enseñanza del rosario a los neófitos constituyó una forma sencilla de evangelizarlos, pues mediante la práctica de la recitación del rosario, aunque mestizado con su propio sentir religioso, los indígenas aprehendían paulatinamente la doctrina, memorizando sus oraciones. Así, mediante el rezo del rosario, se pretendía que los indígenas llegasen a Cristo.

En tal sentido, los dominicos del convento de La Serena visitaban constantemente la doctrina de Andacollo, quedando registro de ello hasta inicios del siglo XVIII. Esta actividad dominica permitió difundir el culto a la Virgen del Rosario, el que constituyó el impulso necesario para motivar a la población a organizar la cofradía con dicha advocación. Ello aconteció en 1676, al tiempo que se adquirió una imagen de la virgen en Lima, costo que se solventó entre los indios, los vecinos españoles y el cura parroquial.

Antes, en 1660, se había iniciado un proceso de reorganización territorial, impulsado por el gobierno del obispo fray Diego de Humanzoro, quien buscaba especialmente ajustar los recursos disponibles a las necesidades del control social religioso de la población de las zonas periféricas y rurales. Es en este contexto que en 1668 se dispuso que Andacollo pasara a ser una parroquia, inaugurándose además en dicho año sus libros parroquiales.

En 1702, el vicario foráneo de La Serena, Dr. Cristóbal Olivera, realizó una serie de críticas a las formas de celebración por parte de los cofrades de la fiesta a la Virgen, especialmente sus bailes, hoy conocidos como los bailes chinos. Estos juicios expresan la tensión existente entre la manifestación de la religiosidad popular y lo pretendido por Trento y las autoridades eclesiásticas. Asimismo, la visita puso en jaque el reconocimiento de la cofradía y cuestionó la jurisdicción de los dominicos.

INTRODUCCIÓN DEVOCIONAL DE LA VIRGEN DEL ROSARIO EN EL NORTE COLONIAL

El Concilio de Trento tuvo como uno de sus ejes centrales estimular las devociones, piedades o cultos que promovían la sana doctrina y el dogma, lo que convirtió a estas manifestaciones en verdaderos “vehículos de propaganda

y adoctrinamiento”.¹⁴ Destacaron el Santísimo Sacramento, la Veracruz, las Ánimas del Purgatorio y los cultos a Nuestra Señora y sus diferentes titularidades, especialmente la del Rosario. A estas titularidades se consagraron entonces diversos oratorios, capillas y parroquias, así como las cofradías religiosas.

Entretanto, en Chile, luego de producirse el levantamiento indígena que destruyó la recién establecida ciudad de La Serena a inicios de 1549, en el que fueron muertos casi todos los españoles, Pedro de Valdivia ordenó a Francisco de Aguirre que la refundase (1549). Este, junto a sus huestes, al refundar la ciudad llevaba consigo la imagen de la Virgen del Rosario, momento de arranque del fervor religioso entre sus habitantes, que se condice con la tradición popular que indica:

“[...] nosotros tenemos una tradición inédita que escribimos en 1889, en donde relatamos que un escultor español cuyos trabajos los hacía en madera, había tallado una imagen y llegado a La Serena en 1569; se puso al habla con el cura de esa parroquia don Melchor de la Fuente, designándose el pueblo de Andacollo para que fuera reverenciada”.¹⁵

Para 1580, el presbítero Juan Gaitán de Mendoza, quien había sido militar y sirvió por largos años en Chile como teniente de gobernador y justicia en la ciudad de la Serena —1564—, era el cura de Andacollo. El presbítero había formado parte de las huestes de Francisco de Aguirre que refundaron La Serena, dato importante, puesto que al igual que los demás soldados, se encomendó a la Virgen del Rosario. Por eso, cuando fue designado cura de Andacollo, prosiguió con la veneración. Junto a Gaitán, había sido nombrado el presbítero Juan Jufre, quien sabía bien la lengua indígena, lo que lo posicionaba como un articulador entre los actores que confluían al asiento de minas.¹⁶

La devoción a la Virgen en Andacollo se extendió paulatinamente por la doctrina, y ya para 1595 podemos constatar cuán difundida estaba. Ese año, el gobernador Martín García de Oñez y Loyola envió al juez Joaquín de Rueda a visitar a los indios encomendados de la zona central. Este informó que los

14 Alfredo Martín, “Ilustración y religiosidad popular: el expediente de cofradías en la Provincia de León (1770-1772)”. *Estudios Humanísticos. Historia* 5 (2006): 151.

15 Francisco Galleguillos, *Una visita a La Serena, Andacollo y Ovalle* (Valparaíso: Tipografía Nacional, 1896), 63. También de esta opinión es el cura Principio Albás, gran recopilador de la historia andacollina, y que en esto sigue no solo a Galleguillos, sino que también la postura del cura andacollino Agapito Cabañas. Principio Albás, *Nuestra Señora del Rosario de Andacollo: historia de la imagen y el santuario* (Santiago, ECCLA Ediciones y Comunicaciones Claretiana, 2000), 29.

16 Luis Francisco Prieto del Río, *Diccionario biográfico del Clero secular de Chile* (Santiago: Imprenta de Chile, 1922), 179.

indígenas se encontraban trabajando en “las minas de Nuestra Señora de Andacollo”.¹⁷ En este reconocimiento es posible evidenciar tanto el paulatino proceso de sedimentación del culto a la Virgen como la difusión de la advocación al Rosario.¹⁸ Más aún, ello debió solidificarse en 1639, cuando asumió la doctrina Juan Ordóñez de Cárdenas, hermano del obispo de Santiago Gaspar de Villarroel, devoto de la Virgen del Rosario, quien debió proseguir con el culto al Rosario.

Le sucedió como cura doctrinero Luis Álvarez de Tobar, nacido en la zona, y que también se desempeñó como cura de la ciudad de La Serena.¹⁹ Entretanto, en 1644, por orden real, el obispo Gaspar de Villarroel ordenó dar a cada iglesia que no tuviera titular determinado una advocación a la virgen. En vista de ello, y puesto que para estas décadas la iglesia de Andacollo ya era conocida como de la Virgen del Rosario, el prelado le asignó dicha titularidad.²⁰ Es esta secuencia de asignaciones devocionales la que muestra una huella reformista en las políticas de asignación de devociones.

En tal contexto, cuando Andacollo pasa a ser parroquia, asume como “cura propietario”, desde 1668 hasta su muerte en 1704, Bernardino Álvarez de Tobar, sobrino del anterior doctrinero. Al asumir como párroco, se encontró con tal lamentable estado material en el que se hallaba la iglesia y sus dependencias, que la llegó a calificar como “esta ramada indecente”. Efectivamente, en esa época la parroquia no contaba ni siquiera con la imagen de la virgen ni con altar y la situación se agravaba por la pobreza económica del lugar. Estas circunstancias contravenían las disposiciones del Papa Gregorio XIII, según las cuales solo “se permitía como titular a la Virgen del Rosario... en aquellas iglesias que tuvieran altar e imagen de la advocación”.

Por lo anterior, al visitar la doctrina el visitador fray Alonso Briceño, en representación del obispo Humanzoro, “ordenó que la doctrina de Andacollo

17 “Visita del Juez Visitador Joachim de Rueda a los peones mineros de las encomiendas de Nancagua, Malloa y Aconcagua, que se encuentran en las minas de Nuestra Señora de Andacollo, Jurisdicción de La Serena. Andacollo, 5-8 de septiembre de 1596”, Archivo del Convento de Santo Domingo, vol. D1-15-1.

18 Domingo González, “Las cofradías en la formación religiosa y el control festivo en las parroquias de Galicia y el norte de Portugal en época moderna”, *Obradoiro de Historia Moderna* 22 (2013): 80-81.

19 Prieto del Río, *Diccionario biográfico del Clero secular de Chile...*, 29.

20 Esto sería indicio de un procedimiento común en la estrategia del contrarreformismo peninsular, y que buscaba primero reemplazar un culto local con la devoción a Nuestra Señora, y luego imponer la advocación al Rosario. Ver Josué Fonseca, “Las cofradías en Cantabria: elementos para la comprensión de una estructura socio-religiosa significativa en los siglos XVI–XVIII”, *Historia Moderna*, t. 20, *Espacio, Tiempo y Forma, Serie IV*, (2007): 47; González, “Las cofradías en la formación...”, 80–81. Asimismo, a las doctrinas de Huasco y Copiapó. Albás, *Nuestra Señora del Rosario de Andacollo: historia de la imagen y el santuario*, 33.

tomara como titular al arcángel San Miguel, lo que se ejecutó en el año 1672”.²¹ No obstante, la devoción a la Virgen ya estaba enraizada entre sus habitantes, seguramente por la acción de los dominicos y porque algunos de sus doctrineros profundizaron en su culto. Así, cuando se decide en 1676, gracias al impulso decisivo del cura Álvarez de Tobar, encargar una imagen de la Virgen del Rosario a Lima, la determinación contó con recursos y aportes de los indígenas y los vecinos españoles importantes:

“...según consta de las partidas 5ª y 7ª del segundo inventario del Sr. Álvarez, por el cura, señores e indios de Andacollo. Dicen así las aludidas partidas: ‘5ª. Una hechura de Nuestra Señora del Rosario, de vara y media, que la pagaron los señores vecinos, el cura y los indios, que costó 24 pesos, que fue la advocación primera de esta iglesia’ ‘7ª: la hechura de bulto que se trajo de Lima, de Nuestra Señora del Rosario, a costa de los indios, de algunos devotos y del cura’”.²²

De este modo, en octubre de 1676 se celebró por primera vez de manera oficial la fiesta en honor a la Virgen. Participó en esta celebración inaugural la cofradía del Rosario.

EL CASO DE LA COFRADÍA DE NUESTRA SEÑORA DEL ROSARIO DE ANDACOLLO (1676-1703)

En los primeros años de la evangelización fueron las órdenes religiosas, principalmente franciscanos y dominicos, las que introdujeron y reprodujeron las cofradías entre los indígenas, puesto que este tipo de asociaciones permitía que los recién convertidos se relacionaran entre sí mediante un modelo que fomentaba el que las prácticas y comportamientos ancestrales se ajustasen a las costumbres y la moral cristiana. A su vez, mediante este tipo de corporaciones se contribuía a la construcción de la sociedad corporativa, en la que cada persona debía participar buscando el bien común, lo que implicaba cierto grado de acortamiento de las diferencias entre ellas.²³

Asimismo, las cofradías fueron un agente de sedimentación de las instituciones eclesiásticas en el Nuevo Mundo, de la fe en definitiva, pero también se convirtieron en un espacio de relaciones más bien horizontales. En tal sentido, la cofradía, como organización laical, constituía un espacio de integración social,

21 Albás, *Nuestra Señora del Rosario de Andacollo: historia de la imagen y el santuario*, 164-165.

22 Albás, *Nuestra Señora del Rosario de Andacollo: historia de la imagen y el santuario*, 36-37.

23 Carlos Ruiz, “Cofradías en el Chile Central”, en *Anuario de la Historia de la Iglesia en Chile XVIII* (2000): 23.

cultural y racial, que menguaba las diferencias entre los diversos sujetos que la conformaban, generándose una comunidad devocional en torno al patrono de esta.²⁴ Incluso más, la cofradía permitía que se estableciera un control social en varios estadios: entre los asociados de esta, y desde la orden religiosa o bien del obispado según el caso. Dicho de otro modo, entre todos los cofrades resguardaban que se cumplieran las normativas de la cofradía, como también que se desarrollaran prácticas sociales ajustadas al buen vivir y, por su parte, el obispado o la orden se ocupaba de que la cofradía estuviera en consonancia con lo establecido por la Iglesia.

Tales razones motivaron la fundación de la cofradía en honor a Nuestra Señora del Rosario en Andacollo, cofradía que se vio resignificada desde la perspectiva de sus integrantes, principalmente los indígenas, quienes, en el proceso de apropiación de la institución, la reformularon en pos de reparar una cierta identidad dañada o recluida en el imaginario culposos de las tradiciones sumergidas. Al igual como pasaba en el Viejo Mundo, esta cofradía cumplía un rol de integración social y religioso, pero a ello se agregó también el ser repensada en el contexto de las especificidades del espacio —hecho que revela la flexibilidad y permeabilidad de este tipo de instituciones a los territorios, su población e imaginario—, circunstancia que decantó en la articulación de modelos devocionales que confluyeron en una expresividad que fue el resultado de procesos de transculturación mediante los cuales los antiguos cultos indígenas se recondujeron a través de las manifestaciones religiosas cristianas, lo que dio origen a la religiosidad colonial. A su vez, en la cofradía se suscitaron dinámicas sociales en donde los indígenas, mestizos y castas lograron reconducir sus sentires y construir una identidad, a partir del culto mariano, que trascendió al espacio y a los siglos. Sobre la base de este asociacionismo se comenzaba a forjar solidaridad y arraigo comunitario.

Así, la cofradía de Andacollo es una asociación organizada en una zona rural, integrada mayoritariamente por indígenas que trabajan en los asientos de minas de la región y, por tanto, de sectores que expresaban su religiosidad de manera diversa, mediante prácticas devocionales festivas que se basan en tradiciones que se formaron a partir de lo indígena y lo hispano. Ello, en general, se oponía o se alejaba de la religiosidad popular normada por Trento, pero justamente este carácter sincrético fue el que empujó a muchísimas personas, de distintos lugares, a concurrir hasta Andacollo a celebrar, en conjunto con la

24 Celia Cussen (ed.), *Nuestra Señora de la Candelaria. Una hermandad de mulatos y naturales. Santiago, s. XVII* (Santiago: Centro de Investigaciones Diego Barros Arana – Biblioteca Nacional de Chile – Universitaria, 2021), 14.

cofradía, la fiesta a la virgen, donde el baile era el protagonista.

La organización de esta cofradía permitió a los recién convertidos integrarse a la sociedad colonial de manera más rápida y fácil. Dicho objetivo se fortaleció, además, porque estaba conformada también por españoles. Y con el correr del tiempo, en este mismo espacio devocional, confluyeron mestizos y castas.

Ahora bien, la cofradía Nuestra Señora del Rosario de Andacollo empezó a funcionar en 1676, bajo el amparo espiritual de los dominicos. Desde la primera reunión de los cofrades, contaron con la asistencia de frailes, entre ellos fray Antonio de Elgueta —quien en 1680 fue el prior del convento—, los frailes Joseph de Sandobal y Diego Moris, siendo el último consignado en las actas de la cofradía, fray y prior de la ciudad Matheo Fernandes, en 1701. Mas, la cofradía de Andacollo estaba bajo el cuidado del cura parroquial, por lo que dependía del obispo de Santiago. En efecto, en las actas de octubre de 1676 se consigna que el anfitrión era Bernardino Álvarez de Tobar, el que recibía a los invitados como “cura propietario y capellán de dicha hermandad”.

Con todo, la cofradía carecía de reconocimiento. Si bien no había un aparente conflicto de jurisdicciones, lo cierto es que no era del todo claro quién tenía potestad sobre ella, puesto que aun en 1702, en el Libro de Actas se insiste en la necesidad de reconocimiento, y seguramente, autorización de sus constituciones, y se indica: “... hasta que tenga confirmación de Prior legítimo más cercano de este asiento de la ciudad de la Serena”.²⁵

Lo anterior llevó a que, formada la hermandad, se manifestaran una serie de rasgos que la caracterizaron por largo tiempo. Por una parte, el objetivo prioritario de la corporación fue la devoción a la Virgen, que constituyó, a la vez, su finalidad primera. Seguidamente, la diversa composición social, racial y de género de la cofradía, que incluso conllevó que los cargos los desempeñaran mujeres y hombres indígenas y españoles, fue otra de sus particularidades. Por último, está la ambivalencia sobre la dependencia de la cofradía, pues su gestión inmediata recaía en la parroquia diocesana, cuyo principal impulsor y capellán fue el cura Álvarez de Tobar, pero a la vez estaba bajo el amparo espiritual de los dominicos.²⁶

Así, en su acta de fundación se establece que el objetivo de la cofradía es

25 Jorge Falch, “Fundación y primer florecimiento de la Cofradía de Nuestra Madre Santísima del Rosario de Andacollo”, *Anuario de Historia de la Iglesia en Chile* 11 (1993): 163.

26 La evolución de los capellanes de la cofradía en Albás, *Nuestra Señora del Rosario de Andacollo*, 189-190.

resaltar la devoción a la virgen, lo que la configura como un tipo de cofradía de gloria, y la intención explícita de fundarla es “conseguir el bien de sus almas” y “ganar indulgencias”.²⁷

Para cumplir con tales objetivos se acordó, por un lado, que a sus integrantes no se les exigiera una cuota de dinero o bienes para poder ingresar, pues se decía que “no han de llebar interes ninguno”. Aunque en contrapartida, se solicitaba el rezo del Rosario todos los sábados: “Y esta Congregación no tiene mas cargo que resar cada Sauado el rosario, que son tres tercios de Maria Santísima”.²⁸ Esta ausencia de costos para asociarse en la corporación se debió quizás a la pobreza del lugar; sin embargo, el pago espiritual del cofrade implicaba disciplinar y cristianizar los tiempos y la vida cotidiana de las jornadas y la semana.²⁹ Pero aún más, con el fin de promover la piedad específica del Rosario, el sumar nuevos integrantes ayudaba a realzar la fiesta patronal en Andacollo, que debía concretarse dos y hasta tres semanas después de aquella celebrada al Rosario a comienzos de octubre.

También, y considerando las mentalidades de la época sobre la muerte y el más allá, era común que en muchas cofradías que se organizaron en el período, se auxiliara a las familias de los cofrades que habían fallecido. Para eso se les pedía a los asentados en la cofradía local que, al momento de la muerte de alguno de los hermanos, aportaran “un real”, pues había que costear los gastos del funeral de dicha alma. Con ese dinero se costeaban viajes, manutención, misas y sacramentos de los dominicos que iban a la fiesta. Para la cofradía, que no tenía ingresos por entrada ni cuota, la fiesta era el momento para reunir recursos por la muerte de los cofrades, así como limosnas para sostener los gastos festivos, además de reunir aquello que en otros rincones del corregimiento juntaban los procuradores.

Para cumplir entonces estos fines espirituales, de asistencia, devocionales y festivos, es que constituyeron una mayordomía encargada de organizar la celebración de la fiesta, y una procuraduría que reunía recursos entre los fieles y devotos de los valles y zonas colindantes. En efecto, y pese a que la primera acta está destruida, puede apreciarse que en dicho “primer año” de 1676 se votaron los mayordomos y procuradores, cargos que se eligen en duplicado, uno para cada género. Así, la primera lista de cofrades, realizada por el cura Bernardino Álvarez de Tobar, indica que el cargo de primer mayordomo de la hermandad

27 Falch, “Fundación y primer florecimiento...”, 163.

28 Falch, “Fundación y primer florecimiento...”, 163.

29 González, “Las cofradías en la formación ...”, 65.

fue ejercido por el cacique don Gabriel Yanamay, a quien acompañó la inscripción de su mujer Ana de Aguirre como primera mayordoma. En el cargo de procuradores, aparecen los indígenas Pedro Chupira y su esposa Michaela Pastenes, como también en el listado de sus asociados “aparecen los indios y mulatos, el cacique y la cacica, las damas de la sociedad y los familiares del cura...”.³⁰

La cofradía se organizó mediante una junta directiva que encabezaban los mayordomos y sus cargos espejos femeninos, a los que seguían los procuradores de los valles y las costas. Debían realizar una asamblea anual, clave en la época, pues grupos como los de los indígenas y los mestizos no tenían mayor figuración social y política, y mediante su asistencia y elección como mayordomos y procuradores, pasaban a formar parte de un espacio en el que participaban en un plano de igualdad. Incluso más, en esta reunión, las autoridades que se renovaban podían ser indistintamente hombres y mujeres, españoles e indios, pues tal como se consigna en las constituciones, se esperaba que “nadie excuse serlo, habiéndolos elegido, so pena que lo borrarán de esta hermandad los que quisieren aceptar”. De hecho, aparecen un total de 83 nombres asociados a cargos de mayordomía, procuraduría y hermanos mayores, de los cuales tres cuartas partes corresponden a mujeres y hombres indígenas. Asimismo, del total de personas que desempeñan cargos, hay más mujeres (45, un 54%) que varones (38, un 46%). Resulta muy destacado que se reservara a las mujeres un puesto en la dirigencia de la hermandad como mayordomas y procuradoras, constituyéndose la cofradía en un espacio de reconocimiento del linaje y aporte de las mujeres, aunque no sabemos si podían votar.³¹

Por otra parte, los varones son los que más se repiten en estos cargos, lo que nos induce a sostener que son estos los de mayor acceso a las redes sociales, tanto con el cura párroco y frailes visitantes como con la asamblea de integrantes que los votaban. Esto último ocurría pese a que se buscaba asegurar la rotación y que no se perpetuasen poderes locales en la institución, para evitar confrontaciones con los párrocos o los regulares.

30 Falch, “Fundación y primer florecimiento...”, 162. Inclusive mayordomos/as y procuradore/as indígenas existieron todos los años de que se tiene registro, y solo en 1696 se incorporan de manera explícita mayordomos *de* españoles.

31 También existía participación de mujeres en cargos de la cofradía de negros horros de La Candelaria en el Santiago de los siglos XVI y XVII. Ver Gabriela Andaur, “Relaciones interétnicas en Santiago colonial: La cofradía de Nuestra Señora de la Candelaria del Convento de San Agustín” (Tesis para optar al grado de Licenciado en Historia, Santiago, Universidad de Chile, 2009), 38-39 y 59-62.

Así, con la asistencia espiritual de los dominicos e impulsada por el sacerdote Álvarez de Tobar, la creación de la cofradía tuvo por finalidad canalizar el fervor religioso que la población de Andacollo tenía por la Virgen del Rosario. Cobró importancia la fiesta patronal y su procesión, que los mayordomos se encargaban de organizar y los procuradores de financiar mediante las limosnas anuales. Para tales tareas contaron con la ayuda espiritual de los dominicos, los que solo tenían por misión profundizar el fervor religioso al Rosario, y que concurrían a las reuniones anuales de la cofradía. En efecto, las obligaciones más destacadas de la orden son las de carácter religioso: garantizar la celebración de la fiesta a la virgen del Rosario, como también profundizar en su conocimiento, propagando la devoción. Por lo anterior, lo primero que debían hacer los cofrades era inscribirse en el libro de la cofradía, paso importante para ganar las indulgencias propias de la misma. En ese sentido, el ingreso a una cofradía conllevaba beneficios espirituales, los que cada asociado lograba, por una parte, mediante el rezo del rosario y, con ello, también los demás miembros; y, por otra, la cofradía como cuerpo colectivo, al estar bajo la protección espiritual de los dominicos, que se hacían partícipes del carisma propio de esta orden, permitía recibir las indulgencias plenarias de los moribundos: “Con ello podemos pagar la justicia divina todas nuestras deudas y procurar algún alivio, hasta la libertad de las almas del Purgatorio”.³²

Según lo expuesto, es posible entender la cofradía como un espacio de adaptación cultural y social que se conforma como un punto de reunión para crear nuevas redes sociales e incluso de parentesco, perdidas por el desarraigo y el traslado forzoso de muchos de sus integrantes. Por lo dicho, la cofradía constituyó un lugar de alivio y desahogo, en que los diversos pesares quedaban atrás, gracias al sentido dado por la devoción a la virgen, que concedía asimismo la posibilidad de manifestar la propia sociabilidad durante las fiestas. Además, la variada y diversa composición social, étnica y de sexo de la cofradía, y el acceso de mujeres y hombres a cargos dirigentes, la sitúan como uno de los pocos espacios sociales en donde indígenas y mestizos podían participar plenamente en su calidad de sujetos e individuos, y ya no solo como fuerza de trabajo colectiva de la encomienda y del asiento minero.

Luego, la diversa composición social, racial y de género de la cofradía se manifestó en que los cargos los desempeñaran mujeres y hombres, indígenas y españoles. Si bien desde el principio los cargos los ejercen los indígenas, participan también en ellos los “señores vecinos” y religiosos dominicos del

32 Ramón Ramírez, “La Cofradía del Rosario en Chile”, *Anuario de Historia de la Iglesia en Chile* 10 (1992): 13.

convento de La Serena. Así, su carácter multiétnico la perfila como una cofradía atípica, en cuanto a que, generalmente, las de las zonas rurales fueron solo de indios.

La gran cantidad de población indígena en el asiento permitió congregarse a múltiples hermanos y hermanas, lo que revela la exitosa divulgación del culto mariano del rosario. Los nuevos cofrades se unían a la hermandad en las reuniones de la asamblea, las cuales se realizaban a fines del mes de octubre, luego de la celebración del Rosario en La Serena y de la fiesta de Andacollo. Si se revisa con detalle el listado de sus asociados del periodo 1676 a 1703, suman un total de 1015 personas individualizadas, considerando también españoles y religiosos, de los cuales al menos la mitad eran mujeres³³. Era una cantidad importante, puesto que para el año 1700 se consigna que el total de la población del corregimiento era de 6.405 personas, de las cuales, 834 vivían en el curato de Andacollo y 1.502, en la ciudad.³⁴ Así los cofrades asentados constituían casi una séptima parte de la población regional, superaban el número de vecinos locales, y equivalían a dos terceras partes de la ciudad colonial más importante de la zona norte del reino. Esta gran convocatoria entre la población regional aseguró difusión del culto e identidad devocional.³⁵

Cofradía y asiento minero, haciendas o encomiendas pasan a ser así dos formas de entender la participación del mundo indígena en el periodo colonial. Por una parte, en los asientos mineros los indios estaban destinados a trabajar, y morir muchas veces, en lavaderos de minerales desarrollando tareas con alta exigencia física. Esto se veía agravado en el caso de quienes fueron obligados a trasladarse desde sus lugares de origen, perdiendo sus redes de parentesco, así como las vinculaciones sociales. Además, en los asientos solo se estipulaban los apellidos de los hombres principales, o a lo sumo el de los casados con familias, y en general nunca el de las mujeres, en tanto que en la cofradía eran personas con nombre y apellido, sujetos, incluso con cargos relevantes compartidos con los españoles, sin distinción de sexo. En este último escenario podían ganar

33 Respecto a la suma total, Jorge Falch sostiene que son 936 personas. Falch, “Fundación y primer florecimiento...”, 153. Nosotros volvimos a transcribir la lista que publica el padre, trabajo que nos arrojó en total 1235 entradas o nombres. Dicha información la depuramos, identificando nombres repetidos, como era el caso de los religiosos, que se disponían en los registros cada año. Este proceso nos arrojó 213 de estos casos, además de 7 casos adicionales sobre los que hay duda de alcance de nombre, siendo también descartados. Esto sumó en total 1015 personas. Además, se debe considerar que el legajo tenía una serie de hojas dañadas, que corresponden a 1677, 1686, 1690, 1692, 1693 y 1694, por lo que los integrantes totales podrían ser muchos más.

34 Jorge Pinto, *La población del Norte Chico en el siglo XVIII. Crecimiento y distribución en una región minero-agrícola de Chile*, Tomo I (La Serena: Ediciones Tequirque, 2015), 199.

35 “Numeración de los indios del general Jerónimo Pastene que se asientan en el Pueblo de Limarí, Sotagüí y otras estancias” (1698), Archivo Histórico Nacional de Chile, Notariales de La Serena, vol. 18, f. 95-96.

prestigio social en la comunidad dedicados a brindar honor a su devoción, y aún más, a divulgarla y promoverla. Esto era posible para todos, puesto que las constituciones de la cofradía así lo indicaban, al exigir que una vez al año se renovaran los cargos. Incluso más, para quienes habían tenido una vida desordenada, el ingresar a la cofradía significaba vindicarse ante la comunidad, lo que constituía una muestra de arrepentimiento, pero, además, de aceptación de los demás miembros de alguien que pasaba a ser digno.

La cofradía se instauraba entonces como un pequeño reducto donde se establecían relaciones horizontales entre y con los indígenas, con mestizos y españoles, independientemente de su origen o filiación. Esta característica la transformaba en un espacio de relativa autonomía, pues si bien la hermandad residía en la parroquia y era guiada por los sacerdotes dominicos, fueron los cofrades quienes le dieron realce a la fiesta, difundieron la devoción a la virgen y recogieron las limosnas y aportes de los fieles. Así, la cofradía se convirtió en un microespacio autónomo de reconocimiento y reproducción cultural, a través del cual los indígenas canalizaron la escasa participación que les estaba concedida en la vida social, para construir un espacio de relaciones entre pares, de reconocimiento colectivo y sociabilidad popular. Allí, los sujetos lograron construir una identidad sobre la base de la práctica social de relacionarse con los “otros”, en una trama de intercambio de bienes simbólicos devocionales, rituales y familiares. Cuestión sin duda importante si se considera que el proceso de conquista, colonización y evangelización había desarticulado a las comunidades económica, política y familiarmente, desintegrando y destruyendo cultos y creencias, pero también cuerpos, poblaciones e identidades. En un contexto donde el indígena tenía vedada casi cualquier práctica, y las comunidades habían sido presionadas culturalmente viéndose obligadas a adaptarse, la cofradía aparecía como un lugar único y especial donde no solo se reconocía, sino que también se construía una sociabilidad popular.

Al erigirse esta cofradía en Andacollo, este espacio cobró importancia de manera progresiva para los feligreses de las doctrinas adyacentes, puesto que su ubicación geográfica permitía que devotos a la Virgen pudiesen acceder a él de manera relativamente fácil. Por eso la cofradía consideró disponer en 1689 de procuradores auxiliares para Limarí y Elqui, a los que agregó en 1691 a otros más para Los Choros. Estos procuradores especiales eran los encargados de recoger la limosna durante el año en sus zonas, así como de difundir y promover el culto, logrando una profundidad que se vinculará a procesos devocionales de larga duración. Tras ellos, estuvo el rol jugado por los cofrades, quienes cumplieron con difundir el culto a la Virgen. Estas decisiones pueden ser uno de los principales antecedentes de la gran devoción a la Virgen del Rosario de

Andacollo en la región, fervor que irradia todo el territorio e imaginario devocional hasta el día de hoy.

No obstante, con el correr del tiempo y dada la popularidad que alcanzó la devoción de la Virgen del Rosario, se produjo un giro en la conformación de la institución. A partir de 1696, aparece la nominación de los primeros mayordomos *de* españoles, lo que implicó que la mayordomía que dirigían indígenas pasase a ser mayordomía *de naturales*.³⁶ Se inicia de esta manera una asimetría que potenciará una marginación progresiva de la participación indígena en la cofradía, constituyéndose en el primer antecedente de elitización de la hermandad, pues pasará a ser un español quien concentrará el real poder, lo que solidificará las distancias y jerarquías sociales. Es quizás este el primer impulso que se da al asociacionismo indígena y popular hacia otras manifestaciones devocionales, como los bailes de indios y de la bandera.

Tras tal manifestación religiosa popular, en 1700 se inició una supervisión de la cofradía de Andacollo por parte del visitador eclesiástico Pedro Martínez de la Puebla, quien sancionó y prohibió las prácticas sociales y festivas —los bailes— que se desarrollan en la conmemoración del Rosario, pues habrían gastado recursos en comida, bebida y pólvora, causando “ofensas contra su Divina Majestad”.³⁷

RECONOCIMIENTO INSTITUCIONAL Y AUTORIZACIÓN ECLESIASTICA DE LA COFRADÍA

Las cofradías debían cumplir al menos con dos exigencias para tener reconocimiento formal. Por una parte, debían contar con constituciones escritas, contestes con el espíritu tridentino. Y debían tener licencia o autorización tanto del obispo como de la corona, autoridades que debían supervisarlas mediante visitas y exigencia de cuentas.³⁸

En 1681, la cofradía de Andacollo, pese a la gran cantidad de devotos que la integraron, no tenía aún aprobados sus estatutos, situación que se mantuvo hasta 1702. Ese año, la asociación fue visitada por el vicario del Obispado de Santiago, Cristóbal Olivera, quien consignó tal situación. Asimismo, evidenció que no había cuentas de la cofradía desde su fundación, y que tampoco había

36 Falch, “Fundación y primer florecimiento...”, 154.

37 Albás, *Nuestra Señora del Rosario de Andacollo...*, 86-87.

38 Annick Lemperière, *Entre Dios y el Rey: la república. Ciudad de México de los siglos XVI al XIX* (México: Fondo de Cultura Económica, 2013), 58.

autorización correspondiente para el convento dominico.

En defensa de la legitimidad de la cofradía, los dominicos indicaron que Roma autorizaba que fuesen confirmadas por el "... Prior legítimo más cercano de este asiento de la ciudad de la Serena". Por la misma razón, consideraban que la cofradía contaba con fuero y autonomía respecto del poder diocesano: "No puede ser visitada, como rezan las Bulas de los sumos pontífices, de los ilustrados señores obispos ni de otro ningún visitador secular".³⁹ Esta afirmación los dominicos la sustentaban en que: "... los obispos, a pesar de que puedan visitar las diversas cofradías e instituciones de la Iglesia, sin embargo 'no pueden visitar las confraternidades que son propias de la orden de los predicadores' como la Cofradía del Rosario...".⁴⁰

Aún más, argumentaban que, para el caso de América, un grupo de ordenanzas había dado autonomía a la orden en torno a ciertas cofradías bajo su mando, apelando para ello a la ordenanza de 1679 que le confirió al Maestro General o Vicario de la orden la facultad de instituir en cualquiera de los reinos la Cofradía del Rosario.⁴¹

Con todo, en lo referente a la normativa relativa a las cofradías americanas, la Iglesia y la Corona comenzaron a aumentar el control sobre la fundación y desarrollo de aquellas, cuestión que se profundizó para la segunda mitad del siglo XVII mediante una serie de normativas emanadas de la Corona que buscaron regularizar estas asociaciones mediante la refundación de algunas o la absorción de otras, o bien dando por terminadas una serie de viejas cofradías "irregulares". La Iglesia, por su parte, desde el concilio de Trento confirió mayores facultades y competencias a los obispos sobre estas asociaciones:

"...tengan también derecho a visitar los hospitales y colegios, sean los que fuesen, así como las cofradías de legos, aun las que llamen escuelas, o tienen cualquier otro nombre, pero no las que están bajo la inmediata protección de los reyes, a no tener su licencia".⁴²

En el caso del virreinato peruano, el esfuerzo controlador se anticipa y surge en el mismo siglo XVI. La mayor parte de las cofradías que existían se habían

39 "Acta de 17 de octubre de 1681", Archivo Histórico del Arzobispado de Santiago de Chile, Cofradías, leg. 5, f. 4.

40 "Libro de Fontana", Archivo Provincial de la Orden de los Predicadores, Chile, visita 45.

41 Ramírez, "La Cofradía del Rosario en Chile", 12.

42 "Concilio de Trento, Sesión XXII, Decretum de reformatione, caput 9, de 17 de septiembre de 1562" en Anastasio Machuca, *Los Sacrosantos ecuménicos concilios de Trento y Vaticano, en latín y castellano* (Madrid: Librería Católica de D. Gregorio Del Amo, 1908), 260.

fundado en las ciudades, pues tanto la Corona como el clero regulaban su formación. Por ello el Primer Concilio Limense (1551-1552), en los estatutos relativos a los españoles, en su constitución 40, alerta de la existencia de muchas cofradías, algunas con estatutos que no están regularizados, por lo que ordena que no se funden más, sin expresa licencia de los obispos, so pena de 50 pesos de multa.⁴³

Este mandato se reitera en el II Concilio Limense (1567-1568): “Las confraternidades han de ser reformadas y no deben fundarse nuevas, salvo expresa licencia de los ordinarios diocesanos”. En tanto, el III Concilio de Lima (1582-1583) remite ya de forma directa a lo establecido en Trento, vale decir, que es el obispo quien debe autorizar la fundación y estatutos de las corporaciones devocionales. Lo anterior llevó a que muchas normas se superpusieran entre sí. Por una parte, había autorizaciones que legitimaban a los dominicos para poder fundar libremente cofradías de acuerdo con ordenanzas concedidas a ellos, mientras que, por otra, la Corona buscaba mayor control sobre los diversos espacios americanos estableciendo que no se fundaran más cofradías. De otro lado, los concilios provinciales, contestes con Trento, indicaban que era facultad del obispo autorizar los estatutos. Lo que sí se reforzaba era la jurisdicción diocesana, por lo que los obispos estaban autorizados para visitar las cofradías, revisar las alhajas destinadas al culto, que eran comprendidas como bienes eclesiásticos; inspeccionar los libros, las entradas de limosnas, conocer los fines de la cofradía, etc.⁴⁴

Así, muchas cofradías que no contaban con licencia fueron reprobadas por la Iglesia, cuestión que generó conflictos entre los obispos y las órdenes, como también con las cofradías. Incluso más, estas instituciones estaban sujetas a un doble escrutinio. Por una parte, la jurisdicción regia, de acuerdo con la Recopilación de Indias, podía intervenir en todo lo relativo a las personas y bienes de las corporaciones, mientras que la jurisdicción eclesiástica vigilaba y dirigía los aspectos espirituales de la corporación.⁴⁵

La cofradía de Nuestra Señora del Rosario de Andacollo, que aún no contaba con reconocimiento, se había fundado en la parroquia, cuestión

43 “Concilio limense 1” en Rubén Vargas Ugarte, *Concilios Limenses (1551-1772). Historia*, Vol. I (Lima: Tipografía Peruana, 1954), art. 40, 40.

44 *Recopilación de leyes de los reinos de las Indias. Mandadas imprimir y publicar por la Majestad Católica del rey Don Carlos II, nuestro señor*, Libro I (Madrid: Ivlian de Paredes, 1681), tit. XV, leyes XXVIII y XXIX, 80-82.

45 “Constitución Quacumque de Clemente VIII de 1604”, Archivo Provincial de la Orden de los Predicadores, Bulario Dominicano, tomo 5, 669 y ss.

absolutamente indiscutible, más aún porque el convento de los dominicos se hallaba a unos 60 kilómetros de distancia, aunque ello no fue óbice para que los dominicos auxiliaran espiritualmente a los cofrades. El problema se suscitó porque los dominicos consideraban que la cofradía estaba bajo su amparo y, por tanto, bajo su jurisdicción.

Al producirse la visita pastoral de don Cristóbal de Olivera, vicario foráneo de la Serena, este desconoció que los dominicos fueran sus guías espirituales. Esto implicó que considerara esta cofradía bajo jurisdicción del obispo. Los dominicos, por su parte, al saber la posición del visitador, no se pronunciaron, lo que conduce a sostener que se allanaron tácitamente, reconociendo que la cofradía dependía de la parroquia, que a lo menos desde 1580 estaba en manos de sacerdotes seculares.⁴⁶

El visitador objetó que los recursos de la cofradía no estuvieran consignados en libros, por lo que indicó que los mayordomos debían abrir y llevar libros donde apuntaran las entradas y salidas. Les informó que les pediría cuentas de su período,⁴⁷ con lo que pretendía dar cumplimiento a las constituciones sinodales de 1688⁴⁸, de acuerdo con lo mandado por los concilios limenses. El objetivo de tales reparos y exigencias era impedir el mal uso de las limosnas o las posibles desviaciones de dichos fondos a fines ajenos a los de la cofradía.

El problema era que, si bien las constituciones del Sínodo de 1688 habían normado a las cofradías, dada la existencia de muchas de ellas en la ciudad de Santiago, lo cierto es que al obispo se le hacía difícil su control, en especial el de aquellas organizadas en las zonas rurales, de difícil acceso, lejanas y ubicadas en parajes inhóspitos, todo lo cual complejizaba la tarea de saber cuántas de ellas había y cómo estaban organizadas. También era problemático saber cuál era el comportamiento de sus cofrades y a qué destinaban las limosnas. De ahí que se determinara refundar cofradías y unir otras, para mantener así una mayor vigilancia sobre ellas por parte del obispo, especialmente en lo relativo a la forma en que se manifestaba el culto.

En tal sentido, en sus constituciones el sínodo cuestiona la existencia de bailes por parte de los cofrades para obtener limosnas, y más aún el hecho de que ellos se realicen en las iglesias y en horas inapropiadas.⁴⁹ Para el visitador

46 Falch, "Fundación y primer florecimiento...", 161.

47 "Acta de 1702" (fecha ilegible), Archivo Histórico del Arzobispado de Santiago de Chile, Cofradías, leg. 5, f. 15v

48 "Sínodo 1688. Cap. VII, c. 8", en Bernardo Carrasco Saavedra y Manuel de Alday Aspee, *Sínodos de Santiago de Chile de 1688 y 1763* (Madrid: Instituto Francisco Suarez, 1983), 56.

49 "Sínodo 1688. Cap. VII, c. 1", Carrasco y de Alday, *Sínodos de Santiago de Chile*, 53-54.

Olivera debió ser motivo de escándalo saber que en la procesión de la Virgen del Rosario los cofrades realizaban bailes —manifestación sincrética y expresión de identidad de los sujetos de aquellas zonas—, de la misma forma que había sido consignado por el anterior visitador eclesiástico, Martínez de la Puebla, en 1700, quien criticó los gastos en bebidas, comida y pólvora que animaba los bailes. Por lo anterior, seguramente, se solicitó poner fin a los bailes de indios, pues constituían una religiosidad popular con características que se alejaban de lo pretendido por la iglesia. A su vez, el juego de la chueca, ampliamente arraigado, también se llevaba a cabo durante la fiesta, lo que para las autoridades eclesiásticas contradecía el deber de una devoción seria y digna hacia la Virgen, aunque para los indígenas constituía parte central de su sociabilidad y ritualidad.

La visita pastoral implicó una intervención diocesana directa a la cofradía, lo que afectó a la misma, puesto que en 1702 no se realizó asamblea y, por tanto, desconocemos si se sumaron nuevos integrantes. Asimismo, los dominicos dejaron de asistir en calidad de observadores. Con todo, un año más tarde se inscribieron nuevos cofrades en cifra considerable, representando un poco más de una décima parte del total de integrantes de todo el período. Cabe preguntarse si los nuevos inscritos son los antiguos cofrades. Identificamos la reinscripción de antiguos integrantes, aunque también en algunos casos podrían ser alcances de nombres, por lo común de algunos apellidos españoles asignados a indígenas, especialmente en el caso de los Cortés. Precisamente aparece en este año una antigua mayordoma de 1681, “Andrea Cortes”, así como una indígena, Ynes Cortes, que en 1683 era consignada como “de la Piedra Blanca” de Guana. Pero quizás el dato más interesante es que el apellido del mayordomo elegido en 1703, Miguel Casanga, se asigna a la población afrodescendiente de la actual región de Coquimbo, quien además ya aparece asentado en las actas de 1683 como “el moso”.⁵⁰

En 1704 murió el párroco de Andacollo y capellán de la cofradía Álvarez de Tobar, pasando esta las siguientes tres décadas a estar dominada por una administración precaria para la parroquia, y por tanto para la cofradía, sucediéndose un total de once párrocos en dicho lapso, lo que se traduce en que la hermandad viva un momento de declive. En síntesis, las críticas que hicieran los visitadores dan cuenta de formas de celebración por parte de los cofrades de la fiesta a la Virgen que permiten vislumbrar el germen de lo que hoy llamamos bailes chinos⁵¹, y que colonialmente se conocían como bailes de indios. Así, las

50 Falch, “Fundación y primer florecimiento...”, 167.

51 Al respecto es interesante indicar que para el siglo XIX en las zonas rurales los indígenas, afro y mestizos se identificarán como los chinos, ignorantes y lejanos a las realidades de las zonas urbanas ilustradas. Por

diversas visitas pastorales que recibió la cofradía de Nuestra Señora del Rosario revelan que esta asociación logró institucionalizarse, aunque no podemos aún afirmar en qué momento. No obstante, persistieron los reparos a la forma de llevar adelante la fiesta y celebración de la Virgen del Rosario, así como a los gastos en que se incurría.⁵²

Finalmente, como se ha dicho, la cofradía, de modo paulatino, cambió la composición de sus cargos, pasando la mayordomía principalmente a los españoles. Con ello se redujo el espacio de integración social y religioso, en el que el cura Álvarez de Tobar había jugado un rol clave.

CONCLUSIONES

La cofradía del Rosario de Andacollo, gracias a la acción decisiva de su párroco y a la guía espiritual de los dominicos, fomentó la advocación de la Virgen del Rosario. Constituyó, asimismo, un espacio devocional, social y cultural particularizado para sus cofrades, pero, a su vez, también fue un espacio de control religioso y social para la Iglesia.

En tal sentido, la cofradía significó para sus cofrades un espacio de integración social, que permitió a los recién convertidos integrarse a la sociedad colonial de manera más rápida y fácil. Este espacio se fortaleció, además, porque estaba conformado también por españoles y, con el correr del tiempo, confluyeron mestizos y castas. De este modo, se generaron nuevas redes y vinculaciones, especialmente para aquellas poblaciones trasladadas desde otros espacios, a las que se les abrió la posibilidad de participar en los diversos cargos de la corporación. Esto se concretó en la configuración de ciertas autonomías para organizar la fiesta o recaudar limosnas, entre otras cosas. Pese al orden social de la época —altamente jerarquizado, con una estructuración social, en teoría, de poca movilidad—, hacia el siglo XVII los espacios colectivos de intermediación social y religiosa lograron canalizar la participación de individuos marginados del antiguo Corregimiento de La Serena, incluso de aquellos que residían en las haciendas, estancias y minas más alejadas de las ciudades. Este era precisamente

ello, a los bailes realizados a propósito de la fiesta de la Virgen de Andacollo se les llama bailes chinos.

52 Hacia 1757, y por orden del obispo Manuel Alday, se observan también prohibiciones de bailes que realizaban los indígenas que se producían en la fiesta andacollina, en particular el baile de la bandera. Este último, era de origen castizo, aunque recreado por los indígenas a base de su imaginario, originando un baile con rasgos populares y con un particular sentido estético que reñía con lo esperado por la Iglesia. Carrasco y de Adlay, *Sínodos de Santiago de Chile de 1688 y 1763*. Especialmente revisar las constituciones 7a, 8a y 9a, Título XII, 92-96 y constituciones 12a y 13a, Título XIX, 132-133.

el caso de los indígenas y de aquellos que habitaban los sectores populares de Andacollo y los valles colindantes de Limarí y Elqui, quienes masivamente se asientan en la cofradía de Nuestra Señora de Andacollo en el periodo 1676 a 1703. Los indígenas fueron al menos un tercio de los poco más de mil inscritos en dicho período.

A su vez, la cofradía fue el espacio a través del cual se recondujeron sus sentires y donde se construyó una identidad a partir del culto mariano, el que llegó a trascender el espacio local y los siglos. Se generó, además, sobre la base de esta asociación, un sentido de solidaridad y arraigo comunitario. Así, la cofradía de Andacollo de finales del siglo XVII es una asociación organizada en una zona eminentemente rural, integrada mayoritariamente por indígenas y mestizos que trabajan en los asentos de minas, haciendas y estancias del antiguo corregimiento.

Estos sectores, que expresaban su religiosidad de manera diversa, mediante prácticas devocionales festivas basadas en tradiciones de sustrato indígena e hispano, generalmente se oponían o se alejaban del modelo de religiosidad popular normada por Trento. Lo anterior puede explicar el fervor de las personas por integrarse a esta cofradía rural a los pocos años de su fundación. Esta capacidad convocante llevó a la rápida propagación de la devoción a la Virgen, y empujó a personas de distintos lugares del corregimiento a concurrir hasta Andacollo a celebrar la fiesta en honor de la Virgen.

Más, por otra parte, la cofradía debe entenderse como un espacio propicio para que la Iglesia y la Corona ejercieran un control religioso y social. En efecto, el hecho de que estas corporaciones, si bien organizaciones laicas, debían estar autorizadas por el obispo, indica que deben cumplir con lo normado y querido por la Iglesia Universal. Por esta razón, una serie de prácticas y formas de expresión, como lo fueron los bailes, se pusieron en tela de juicio. Esto derivó en una intervención directa de la diócesis a esta cofradía, lo que trajo aparejados cambios paulatinos, pero no menos importantes, como el que los cargos de esta pasasen a manos de españoles, quienes, por cierto, “aparentemente” comprendían el sentido festivo barroco.

Lo anterior implicó la aparición de nuevas formas culturales, como los bailes de indios, hoy conocidos como de chinos, que disputaron los espacios rituales y festivos con la diócesis y que terminaron por consolidarse, pese a las reiteradas prohibiciones durante el siglo XIX.

Por otra parte, la historia de la cofradía de Andacollo devela las tensiones entre las órdenes religiosas y los obispos, en nuestro caso los dominicos y el Obispado de Santiago de Chile, en la disputa de jurisdicciones. La que logró

imponerse y prevalecer fue la de los obispos, que recurrieron a lo normado en Trento, y que estuvo apoyada por la Corona, respecto de la disciplina del clero y la feligresía agrupada en la cofradía.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARCHIVOS CONSULTADOS

Archivo Histórico Nacional de Chile.

Fondo Notarial de La Serena.

Archivo Histórico del Arzobispado de Santiago de Chile.

Cofradía

Archivo Provincial de la Orden de los Predicadores en Chile.

BIBLIOGRAFÍA

Albás, Principio. *Nuestra Señora del Rosario de Andacollo. Historia de la imagen y el santuario*. Santiago: ECCLA Ediciones - Comunicaciones Claretiana, 2000.

Andaur, Gabriela. “Relaciones interétnicas en Santiago colonial. La cofradía de Nuestra Señora de la Candelaria del Convento de San Agustín”. Tesis para optar al Grado de Licenciada en Historia, Universidad de Chile, 2009.

Carrasco Saavedra, Bernardo, y Manuel de Alday. *Sínodos de Santiago de Chile de 1688 y 1763*. Madrid: Instituto “Francisco Suárez” del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1983.

Celestino, Olinda, y Alfred Meyers. “La dinámica socio-económica del patrimonio cofradial en el Perú Colonial: Jauja en el siglo XVI”. *Revista Española de Antropología Americana* 11 (1981): 183–206.

Cortés, Hernán, Patricio Cerda, y Guillermo Cortés. *Pueblos originarios del norte florido de Chile*. La Serena: Huancara Estudio Histórico, 2004.

Cussen, Celia, ed. *Nuestra Señora de la Candelaria. Una hermandad de mulatos y naturales*. Santiago, s. XVII. Santiago: Centro de Investigaciones Diego Barros Arana - Biblioteca Nacional de Chile - Universitaria, 2021.

Falch, Jorge. “Fundación y primer florecimiento de la Cofradía de Nuestra Madre Santísima del Rosario de Andacollo”. *Anuario de Historia de la Iglesia en Chile* XI (1993): 149–78.

Fonseca, Josué. “Las cofradías en Cantabria: elementos para la comprensión de una estructura socio-religiosa significativa en los siglos XVI-XVIII”. *Espacio, Tiempo y Forma*, Historia Moderna, nº 20 (2007): 43–71.

Galleguillos, Francisco. *Una visita a La Serena, Andacollo y Ovalle*. Valparaíso: Tipografía Nacional, 1896.

- González, Domingo. “Las cofradías en la formación religiosa y el control festivo en las parroquias de Galicia y el norte de Portugal en época moderna”. *Obradoiro de Historia Moderna*, n° 22 (2013): 63–92.
- Jara, Álvaro. “Lazos de dependencia personal y adscripción de los Indios a la tierra en la América española: el caso de Chile”. *Caravelle. Cahiers du monde hispanique et luso-brésilien* 20 (1973): 53–67.
- Jara, Álvaro, y Sonia Pinto, eds. *Fentes para la historia del trabajo en el Reino de Chile*. 2 vols. Santiago: Editorial Andrés Bello, 1983.
- Labarga, Fermín. “Historia del culto y devoción en torno al Santo Rosario”. *Scripta Theologica* 35, n° 1 (2003): 153–76.
- Lempérière, Annick. *Entre Dios y el Rey: la República. Ciudad de México de los siglos XVI al XIX*. México: Fondo de Cultura Económica, 2013.
- Machuca, Anastasio, ed. *Los sacrosantos ecuménicos concilios de Trento y Vaticano, en latín y castellano*. Madrid: Librería Católica de D. Gregorio del Amo, 1908.
- Martín, Alfredo. “Ilustración y religiosidad popular: el expediente de cofradías en la Provincia de León (1770-1772)”. *Estudios Humanísticos*, n° 5 (2006): 137–58.
- Muñoz, Juan Guillermo. “Pueblos de indios del Valle Central chileno”. *América Latina en la Historia Económica* 6, n° 12 (1999): 9–26.
- Peña, Sergio. *Historia y religiosidad del Valle del Elqui*. La Serena: Editorial Atacama, 2004.
- Peña, Sergio. *La Parroquia de San Antonio del Mar, Barraza (1680-1824)*. La Serena: Sudamericana, 1994.
- Pinto Rodríguez, Jorge. *La población del Norte Chico en el siglo XVIII. Crecimiento y distribución en una región minero-agrícola*. Vol. Tomo I. La Serena: Ediciones Tequirque, 2015.
- Pinto Rodríguez, Jorge. *La Serena colonial*. Valparaíso: Ediciones Universitarias de Valparaíso, 1983.
- Prieto del Río, Luis Francisco. *Diccionario biográfico del Clero secular de Chile*. Santiago: Imprenta de Chile, 1922.
- Ramírez, Ramón. “La Cofradía del Rosario en Chile”. *Anuario de Historia de la Iglesia en Chile* X (1992): 9–24.
- Recopilación de leyes de los reinos de las Indias. Mandadas imprimir y publicar por la Majestad Católica del rey Don Carlos II, nuestro señor*. Madrid: Ivlian de Paredes, 1681.
- Rodríguez Mateos, Joaquín. “Las cofradías de Perú en la modernidad y el espíritu de la contrarreforma”. *Anuario de Estudios Americanos* 2, n° 52 (1995): 15–43.
- Ruiz, Carlos. “Cofradías en el Chile Central”. *Anuario de la Historia de la Iglesia en Chile* XVIII (2000): 23–58.

- Sociedad Bibliográfica de Santiago. *La provincia eclesiástica chilena: erección de sus obispados y división en parroquias*. Friburgo: Imprenta de la Casa Editorial Pontificia de B. Herder, 1895.
- Valenzuela, Jaime. *Las liturgias del poder. Celebraciones públicas y estrategias persuasivas en Chile colonial (1609-1709)*. Santiago: LOM Ediciones, 2013.
- Vargas Ugarte, Rubén. *Concilios Limenses (1551-1772)*. Lima: Tipografía Peruana, 1954.
- Villalobos, Sergio. “Ocupación de tierras marginales en el Norte Chico. Un proceso temprano”. *Cuadernos de Historia*, nº 3 (1983): 63–78.
- Vivar, Gerónimo de. *Crónica y relación copiosa y verdadera de los Reinos de Chile*. Santiago: Fondo Histórico y Bibliográfico José Toribio Medina, 1966.

Macarena Cordero Fernández
Instituto de Historia
Universidad de los Andes, Chile
Av. Monseñor Álvaro del Portillo 12.455
762 0086 Santiago de Chile (Chile)
<https://orcid.org/0000-0003-2385-0537>

Rafael Contreras Mühlenbrock
Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo, Chile
Universidad de Concepción
Pueblo de Limarí sitio 5
Ovalle (Chile)
<https://orcid.org/0000-0001-9684-6489>



Doi: <https://doi.org/10.17398/2340-4256.18.1105>

**MARÍA COMO ARQUETIPO DE LIBERTAD: UN ANÁLISIS
DE LA EVOLUCIÓN HISTÓRICA DE LAS ADVOCACIONES
DE LA VIRGEN**

***THE VIRGIN MARY AS AN ARCHETYPE OF FREEDOM: AN ANALYSIS
OF THE HISTORICAL EVOLUTION OF MARIAN INVOCATIONS***

ANTONIO MORENO ALMÁRCEGUI
Universidad de Navarra

GERMÁN SCALZO
Universidad Panamericana, México

Recibido: 13/10/2022

Aceptado: 22/11/2022

RESUMEN

El presente artículo realiza un análisis de la evolución de la iconografía de la Virgen en España a partir del estudio de las advocaciones de la Virgen en más de mil santuarios y ermitas marianos entre el siglo V y el siglo XIX. Aunque en los primeros años predominan las advocaciones topográficas, a partir de los siglos XIV-XVI se hacen mayoritarias las advocaciones personales que presentan a María como modelo a imitar o mediadora entre Dios y los hombres. Finalmente, a partir del siglo XVII, ganan fuerza las advocaciones que presentan a María como intercesora poderosa, especialmente en el

marco de las grandes ciudades, donde se ha desarrollado la lógica mercantil, lo que parece presentar la voluntad de María como arquetipo de la libertad contractual, aquella que da pie al consentimiento. A cambio, sugerimos que el desarrollo de la lógica mercantil tendió a desplazar la racionalidad propia de la lógica del don, especialmente, del don maternal que María encarnaba.

Palabras clave: María, advocaciones marianas, lógica del don, lógica mercantil, historia del capitalismo, cultura cristiana, cultura urbana, cofradías.

ABSTRACT

This article analyzes the evolution of iconography associated with the Virgin Mary in Spain. It does so by studying Marian invocations in more than a thousand Marian sanctuaries and hermitages from between the fifth and nineteenth centuries. Although topographic invocations predominated in the early years, from the fourteenth to the sixteenth centuries, personal invocations that present Mary as a model or mediator between God and men began to predominate. Finally, from the seventeenth century onward, invocations that present Mary as a powerful intercessor began to gain strength. This is so especially in larger cities dominated by a commercial logic that presents Mary's will as an archetype of contractual freedom, i.e., that which gives rise to consent. We suggest that this development of mercantile logic tended to displace the rationality proper to the logic of the gift, especially of the maternal gift that Mary embodied.

Keywords: Mary, Marian invocations, logic of the gift, mercantile logic, history of capitalism, Christian culture, urban culture, brotherhoods.

1. INTRODUCCIÓN: UN ESTUDIO DE LAS ADVOCACIONES MARIANAS EN ESPAÑA

Hace más de medio siglo, en un estudio interesante sobre la iconografía de la Virgen en España, Trens intentó una clasificación sistemática de las imágenes de Nuestra Señora¹. El interés de esta clasificación es que se apoya en el

¹ Esta clasificación se inspira en Manuel Trens, *María. Iconografía de la Virgen en el arte español* (Madrid: Plus-ultra, 1946).

De él tomamos las categorías orante contemplativa gozosa y orante contemplativa dolorosa. A estas categorías Trens añade otras dos: orante activa protectora y orante activa intercesora. Finalmente, Trens añade una

significado teológico de la iconografía de la imagen en relación con la advocación. El autor se ocupa de la plasmación visual de la advocación, cómo trata de comunicar eso que la advocación significa, es decir, cómo el mensaje teológico-racional se funde con el mensaje visual dando lugar a lo que llamamos imagen de la Virgen² o, mejor, de la actitud que la imagen-advocación transmiten. Con actitud nos referimos a aquel estado de ánimo fundamental que la postura del cuerpo transmite a quien contempla la imagen-advocación³. Con ello queremos hacer hincapié que la imagen-advocación constituye una forma de comunicación en cierto sentido total: apela a la cabeza y a los sentimientos, al cuerpo y al alma, a la inteligencia, la voluntad y la afectividad, en una palabra, lo que en la tradición se ha llamado el corazón.

El estudio sistemático de los santuarios y ermitas marianos en España entre el siglo V y el siglo XX nos ha permitido reunir más de mil advocaciones⁴. Como conocemos la fecha de creación de tales santuarios y ermitas, podemos situar en el tiempo el momento en que una advocación cobra vigencia en un lugar y, en conjunto, seguir la evolución de éstas en el tiempo. Con estas series construimos la representación gráfica de la evolución siglo a siglo de las

última categoría: María Entronizada; esencialmente es la Virgen que comparece en toda su majestad, mostrando a María sentada en un trono, con su hijo sobre las rodillas, mirando los dos al frente, tipo predominante en el románico.

2 Por supuesto, no siempre hay coherencia entre lo que pretende decir la advocación y lo que pretende decir la imagen. Entre otras cosas, porque a veces a ‘viejas’ imágenes propias de una época anterior se les pone un nuevo nombre en forma de ‘nuevas’ advocaciones. Otras veces, antiguas imágenes son revestidas totalmente cambiando radicalmente su aspecto anterior. A pesar de estas excepciones, y tal como sugiere Trens, hay una tendencia a una cierta coherencia del conjunto.

3 O a quien recita su advocación.

4 La fuente utilizada ha sido el conjunto de los volúmenes correspondientes a la España peninsular de *María en los pueblos de España*, publicados entre los años 1988 y 2000: Felipe Abad León, *Guía para visitar los santuarios marianos de La Rioja* (Madrid: Encuentro, 1990); Manuel Jesús Carrasco Terriza (coord.), *Guía para visitar los santuarios marianos de Andalucía Occidental* (Madrid: Encuentro, 1992); Joan Carreres, *Guía para visitar los santuarios marianos de Cataluña* (Madrid: Encuentro, 1988); Juan José Cebrián Franco, *Guía para visitar los santuarios marianos de Galicia* (Madrid: Encuentro, 1989); Andrés de Sales Ferri Chulio, *Guía para visitar los santuarios marianos de Valencia* (Madrid: Encuentro, 2000); Federico Delclaux y José María Sanabria, *Guía para visitar los santuarios marianos de Madrid* (Madrid: Encuentro, 1991); Florentino Fernández Álvarez, *Guía para visitar los santuarios marianos de Asturias* (Madrid: Encuentro, 1990); Teodoro Fernández Sánchez, *Guía para visitar los santuarios marianos de Extremadura* (Madrid: Encuentro, 1994); Clara Fernández-Ladreda (coord.), *Guía para visitar los santuarios marianos de Navarra* (Madrid: Encuentro, 1989); María del Carmen González Echegaray, *Guía para visitar los santuarios marianos de Cantabria* (Madrid: Encuentro, 1993); José Iturrate Sáenz de Lafuente, José Agustín Elustondo y Antonio Villarejo Garáizar, *Guía para visitar los santuarios marianos de los territorios históricos de Álava, Guipúzcoa y Vizcaya*, (Madrid: Encuentro, 1999); Enrique Llamas (coord.), *Guía para visitar los santuarios marianos de Castilla-León* (Madrid: Encuentro, 1992); José Sánchez Ferrer et al, *Guía para visitar los santuarios marianos de Castilla-La Mancha* (Madrid: Encuentro, 1995); Eduardo Torra de Arana (coord.), *Guía para visitar los santuarios marianos de Aragón* (Madrid: Encuentro, 1996).

advocaciones marianas en España.

No cabe duda de que las apariciones de la Virgen, el hallazgo milagroso de la imagen o su poder intercesor, apuntan en la misma dirección: para sus devotos, la imagen significa de algún modo la presencia ‘real’ de la Virgen. Esta significación de la imagen se completa con la advocación. Cada imagen de la Virgen está bajo una advocación que identifica a la imagen como si de un nombre propio se tratara; la dota de personalidad singular, distinguiéndola de las demás⁵. Hay decenas de advocaciones distintas (ver Anexo nº 1), pues cada una de ellas resalta un aspecto que sirve para identificar a una imagen.

Las imágenes-advocaciones se pueden agrupar en dos grandes tipos: unas hacen referencia a un lugar, a veces, preciso (topónimo), a veces genérico (huerto, viña, fuente...); otras destacan un rasgo de la Virgen, ya propio, ya respecto a sus devotos. El interés de este segundo tipo de advocaciones es que explican quién es la Virgen para sus devotos y qué esperan de ella. Estas advocaciones dibujan el papel de María en las relaciones entre Dios y los hombres. Hacen referencia a la capacidad de la Virgen para establecer un puente entre la comunidad –ya sea definida en términos espaciales, ya sea en términos sociales– y Jesucristo, Dios mismo. Es decir, muestran a María como modelo y mediadora.

2. ADVOCACIONES TOPONÍMICAS

Dentro de las advocaciones de lugar, podrían distinguirse los nombres propios o topónimos, por ejemplo, Mare de Deu de Montserrat, N.^a S.^a de Cova-donga, N.^a S.^a de Salz... Este tipo de advocaciones individualizan un espacio concreto dándole un carácter singular, único. Algo distinto son las advocaciones con nombres de lugares genéricos, por ejemplo, N.^a S.^a de la Viña, N.^a S.^a del Huerto, N.^a S.^a del Henar, N.^a S.^a del Encinar, N.^a S.^a de la Fuente, N.^a S.^a de la Cueva...; o aquellas advocaciones que hacen referencias a plantas o animales concretos: N.^a S.^a de la Flor, N.^a S.^a de la Oliva... Con frecuencia este tipo de advocaciones hacen referencia al lugar en el que apareció la Virgen o donde se halló la imagen. ¿Qué sentido tienen estas advocaciones?

5 La advocación es el nombre bajo el que se presenta la Virgen en un lugar, ante una comunidad concreta. Fácil de memorizar, permite el trato confiado y cercano propio de una madre. Rápido de decir, se puede evocar allí donde se esté en los momentos de dificultades, en las situaciones más difíciles. Cual saeta, su efecto es instantáneo, y su poder evocador, permite penetrar hasta lo más recóndito de los afectos personales. La advocación permite traspasar las barreras del espacio y del tiempo; mejor, introduce en el espacio y el tiempo de una comunidad concreta la presencia efectiva de María. La advocación permite transformar al personaje histórico de la Madre de Jesús en un personaje cercano.

Los avances realizados por la antroponimia en España pueden ayudarnos. Nos fijaremos sobre todo en los siglos VIII-XIII, el momento en el que se fijan en Occidente los modos de construir socialmente la identidad personal. Al estudiar la evolución de las advocaciones de la Virgen, veremos que este periodo coincide con el momento en el que dominan las advocaciones toponímicas. Creemos que los dos procesos –el modo de construir socialmente la identidad de los grupos familiares y el modo de nombrar a la Virgen– están relacionados.

En efecto, el interés de la antroponimia es que establece las normas que van a seguir los distintos modos de reconocimiento de la identidad personal y social. Veremos que, al hacerlo, privilegia unas relaciones sobre otras, lo que permite establecer el mapa de las relaciones significativas a las que se refiere la propia identidad, las relaciones que fundan el reconocimiento social. Más en concreto, recogen las normas que regulan los modos de presentar la filiación. Y María es, sobre todo, Madre.

Los estudios de antroponimia han mostrado que, entre finales del siglo X y finales del siglo XII, se va a producir una verdadera mutación en la forma de identificar a las personas. Hasta ese momento, se identifica a la persona solo por su nombre (gráfico 1)⁶, nombre que suele ser de origen romano y, sobre todo, germánico; esto asociado a un rico stock de nombres (gráfico 2). A partir del último cuarto del siglo X, la identificación “solo nombre propio” pierde rápidamente importancia en favor de formas más complejas. En lo esencial, se añade

6 El gráfico 1 es el resumen de una muestra de lugares de Portugal, Galicia, León, Asturias, País Vasco y Cantabria, La Rioja y Cataluña. Fuentes bibliográficas: Ermelindo Portela y M^a Carmen Pallares, “El sistema antroponímico en Galicia. Tumbos del Monasterio de Sobrado. Siglos IX a XIII”, en Pascual Martínez Sopena, *Antroponimia y sociedad. Sistemas de identificación hispano-cristianos en los siglos IX a XIII* (Valladolid: Secretariado de Publicaciones e intercambio científico de la Universidad de Valladolid y Santiago de Compostela, 1995), 21-47; Marta González Vázquez y Francisco Pérez Rodríguez, “El sistema antroponímico en Galicia. Tumbos del Monasterio de Samos. Siglos VIII a XII”, en Martínez Sopena, *Antroponimia y sociedad*, pp. 49-71; María del Carmen Rodríguez González y Mercedes Durany Castrillo, “El sistema antroponímico en el Bierzo. Tumbo de S. Pedro de Montes. Siglos IX al XIII”, en Martínez Sopena, *Antroponimia y sociedad*, 73-102; Robert Durand, “Le Systeme anthroponymique portugais (région du Bas-Douro) du Xe au XIIe siècle”, en Martínez Sopena, *Antroponimia y sociedad*, pp. 103-120; Pascual Martínez Sopena, “La antroponimia leonesa. Un estudio del Archivo Catedral de León (876.1200)”, en Martínez Sopena, *Antroponimia y sociedad*, pp. 155-180; Julia Montenegro Valentín, “Antroponimia Lebaniega en los siglos IX a XII”, en Martínez Sopena, *Antroponimia y sociedad*, pp. 181-203; José Ángel García de Cortázar, Carmen Díez Herrera y Esther Peña Bocos, “Antroponimia y sociedad del Cantábrico al Ebro en los siglos IX a XII”, en Martínez Sopena, *Antroponimia y sociedad*, pp. 205-230; Ángeles Líbano Zumalacárregui, “La antroponimia en Álava, Guipúzcoa y Vizcaya en los siglos X al XIII”, en Martínez Sopena, *Antroponimia y sociedad*, pp. 259-28; Ludya Martínez i Teixidó, “La antroponimia nobiliaria del condado de Pallars en los siglos XI y XII”, en Martínez Sopena, *Antroponimia y sociedad*, pp. 327-350; Lluís To Figueras, “Antroponimia de los condados catalanes (Barcelona, Girona y Osona, siglos X-XII)”, en Martínez Sopena, *Antroponimia y sociedad*, pp. 371-394.

El gráfico 2 utiliza las mismas fuentes, pero referidas sólo a Galicia y León.

al nombre un apellido, ya en forma simple (en el gráfico 1, la “Forma antropo-nímica de dos elementos”⁷), ya en un modo más complejo (en el gráfico 1, la “Forma compleja”⁸). Al mismo tiempo, se observa un aumento creciente de nombres cristianos –a costa de los germánicos y romanos–, que llegan a ser la mayoría, y una reducción del stock de nombres.

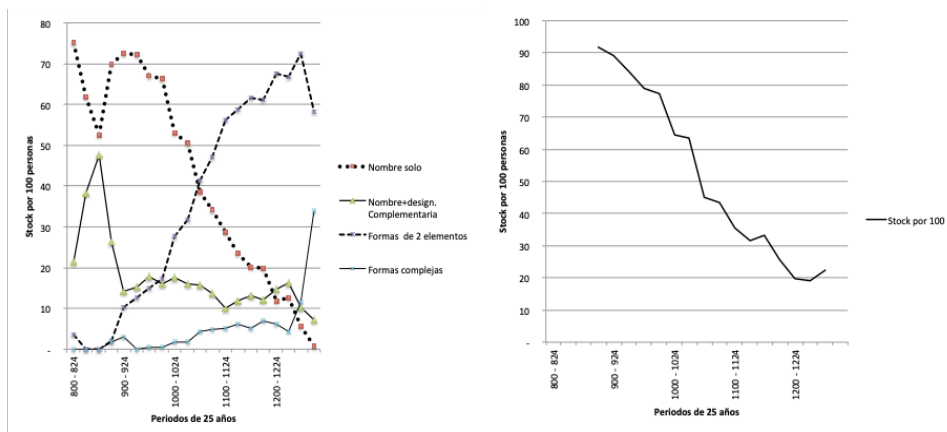


Gráfico 1 Evolución de la antroponimia. Reinos cristianos peninsulares. Siglos IX al XIII.

Fuente: Elaboración propia

Gráfico 2 Stock de nombres por 100 personas.

Fuente: Elaboración propia

Sin duda, este proceso de cambio está asociado a la Reforma cluniacense. No solo por el aumento del número de nombres cristianos, sino por lo que sugieren las cronologías de los cambios regionales: desde Francia, penetra en España por los Pirineos y se difunde en la misma dirección que el camino de Santiago: de Este a Oeste⁹.

7 Uno de los dos elementos es el nombre del individuo. “El segundo puede ser: el nombre paterno, Gonzalo Rodríguez; un apellido profesional: Martín Ferrero; un apodo: Juan Calvo; un nombre de lugar: Pedro de Carasa”, “Introducción”, en Martínez Sopena, *Antroponimia y sociedad*, p. 14.

8 Las formas más usuales son: el primer elemento, el nombre del individuo, el segundo, el apellido (yo en la forma de nombre paterno, apellido profesional), el tercero, casi siempre un topónimo (a veces un apodo), en “Introducción”, en Martínez Sopena, *Antroponimia y sociedad*, p. 15.

9 Los primeros cambios se ven en el País Vasco, luego en Cataluña, y, después, se van incorporando el resto de regiones: La Rioja, León, Asturias, Galicia y Portugal, por este orden. Ver: Martínez Sopena, *Antroponimia y sociedad*.

Hay dos fórmulas que destacan a la hora de construir el apellido: la que lo establece como el nombre del padre más un sufijo acabado en ‘ez’; o, en segundo lugar –caso que ahora nos interesa más– un topónimo. El primer tipo establece la continuidad familiar que expresa el apellido destacando el vínculo entre padre e hijo: Martínez es el hijo de Martín, Pérez, el hijo de Pedro. En el segundo caso, la continuidad familiar se establece sobre la base del nombre del lugar que ocupa el grupo familiar. Al atribuir al espacio común compartido un nombre, adquiere un carácter ‘familiar’, lo que permite distinguir a la comunidad que lo ocupa. En este caso, la fórmula –el nombre del territorio ocupado– visualiza el nexo de unión entre las generaciones destinadas a ocuparlo, haciéndolo expresión de su continuidad. Transformado por los antepasados, recibido así por los descendientes, se presenta como el mediador necesario entre las generaciones. El espacio, así humanizado, cristaliza toda la memoria y el pasado del grupo, haciendo posible su existencia histórica. Pasa a ser la expresión material de una realidad social compleja que se puede sintetizar como ‘los descendientes de un antepasado común’. En este modelo de antroponimia los vínculos personales concretos de descendencia quedan oscurecidos en favor de una visión en cierto sentido atemporal del conjunto.

La forma masiva de la advocación de la Virgen durante estos siglos fue un topónimo, nunca la de un apellido con sufijo en ‘ez’. María toma el nombre del lugar que ocupa; con frecuencia, María expresa explícitamente su voluntad de ‘permanecer ahí’. La expresión de esa voluntad queda cristalizada en la advocación en forma de topónimo, y, al hacerlo así, se comporta del mismo modo que los grupos parentales amplios cuando definen su identidad por referencia a un espacio común (expresión social del linaje). María utiliza el lenguaje de aquella gente: al tomar el nombre del espacio que ocupa el grupo toma el apellido de la comunidad, se hace uno más de ellos, haciéndose un ‘consanguíneo’ más. El significado último del proceso es evidente: María es ‘su’ madre, la madre común de todos ellos. Lo que la teología ha afirmado hace siglos de un modo genérico –María como madre de los que creen en Cristo– se hace realidad histórica concreta en ‘ese’ momento histórico en ‘esa’ comunidad.

De ese modo, a medida que se van construyendo santuarios formando un tupido tapiz por todo el país, se hace realidad algo tan típico de las madres: su presencia física cercana. Sin duda, “el roce hace el cariño”.

En este proceso histórico, lo interesante es que parece que María ocupa ahora el espacio social que cubría antes la consanguinidad, el linaje amplio –tal como se entiende por esas comunidades–, superponiéndose primero, luego absorbiéndolo y transformándolo. Si esto es así, ¿tiene la presencia de María el

efecto de contribuir a debilitar las viejas estructuras amplias de linaje? Sin duda el triunfo de la advocación topónimo de Nuestra Señora contribuyó a la ‘especialización’ de las relaciones a costa de la visión más genealógico-histórica propia de los linajes.

Sabemos que durante los siglos XI-XV las viejas estructuras de linaje han entrado en crisis y, como sucede en estos casos, la crisis viene acompañada de un aumento de las luchas de linaje, que caen en una violencia cada vez más cruel y despiadada. Si lo que decimos es cierto, la expansión de la devoción a la Virgen contribuiría a la disolución de esos vínculos de protección, sustituidos por los nuevos vínculos maternos que abarcan a toda la comunidad, lo que contribuyó a la pacificación de las comunidades, al tiempo que dan origen al surgimiento de nuevas estructuras familiares ya no centradas en la ‘sangre común’, sino centradas en torno a un matrimonio.

La advocación como topónimo tiende a perder importancia en el mismo momento en que aparecen las nuevas fórmulas antroponímicas. Estas nuevas fórmulas tienen en común el refuerzo de la condición filial de los sujetos, lo que sucede en el mismo momento en que este espacio social que define los grupos parentales amplios pierde su significación histórica al debilitarse los vínculos linajeros. El crecimiento de la propiedad en manos de grupos conyugales, la fijación del apellido –según la norma generalmente patrilineal– con el desarrollo de la cultura escrita, el avance de las estructuras político-administrativas locales impulsadas por el Estado¹⁰, harán que los viejos vínculos amplios de sangre se debiliten en favor de un nuevo modo de construir y entender la comunidad, en la que, sin duda, María, como madre común, tuvo un papel singular.

Estamos en el contexto de la fraternidad espiritual que las órdenes mendicantes impulsan, lo que contribuirá –a través del ‘*ius fraternitatis*’– a la exaltación de una nueva idea de justicia: la conmutativa, expresión de la igualdad entre todos.

10 Para la transformación de espacios parentales a espacios político-administrativos. José Ángel Anchón Insausti, “A voz de Concejo”. *Linaje y corporación urbana en la constitución de la Provincia de Gipuzkoa: los Báñez y Mondragón, siglos XIII-XVI*, nº 2 (Diputación Foral de Gipuzkoa: Estudios, 1995).

3. ADVOCACIONES QUE MUESTRAN A MARÍA COMO MODELO Y MEDIADORA

Trens agrupaba en dos grandes tipos las imágenes-advocaciones de la Virgen, considerando dos actitudes básicas: María *orante contemplativa* y María *orante activa*. Tales tipos responden a dos modelos clásicos en la tradición cristiana¹¹.

Para Trens, el tipo de imagen-advocación *orante contemplativa* muestra a la “Virgen extática, absorbida en la contemplación fervorosa de Dios y en la contemplación agradecida de sus propias excelencias. Hemos visto ese éxtasis matizarse de gozo y de dolor, según que la luz venga del Sol oriente, por la parte de Belén, o del Sol agonizante, por la parte del Calvario”¹². En realidad, en este caso, Nuestra Señora se expone a la contemplación de sus devotos como un *modelo* a imitar, como dice nuestro autor, por su deseo de Dios, ‘contemplación fervorosa de Dios’, al tiempo que mostrando ‘sus propias excelencias’, es decir, aquello en lo que agrada a Dios. En este breve texto no cabe una explicación más clara del propósito de la imagen-advocación: María es un *modelo* que enciende el deseo de Dios y el deseo de perfección tal como a Él le gusta. María, perfección suma en su humanidad femenina, aparece como el camino a seguir, la vía segura que conduce en su maternidad a su Hijo, a Dios mismo. Así, une en un solo corazón a los que son de Cristo. Su maternidad, humana y divina al mismo tiempo, aparece en todo su esplendor como un arquetipo de perfección humana redentora.

En el segundo tipo de imagen-advocación, *orante activa*, “María renuncia a este éxtasis divino, para socorrer, compasiva, a la pobre humanidad, que la clama como Madre de Misericordia. Colocada entre el cielo y la tierra, entre Dios y el hombre, es natural que experimente la atracción divina y la humana, transforme la alta tensión de la justicia en misericordia, y ‘ruegue por nosotros’”¹³. En este caso, “colocada entre el cielo y la tierra” María es capaz de establecer puentes “entre Dios y los hombres”. María, por su influencia materna sobre su Hijo, aparece como *mediadora*, haciendo que llegue hasta sus devotos los dones divinos que su Hijo les ha ganado.

María es la “omnipotencia suplicante”, aquella que, gracias a su maternidad, es capaz “de tergiversar los planes y veredictos del mismo Dios y de arrancar

11 Es la referencia a la actitud de las hermanas de Lázaro, Marta y María; Lc. 10, 38-42.

12 Trens, *María. Iconografía...*, 255.

13 Trens, *María. Iconografía...*, 255.

las almas de las mismas entrañas del infierno”¹⁴. En efecto, en el drama de la existencia humana, “Si Jesucristo era el Rey de Justicia, María era la Reina de Misericordia. En un conflicto entre la justicia y la misericordia, los fieles estaban seguros de la victoria de ésta, que en María tenía la ventaja de la seducción femenina y maternal, mucho más comprensible para ellos que la algebraica rigidez de la justicia. El manto protector de la Virgen era el refugio más seguro contra todos los males del alma y del cuerpo, contra todas las amenazas del cielo y del infierno”¹⁵.

Ya sea en el primer caso, María *orante contemplativa* (modelo), como en el segundo caso, María *orante activa* (mediadora), la imagen-advocación apela a las estructuras más profundas del ser humano. En el segundo caso, María como mediadora, apela a la *lógica del don*: ella es el conducto por donde llegan los dones divinos. En el primer caso, María como modelo, apela a la *lógica mimética*: abre el camino a seguir, y lo hace deseable, iluminando para el creyente la respuesta agradecida al don recibido.

Así, en el primer grupo, María *orante contemplativa*, la Virgen comparece mostrándose tal cual es y lo hace transmitiendo al observador o su alegría o su dolor; ya sea por la alegría que se desprende de su vida, ya sea por los dones recibidos, ya sea por la serena esperanza con la que afronta las situaciones dolorosas. Y es esa alegría y ese dolor la que la hace un excelente modelo deseable, imitable.

En el grupo calificado *como orante activa*, la Virgen es vista como una mediadora maternal y poderosa ante Dios, ya sea protegiendo a sus hijos, ya sea intercediendo por ellos ante el Tribunal Divino, ya sea suplicando el restablecimiento de las relaciones rotas con Cristo, ya sea concediendo dones a través de su Hijo. En este caso, la Virgen aparece como mediadora, actualizando, o recomponiendo, una relación entre Dios y el devoto, relación que tiene todas las características de la lógica del don-reciprocidad: más allá de la justicia, la relación de reconocimiento se funda en un flujo de dones y contradones que —a través de la mediación de la Virgen— fluyen del cielo a la tierra y de la tierra al cielo.

Bajo sus advocaciones-imágenes de *orante contemplativa* —María gozosa y María dolorosa— se muestra toda la vida de María girando en torno a su hijo: el gozo de María deriva de la posesión de su Hijo. De acuerdo a la lógica mimética, es este deseo de María el que enciende el deseo del observador: María al desear

14 Trens, *María. Iconografía...*, 255.

15 Trens, *María. Iconografía...*, 255-6.

a su Hijo, al mostrar la alegría de su posesión maternal, hace deseable a Jesús. Y ese es el sentido profundo último de la imagen. En cierto sentido, la Virgen gozosa es el negativo de la Virgen dolorosa, pero en otro sentido, también evidente y más original, no lo es. El escenario habitual de la Virgen dolorosa es ya la Virgen ante la cruz (dolorosa¹⁶), ya María contemplando a su Hijo muerto (cuya forma más conmovedora es la ‘Piedad’, la Virgen sosteniendo el cadáver de su hijo en brazos). También aquí la Virgen se presenta como un modelo a imitar. En cierto sentido, el dolor de María es nuestro dolor, lo que mueve a la compasión. Este dolor es el máximo imaginable: no sólo ante la pérdida injusta de lo más querido, sino de aquello que constituye la razón de su vida, el fundamento de su identidad más medular (su maternidad).

La actitud de María que muestra la imagen-advocación no es la de responder al dolor con dolor, al miedo con el miedo, al caos con el caos; la actitud de María es la de tomar sobre sí el dolor, beberlo hasta el final, aceptándolo pacíficamente. María ahoga el mal recibido, respondiendo con abundancia de bien: ese es el modelo último de las dolorosas. Por eso, María aparece como deseable: ella es capaz de sacar del mal bien, de transformar el miedo en seguridad, el caos en orden, el dolor en paz. Ella es la imitadora perfecta de Cristo mismo, y al imitarlo tan espléndidamente, hace deseable a su Hijo. Frente a la lógica girardiana del sacrificio –verter sobre los otros el propio dolor, el miedo y la culpa– María, como Cristo, lo acepta pacíficamente sobre sí, y devuelve esperanza y paz¹⁷, en su maternidad sigue fielmente el modelo de su Hijo.

Frente al carácter de modelo a imitar que la Virgen adquiere bajo sus advocaciones-imágenes de *orante contemplativa*, en las que aparece como *orante activa*, la Virgen mediadora posee un fundamento de identidad medular y cauce fecundo por el que fluyen todo tipo de bienes, ya sean materiales o espirituales. Así como las Vírgenes contemplativas muestran una creciente comprensión de María, apelando más bien a la inteligencia, las Vírgenes activas muestran más a la Virgen desde el punto de vista de su voluntad, digámoslo claramente, de su poder que, en ella –criatura imagen perfecta de Dios– es su misericordia.

En efecto, a pesar de la complejidad y la riqueza de matices¹⁸, estas

16 Las dolorosas y todas sus variantes: Encuentro, Verónica, Soledad, Angustias, Cruz, Sudor...

17 Cumpliendo así el evangelio: “andad, aprender lo que significa “misericordia quiero y no sacrificio”: que no he venido a llamar a los justos sino a los pecadores”, en Mt 9, 13; o bien, más íntimamente ligado con la tesis de Girard: “Si comprendierais lo que significa ‘quiero misericordia y no sacrificio’, no condenaríais a los inocentes”; en Mt 12, 7.

18 A medida que dejamos la Edad Media y entremos en la Edad Moderna, hay cada vez más advocaciones diferentes de la Virgen, cada advocación añadiendo un nuevo matiz a la tradición anterior. Del mismo modo, a medida que la técnica artística mejora su poder expresivo, y a medida que su culto se extiende madurando, se

Vírgenes ‘activas’ se pueden agrupar en dos grandes categorías: la Virgen como poderosa intercesora –por ejemplo, N.^a S.^a del Remedio (o de los Remedios), N.^a S.^a del Carmen, N.^a S.^a del Rosario, N.^a S.^a de los Milagros, N.^a S.^a de la Merced– o como madre de misericordia –por ejemplo, N.^a S.^a de la Gracia, N.^a S.^a de la Salud, N.^a S.^a de la Misericordia, N.^a S.^a de los Desamparados, N.^a S.^a de los Santos (todos), N.^a S.^a de la Consolación, N.^a S.^a del Socorro–.

En estos tipos de imagen-advocación *orante activa* –ya sea como poderosa intercesora, ya sea como misericordiosa– María comparece en todo su esplendor según la lógica del don-reciprocidad; en su carácter eficaz (aquí se destaca más su poder como mediadora) o como madre de misericordia (aquí se destaca su capacidad mediadora más allá de la justicia). Y hay en estas advocaciones una combinación original de poder y fragilidad que explican uno de los rasgos más interesantes de María: su misericordia.

Cada advocación define un rasgo y el conjunto dibuja un arquetipo. El arquetipo de la mujer perfecta, que se identifica con su maternidad. En efecto, decir que María abre un puente entre Dios y los hombres no es suficiente. María es madre de Jesucristo, y por eso Madre de Dios, y madre de sus devotos. María visualiza nuestra condición de Hermanos de Jesucristo, lo que inaugura una nueva etapa en las relaciones entre Dios y los hombres: aquella en la que es posible la reciprocidad entre el hombre y Dios. Ahora nuestras acciones pueden ‘agradar a Dios’ puesto que nuestra común condición de Hijos de María hace posible agradarle (a Jesucristo), nuestro común hermano, y, por tanto, a Dios mismo.

Estas advocaciones dibujan los rasgos personales de la Virgen que explican su papel central en la cultura Occidental, al tiempo que definen la condición de los hombres para acceder a ella: somos hijos de María: para que María sea la *fortaleza* y el *refugio* que las advocaciones presentan, sus devotos deben reconocerse ante sus ojos como niños pequeños ante su Madre. Las advocaciones marianas expresan la relación que sustenta el estatus básico de la identidad de un devoto: el estatus de Hijo, y la infancia, una etapa de una cierta plenitud en la vida de los hombres, pues solo los niños se lanzan confiados a los brazos de su Madre. Estos dos tipos de advocaciones, al definir un modelo de relación materno-filial, están describiendo dos aspectos esenciales de nuestra cultura: qué es una madre y en qué consiste ser persona: una persona es un hijo. Tal arquetipo de relación materno-filial ha

enriquece la expresividad de las imágenes, mostrando múltiples rasgos diferentes, lo que hace muy difícil su clasificación.

constituido uno de los fundamentos de nuestra cultura, básico para comprender la Historia de la Familia Occidental.

4. EVOLUCIÓN HISTÓRICA DE LAS ADVOCACIONES DE NUESTRA SEÑORA: EL TRIUNFO DE UNA NUEVA MATERNIDAD

Si ordenamos las advocaciones de las imágenes de las ermitas según el siglo de su origen, los resultados muestran un cambio histórico profundo (gráficos nº 2 y 3). En los primeros siglos, dominan las advocaciones topográficas (ya topónimos, ya lugares genéricos), mientras que a partir de los siglos XIV-XVI se hacen mayoritarias las advocaciones personales, aquellas que presentan a María ya como *modelo* (gozoso o doloroso), ya como *mediadora* entre Dios y los hombres (ya poderosa, ya misericordiosa).

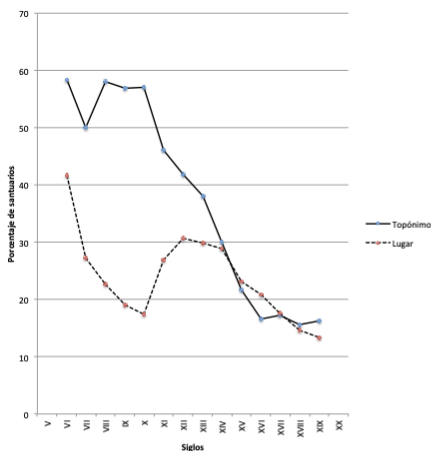


Gráfico 3 Advocaciones que sitúan a Nª Sª en un lugar. Siglos V-XX. Fuente: María en los pueblos de España. Media móvil de 3 periodos.

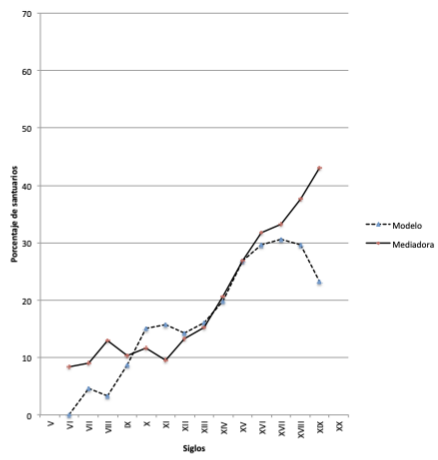


Gráfico 4 Advocaciones que presentan a Nª Sª como modelo y mediadora. Siglos V-XX. Fuente: María en los pueblos de España. Media móvil de 3 periodos.

Así, durante los siglos V al X –momento en el que la aparición de la Virgen está en el origen de los santuarios–, la forma más frecuente de la advocación es un topónimo. El hundimiento del Imperio, el retroceso de las ciudades y la desaparición de los poderes centrales con sus instrumentos, administración y ejército, y las llegadas sucesivas de los pueblos bárbaros, explican la fragmentación del

espacio. En ese contexto, la expansión del cristianismo, apoyada en el monacato benedictino fundamentalmente, se consolida mediante la incorporación bajo la tutela de María del espacio que la advocación define. Más arriba hemos explicado el significado de estas advocaciones toponímicas. El topónimo hace referencia a una comunidad amplia de parientes, y Nuestra Señora, al tomar el nombre de la comunidad, se hace ‘consanguínea’ de ellos, Madre común, origen y fuente de unión. De este modo, gracia y consanguinidad se funden bajo la maternidad de María.

Durante los siglos XI-XIII, y coincidiendo con la eclosión del culto a María, las advocaciones en forma de topónimos –todavía mayoritarias– tienden a perder importancia relativa¹⁹ en favor de advocaciones que se refieren a un espacio genérico (un huerto, una viña, un olivar, un pinar, cueva, peña...). Es el momento histórico en el que las apariciones de la Virgen tienden a perder importancia relativa en favor de los hallazgos milagrosos de la imagen. La advocación suele recordar el lugar donde la imagen ha sido encontrada, que es el lugar en donde quiere recibir culto.

Parece que la crisis de los siglos XIV y XV supone también el final de este modelo de advocación ‘espacial’, que, aún manteniéndose, tendrá desde entonces un papel secundario. En efecto, será sobre todo en los siglos XIV-XVI que las advocaciones de carácter más personal de la Virgen –ya como modelo, ya como mediadora–, crecen a buen ritmo y de manera equilibrada. Durante la Edad Moderna y Contemporánea llegarán a ser mayoritarias, marcando así la entrada en una nueva época.

Sin embargo, este crecimiento equilibrado entre María modelo y María mediadora se detiene en el siglo XVI, momento que parece señalar un máximo en las advocaciones modelo. Desde entonces hasta XVIII las advocaciones que presentan a María como un modelo se estabilizan para caer en el siglo XIX. A la inversa, las advocaciones que presentan a María como intercesora, no dejarán de crecer durante todos estos siglos. Así, al final del proceso, las que la presentan como modelo han perdido importancia en favor de las que la presentan como intercesora. ¿A qué se debe este cambio? ¿Cómo interpretarlo?

En el gráfico nº 5 se presenta la evolución de la construcción de ermitas y santuarios en honor de Nuestra Señora entre el siglo V al siglo XX sólo en España. Se presentan dos datos. Las noticias sobre construcción de nuevas ermitas o santuarios y las noticias referentes a obras de mejora, ampliación o reparación

19 Lógicamente, no decaen en términos absolutos, pues siguen creciendo.

de las ermitas o imágenes. La razón de presentar los dos datos está en que una vez que cada lugar tiene su ermita o santuario –y llegados a un punto de saturación del espacio–, la construcción de nuevas ermitas puede dejar de ser un indicador de intensidad de la devoción a Nuestra Señora. En cambio, las noticias de obras pueden ser un indicador secundario de esa voluntad de mantener y mejorar el esplendor del culto a María, y, por tanto, la actualidad de su culto.

El perfil general de la construcción de santuarios es muy parecido al de la tendencia general observada para el Mediterráneo: crecimiento muy débil hasta el siglo XI, fuerte impulso hasta la crisis del siglo XIV, que se mantiene en el XV, y vuelta al crecimiento durante el siglo XVI. A partir del siglo XVII, la construcción de santuarios marianos parece declinar en España. Suavemente en el XVII, y de modo pronunciado en el XVIII.

La mejora y reparación de santuarios, relativamente poco importante hasta el siglo XV, tiene una tendencia algo diferente en los siglos siguientes. Llega a su clímax en los siglos XVII-XVIII. Sin embargo, se hunde estrepitosamente durante el siglo XIX.

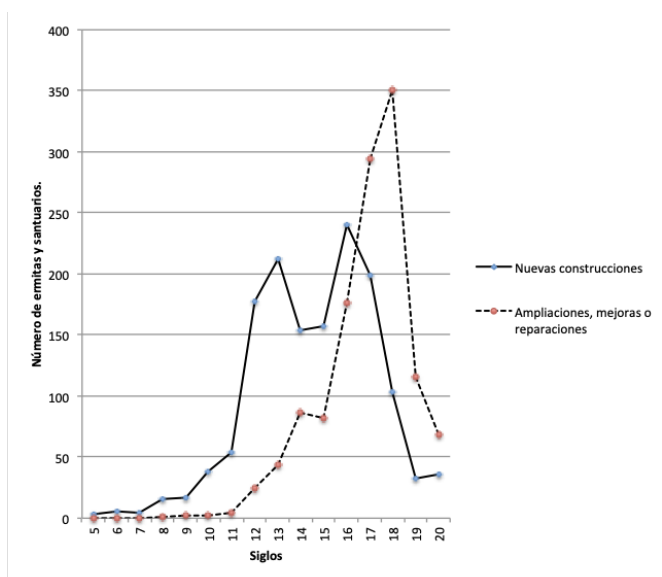


Gráfico 5 Evolución de la construcción de santuarios y ermitas y de las obras de mejora. España. Siglos V-XX. Fuente: María en los pueblos de España.

Si la construcción de santuarios y ermitas es un indicador fiel de la devoción popular a María, no cabe duda de que ésta llegó a un máximo en el siglo XVII, se mantuvo floreciente en el XVIII –caracterizado por las obras de mejoras y ampliación de los santuarios– para perder relevancia rápidamente en el XIX, igual que en el resto de la Europa católica.

Una mirada atenta a la evolución de la construcción y mejora de los santuarios y ermitas marianas pone de manifiesto que la crisis de la devoción a la Virgen no aparece hasta el siglo XIX y, cuando lo hace, es rápida y profunda. Sin embargo, el estudio de la evolución de las advocaciones sugiere que –en medio del esplendor y boato mariano– ya algo está pasando, al menos, desde el siglo XVII: las advocaciones que presentan a María como modelo y como madre misericordiosa pierden fuerza en favor de las advocaciones que la presentan como intercesora poderosa.

El gráfico nº 6 muestra de modo más detallado la evolución de las advocaciones “modelo” (distinguiendo entre gozosa y dolorosa) y las advocaciones “mediadora” (distinguiendo entre poderosa intercesora y madre misericordiosa).

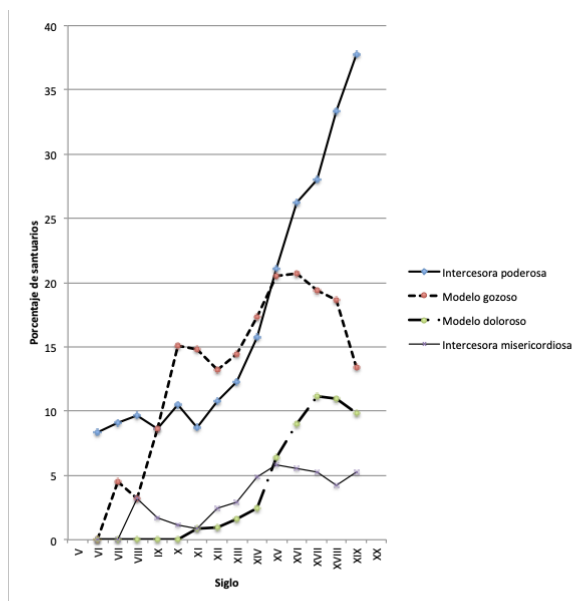


Gráfico 6 Evolución de las advocaciones de Nª Sª como modelo y mediadora. Tipos. España, siglos V-XX. Fuente: María en los pueblos de España. Media móvil de 3 periodos.

Entre los siglos X y XIV es mayoritario el modelo gozoso. En cierto sentido, este tipo de advocación va por delante, tirando del resto de advocaciones de tipo personal. Tales, en lo esencial, son advocaciones que se refieren a la maternidad de Nuestra Señora. Este mismo movimiento es confirmado por la evolución de la iconografía²⁰.

Este dominio del modelo gozoso parece entrar en crisis a partir de entonces. Así, se mantienen en el siglo XVI en los mismos niveles que el XV, para desde entonces, no dejar de perder importancia, suavemente hasta el siglo XVIII, bruscamente en el siglo XIX.

El desarrollo histórico de las de modelo doloroso parecen algo más posteriores: no adquieren importancia hasta después del siglo XV –tras la profunda crisis bajomedieval–, creciendo su importancia hasta el siglo XVII (Barroco), para estabilizarse en los siglos siguientes. De igual manera, las advocaciones que presentan a María como madre misericordiosa, crecen desde el siglo XII, llegan a un máximo en el XV, y desde entonces tienden a perder importancia suavemente.

En cambio, la tendencia de la madre intercesora poderosa tiene la trayectoria más diferente de todas. Crece a partir del siglo XIV un poco a remolque de las advocaciones como modelo gozoso, aunque siempre por debajo de ellas hasta el siglo XV. A partir de entonces, es el tipo de advocación que más va a crecer, manteniendo esta tendencia hasta el final de la serie, el siglo XIX, cuando domina con el casi 38% de ellas.

En resumen, los primeros tipos de advocaciones que presentan crisis son las advocaciones que presentan a María como modelo gozoso y madre de misericordia. Después de conocer un notable crecimiento hasta el siglo XV, se mantienen en el XVI, para entrar en crisis ya en el siglo XVII. ¿Qué tienen en común estas advocaciones? Parece que son las más profundamente maternas de Nuestra Señora. Las gozosas como esplendor de maternidad de María con el Niño, las misericordiosas, la tradición las presenta como las características más maternas de la Madre de Dios.

Dos consideraciones. Si la crisis mariana es anunciada mejor por las advocaciones que presentan a María como modelo en un contexto de relativo esplendor de las advocaciones de María como intercesora, ¿significa esto que lo que

20 Antonio Moreno-Almárcegui y Germán Scalzo, “From Mary’s Motherhood to the Immaculate Conception: An iconographic analysis of Marian art in Spain during the tenth to nineteenth centuries”, *Religions*, 12: 1061 (2021).

sostiene al culto, lo que lo hace creíble y cercano, lo que hace que la gente acuda a ella confiadamente, es María como modelo? ¿por encima de su poder intercesor? Pero María es, sobre todo, Madre, madre gozosa y dolorosa. La evolución de las advocaciones sugiere que es María como modelo gozoso el que primero entra en crisis, mientras que sigue creciendo el modelo doloroso. La pregunta que surge entonces es si estas transformaciones sugieren un cierto debilitamiento de la maternidad de María como un modelo deseable. Si esto es así, ¿reflejan la evolución de las advocaciones un cambio cultural de fondo? No estaríamos describiendo un cambio doctrinal, cuanto una lenta transformación cuasi-inconsciente de las aptitudes de fondo hacia cierto arquetipo maternal.

Una mirada más atenta al tipo de hábitat –rural-urbano– sugiere que el cambio en las advocaciones de toponímicas a personales parece asociado al surgimiento de las ciudades (gráficos nº 7 y 8). En efecto, en el gráfico nº 7 clasificamos los santuarios marianos en función de la población –en miles– que tenían los lugares con santuarios a fines del XVIII²¹, distinguiendo las advocaciones espaciales (topónimos y lugares genéricos) de las advocaciones personales. En los núcleos menores de 5.000 habitantes dominan los topónimos.

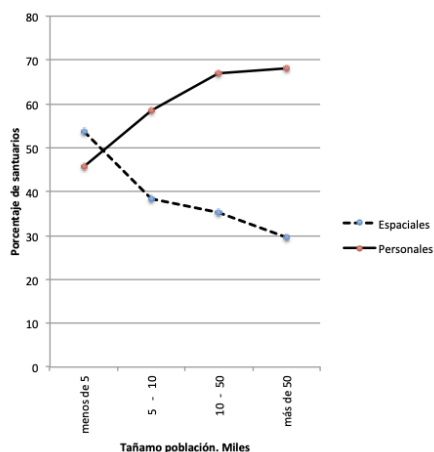


Gráfico 7 Advocaciones espaciales versus advocaciones personales. Según tipo de hábitat. España, siglos V-XX. Fuente: María en los pueblos de España.

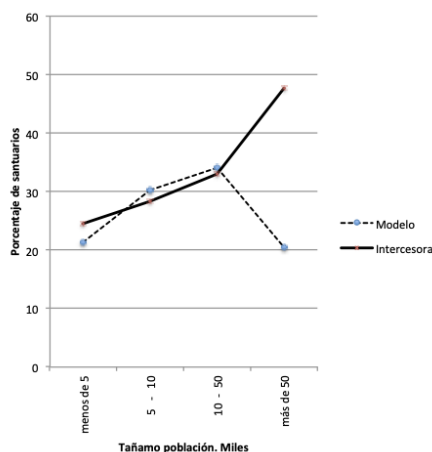


Gráfico 8 Advocaciones que presentan a Nª Sª como modelo o mediadora. Según tipo de hábitat. España, siglos V-XX. Fuente: María en los pueblos de España.

21 En concreto, en el censo de 1787. Los datos están tomados de Pilar Correas, “Poblaciones españolas de más de 5.000 habitantes entre los siglos XVII y XIX”, *Boletín de la Asociación de Demografía Histórica*, año VI, no. 1 (1988), pp. 5-23.

A medida que el núcleo aumenta de tamaño, aumenta la importancia de las advocaciones personales a costa de las espaciales. En los núcleos de 10-50.000 habitantes el 67% son personales, y en los mayores de 50.000 habitantes, el 68%.

¿A qué se debe ese aumento de las advocaciones personales en los núcleos mayores? Unas presentan a María como modelo, otras, como intercesora. En el gráfico nº 8 se presenta la importancia relativa de cada una. Hay un equilibrio entre ambos tipos de advocaciones hasta los núcleos de 10-50.000, pero ese equilibrio se rompe en los grandes núcleos de población, por encima de los 50.000 habitantes. En éstos, la importancia de las advocaciones de María como modelo es pequeña (20%), más baja incluso que entre los núcleos de menos de 5.000 habitantes; en cambio, es muy alta la importancia de las advocaciones de María intercesora (48%). Dicho de otro modo, la crisis de las advocaciones de María como modelo es una crisis que tiene lugar, no en los pequeños núcleos urbanos surgidos durante la baja edad media, sino en los nuevos grandes núcleos urbanos, las ciudades que van a surgir al amparo de la expansión del capitalismo comercial a partir del siglo XVI, lo que sugiere en las ciudades la aparición de un nuevo clima social.

En el gráfico nº 9 se distinguen los tipos de advocaciones modelo (gozoso, doloroso) y los tipos de advocación mediadora (intercesora, misericordiosa). Ahora se ve que María como modelo gozoso llega a un máximo en los núcleos de 5-10.000 –las pequeñas ciudades bajomedievales–, pero decae en los núcleos de 10-50.000 habitantes y llega a un mínimo en las grandes ciudades con un 14%. Hay algo en el crecimiento urbano que dificulta la contemplación del modelo gozoso de Nuestra Señora. Y esa dificultad parece ampliarse con el tamaño del núcleo de población.

Con las advocaciones del modelo doloroso sucede algo distinto. Llegan a su máxima importancia relativa en las ciudades de 10-50.000 habitantes –por su gran influencia en las grandes ciudades-rurales de Andalucía–, pero pierden importancia en las grandes ciudades, las de más de 50.000 habitantes. Si la esta advocación crece con las ciudades, hay un umbral que no sobrepasa: el de los 50.000 habitantes. No cabe duda, las grandes ciudades tienen dificultades para contemplar a María como modelo: doloroso, pero, especialmente, gozoso.

En las ciudades, medianas y grandes, el tipo de advocación que crece es el que se refiere a María como poderosa intercesora, ya con un 28 % de las advocaciones, ya con un 39% en las metrópolis. En ningún otro hábitat es tan fuerte ese contraste entre María como intercesora poderosa y María modelo. Más arriba sugeríamos un cambio de actitud hacia el arquetipo materno como modelo deseable. Si esto es así, lo que parece sugerir la evolución de las advocaciones

es que esto ha tenido lugar, sobre todo, en los grandes núcleos urbanos, donde parecería que se prefiere su poderío intercesor antes que su carácter de modelo imitable.

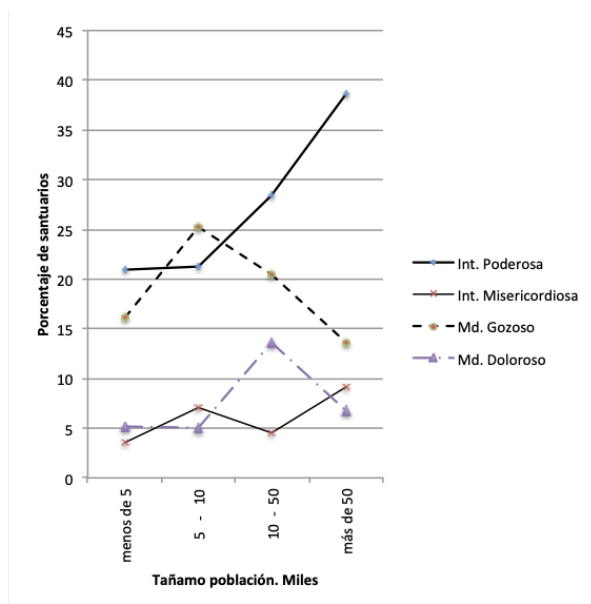


Gráfico 9 Advocaciones que presentan a Nª Sª como modelo o mediadoras. Según tipo de hábitat. España, siglos V-XX. Fuente: María en los pueblos de España

5. LA VOLUNTAD CONFIADA Y FIABLE DE MARÍA, ARQUETIPO DE LA LIBERTAD

En estas advocaciones se condensan de un modo muy sintético y al mismo tiempo fácil de entender lo que parece constituir un nuevo arquetipo de la libertad: una voluntad al mismo tiempo poderosa y confiada, que hace de María el modelo perfecto de la libertad contractual: la libertad que da pie al consentimiento.

En efecto, estas advocaciones atribuyen a María un enorme poder, fruto de una voluntad poderosísima; pero es un poder fiable y confiado: cercana a lo despreciable y corriente, que genera confianza y que confía. María detenta un poder que no suscita miedo, sino confianza, la máxima confianza: no defrauda, no avasalla; consuela, recompone, eleva, quiere el bien sin fisuras (nos referimos ahora al segundo tipo de advocaciones). Genera confianza porque confía;

se fía totalmente del querer divino: por eso es máximamente obediente a la voluntad de Dios. En María, la máxima expresión de su libertad, de su poderío, coincide con la máxima entrega a la voluntad de Dios que ella ha descubierto en la intimidad de su corazón. Es significativo que San Bernardo, en el siglo XII, ponga por ejemplo la respuesta libre de María ante el Anuncio del Ángel. Recrea el instante entre la Anunciación del Ángel y la respuesta de María como un momento en el que todo el cosmos –la creación y la entera humanidad– está expectante ante la respuesta de María. El futuro de la Creación depende de esa respuesta²². Para Bernardo de Claraval, María muestra la relevancia de la libertad humana en la respuesta al don de Dios, respuesta que se encarna en su maternidad. María es el modelo y camino a seguir. Así, lo que observamos aquí al contemplar el desarrollo de los santuarios marianos es la difusión cultural por toda España de esta nueva visión teológica de Bernardo de Clavaral, y que expresa una nueva forma de entender las relaciones entre Dios y los hombres que María encarna como modelo más perfecto.

Creemos que el desarrollo de este modelo está en la base de la modernidad europea. Por eso, ese mismo acto de voluntad es al mismo tiempo un acto inédito –creador, capaz por sí mismo de cambiar radicalmente el rumbo de la Historia– y expresión de una confianza absoluta en su ‘Criador’.

Y esto nos lleva a un último tipo de advocaciones personales de la Virgen, que tienen que ver con el tema de la gracia y la consanguinidad: las imágenes bajo la advocación de la Inmaculada Concepción y las imágenes dedicadas a N.ª de la Cabeza.

Mientras que en los primeros siglos del cristianismo se celebra la Natividad de la Virgen, su nacimiento, lo que resalta la común condición de María y nosotros; la devoción a la Inmaculada Concepción –cuya devoción cobra fuerza a partir del siglo XI²³– supone un cambio muy significativo: el cuerpo de María, en cierto sentido, no es como nuestro cuerpo. Su condición no es totalmente semejante a la nuestra: ella no ha sido tocada por el Pecado Original. El orden de la historia –más en concreto, su condición de hija de Eva– queda en ella en cierto modo regenerado por voluntad de su Hijo. Aunque el propósito de la advocación es señalar el esplendor de la Gracia en la obra de la Redención, esta advocación se desarrolla en un contexto histórico en el que se insiste en las consecuencias desastrosas del Pecado Original sobre la naturaleza humana.

22 De las Homilias de San Bernardo Abad, “Sobre las excelencias de la Virgen Madre”, *Homilía* 4, 8-9 (Opera Omnia, Edición Cisterciense, 4, 1966), 53-54.

23 Etienne Sabbé, “Le culte Marial et la Genèse de la Sculpture Medievale”, en *Revue Belge d’Archeologie et d’Histoire de l’Art*, vol. XX, nº2, 1951, pp. 101-125, 112.

‘Resuelven’ el problema de las relaciones entre orden natural y gracia: el orden de la Creación y de la Redención se despliegan en María con una armonía perfecta. Su voluntad y sus afectos se mueven al unísono, se identifican sin fisuras. Puede amar el bien más excelso con toda la pasión de su corazón de carne; todo ello da a su amor un poderío asombroso y a su persona un encanto arrebatador. María ama el bien, le brillan los ojos, el corazón le late fuertemente y le tiembla el pulso de la emoción. Así, su entrega no tiene límites.

¿Qué consecuencias prácticas tuvo esto? Desde el punto de vista que a nosotros nos interesa, el Privilegio de María lleva a las relaciones entre sangre y gracia –que en María se expresan confluyendo en su Maternidad– a la cumbre de su armonía y perfección. Borrado el Pecado Original, en ella Historia y Eternidad, naturaleza y gracia, humanidad y divinidad, orden natural y orden sobrenatural se dan armoniosamente unidas en su Maternidad. María es la obra perfecta de la Trinidad. Es la relación confiada y maternal con su Hijo, la fuente fecunda de todas sus gracias y el origen del poderío de sus privilegios.

Y, sin embargo, la impresión que produce la iconografía de la Inmaculada no es ésa. Baste por ahora un ejemplo: la advocación de N.^a S.^a de la Cabeza, que es relativamente Moderna. La advocación, lo que quiere decir, es que María, fruto de su ‘sí’ a los planes de Dios en la Anunciación, y por obra del Espíritu Santo, se hizo Madre de la Cabeza (Jesucristo) del Cuerpo Místico –la Iglesia²⁴–. La impresión que produce esta advocación es la de una cierta “espiritualización” de la maternidad de María. En primer lugar, creemos que en la primera tradición María forma parte del Cuerpo que es la Iglesia, mejor, ella ‘es’ el cuerpo en torno al cual se edifica la Iglesia. Ahora, a través de esta advocación, lo que se resalta es su Maternidad sobre la Cabeza (Jesucristo), y ello, fruto al mismo tiempo, de un acto de voluntad suyo y de la acción del Espíritu Santo.

Dos comentarios a esta advocación. En primer lugar, parece que surge en un contexto cultural en el que el término ‘cuerpo’ ha adquirido un significado ‘natural’ –en el sentido de animal o solo material– y, por tanto, ha dejado de ser expresión de la realidad personal, sede de lo humano y sobrenatural. Por eso la necesidad de añadir ‘Cuerpo Místico’²⁵.

En segundo lugar, se asocia la acción del Espíritu Santo (la Gracia) al acto de voluntad de la Virgen. Dicho de otro modo, parece como si la gracia no

24 Delclaux y Sanabria, “Ciudad de Madrid”, p. 39.

25 La realidad es compleja. Místico tiene al mismo tiempo el sentido de misterioso, sagrado, pero también el sentido de ‘realidad espiritual’. En este sentido estoy sugiriendo que se podría oponer la idea de Cuerpo (como expresión de la realidad humana total, material y espiritual) a Cuerpo místico (realidad espiritual).

actuara sobre toda la realidad humana transformándola –por tanto, cuerpo y alma–, sino que parece que es una realidad espiritual que actúa solo sobre la ‘parte’ espiritual del hombre (la inteligencia y la voluntad). En este proceso, parecería que el cuerpo no forma parte de las realidades transformadas, o, al menos, desaparece como referencia explícita.

6. UN CAMBIO DE PIEDAD POPULAR EN LAS GRANDES CIUDADES

De Vries señala que la principal transformación de la red urbana europea durante la Edad Moderna es precisamente la aparición de las grandes metrópolis²⁶. Serán estas grandes ciudades –desconocidas durante la Edad Media Europea– las que van a dejar la huella más profunda y permanente en la red urbana Europea. Estas ‘nuevas’ metrópolis son de dos tipos: los grandes puertos comerciales –especialmente los situados en el Atlántico– y las capitales de los nuevos Estados Modernos. Para De Vries, ambos tipos de ciudades están relacionados con el mismo fenómeno: la organización –ya sea desde el punto de vista económico, ya sea desde el punto de vista político-institucional–, de los grandes mercados regionales e internacionales.

Aunque en principio pareciera observarse una cierta secularización asociada a estas grandes urbes al margen de las viejas tradiciones, una mirada atenta permite descubrir la existencia de una intensa piedad mariana en estas grandes metrópolis. Algunos ejemplos sueltos²⁷ sugieren en realidad la aparición de

26 Jan De Vries, *La urbanización de Europa 1500-1800* (Barcelona: Crítica, 1987); este autor define como grandes metrópolis las poblaciones con más de 160.000 habitantes. Hemos establecido el límite en los 50.000 habitantes, pero a pesar de ello creo que sus conclusiones son extensibles a nuestro caso.

La razón de considerar los núcleos urbanos mayores de cincuenta mil habitantes y no ciento sesenta mil es práctica: en el caso de España, solo dos ciudades van a alcanzar el nivel de ‘metrópoli’ según De Vries: Madrid y Barcelona. Al considerar desde cincuenta mil habitantes, aumenta el número de ciudades y santuarios a considerar en la categoría ‘grandes ciudades’.

27 Se dice de la N.ª S.ª del Carmen del Hospital de mujeres: “Actualmente desaparecido el Hospital ... sigue en pie la Virgen del hábito marrón y capa blanca en su altarcito como oratorio abierto permanentemente a la devoción pública. El cuadro de la Virgen del Carmen sigue atrayendo a sus devotos y puede decirse que todo Cádiz desfila ante Ella, expuesta todo el día, a cualquier hora, y oran ante su imagen los gaditanos. Todo el que pasa por la calle, que es muy céntrica, se detiene para saludar a la Virgen o para orar un rato, y si no puede detenerse no dejan de santiguarse desde la calle a la vista de N.ª S.ª”, p. 65.

O, en el caso de Madrid, la Virgen de Atocha, sin fecha, con una gran fiesta, sin embargo, se dice que “a la Salve sabatina acude gran cantidad de gente. Van también en momentos de gozo... o preocupación”, Delclaux y Sanabria, “Ciudad de Madrid”, p. 62.

También, en Madrid, se dice sobre la Virgen de la Paloma que “recibe de muchos modos el amor de sus hijos, pero, entre todas las formas de devoción, puede destacarse... la costumbre de las madres que poco a poco después del parto acuden a oír la Santa Misa y ofrecer sus hijos a la Virgen”, p. 66.

O al referirse a la Virgen de la Merced de Barcelona se dice “Hoy, el santuario cuenta... con un consolidado

nuevas formas de piedad más personales, intimistas, ligadas al día a día de la gente, no asociadas a grandes manifestaciones colectivas o a momentos especiales vividos en grupo.

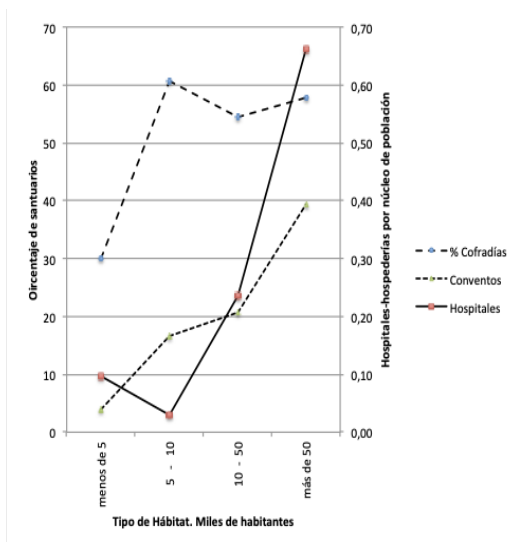


Gráfico 10 Instituciones sociales en torno al culto a Nª Sª. Según tipo de hábitat. España, siglos V-XX. Fuente: María en los pueblos de España.

El gráfico nº 10 se describe el porcentaje de santuarios con cofradía para atender el culto a María. Los resultados no ofrecen duda: en los núcleos de población menores de 5 mil habitantes, el porcentaje de cofradías es mucho menor que en los núcleos de población medianos o grandes²⁸, con porcentajes cercanos o superiores al doble²⁹.

núcleo de devotos que desde la ciudad y desde toda la diócesis visitan periódicamente el camarín de la Virgen... Los sábados por la tarde se celebra una función religiosa a cargo de la asociación llamada “salutació Sabatina”. Joan Carreres y Salvador Batalla, “Santuarios Marianos de Cataluña”, en *María en los Pueblos de España*, nº 1 (Madrid, 1988), p. 127.

En el caso de Bilbao, N.ª S.ª de la Esperanza: “Los marineros, cuando volvían de sus viajes y faenas de pesca, al llegar allí y ver la iglesia de N.ª S.ª de Begoña, acostumbraban a rezar, todos juntos, la Salve. Era una costumbre tan general y notoria que, a todo el barrio, se le conoce con el nombre de La Salve”. Antonio Villarejo Garáizar, “Bilbao”, en *María en los pueblos de España*, nº 10 (Madrid, 1999), p. 241.

28 Un buen ejemplo de ciudad intermedia es Logroño, donde se desarrollaron muchas cofradías marianas tanto en conventos como en parroquias. Ver: Fermín Labarga, «Las cofradías de Logroño en los siglos modernos», en *“Hispania Sacra”* LXXI, 143, enero-junio 2019, 267-281.

29 Los datos hacen referencia a si en algún momento de la vida del santuario hubo una cofradía. Son referencias indirectas, tomadas de nuestras fuentes, y, por tanto, los datos deben tomarse como aproximados. Sin

Los núcleos urbanos de población están asociados a nuevas formas de sociabilidad. De hecho, los cofrades se tratan entre sí como ‘hermanos’, pero es una fraternidad que no tiene su origen en la sangre, sino en la devoción común compartida a la imagen de la Virgen: es una fraternidad que nace de un común sentir compartido, de un ‘consentimiento’, puesto que el ingreso en la cofradía requiere que ésta acepte la solicitud del nuevo cofrade.

Sabemos que las cofradías y los gremios –asociaciones de oficios– sociológicamente tienden a superponerse en las mismas personas: cada gremio tiene su cofradía o cofradías. De este modo, ya sea a partir de la devoción a la Virgen o ya sea a partir del trabajo común, la ciudad contempla el surgimiento de nuevos círculos de relaciones basados en la libertad de las partes y fruto del trabajo artesanal especializado compartido.

Del mismo modo, en torno a la devoción a la Virgen surgirán instituciones cuyo objetivo es atender a las personas necesitadas. Dominan sobre todo las hospederías y los hospitales, sin que se sepa muy bien en la época muchas veces cuál es el límite entre uno y otro tipo de institución. En todo caso, gente desarraigada, transeúntes o vagabundos, viajeros lejos de sus familias, pero protegidos todos bajo el mando de la Virgen³⁰.

Es en torno a María que va a surgir una nueva sociabilidad que hará posible el surgimiento de la vida de las ciudades a partir de la Baja Edad Media y Moderna. Esta nueva ‘fraternidad’, que se extiende más allá de los vínculos de sangre familiares, se funda en la libertad personal y se asienta en la maternidad de María; su fundamento está en la gracia sobrenatural.

Sin duda, los impulsores de la nueva sensibilidad religiosa serán las órdenes mendicantes, en especial, en las grandes ciudades, en donde casi el 45% de los santuarios a la Virgen surgen al amparo de su iniciativa. Así, esa nueva sensibilidad humana y sobrenatural se desarrollará al amparo de las órdenes mendicantes, una nueva fraternidad desligada de la sangre y vinculada a las grandes instituciones de la Iglesia, surgidas en torno a la maternidad de María.

embargo, las conclusiones de fondo, que la cofradía surge en los grandes núcleos de población, no ofrece dudas.

30 Miguel Luis López Muñoz, *La labor benéfico-social de las cofradías en la Granada moderna* (Granada: Universidad de Granada, 1994).

CONCLUSIÓN

En el presente artículo hemos intentado mostrar a través del estudio de las advocaciones marianas en España entre el siglo V y el siglo XIX la evolución de la representación cultural de María en el largo plazo. Primero, hemos mostrado el cambio que se produjo en la representación popular de María en torno al siglo XI. Sugerimos que el dominio de las advocaciones ‘toponímicas’ en este periodo son el resultado del dominio social de los vínculos de consanguinidad, aquellos derivados del nacimiento, los vínculos sobre los que se organiza lo más relevante del orden social, caracterizado por pequeños grupos familiares para los que el espacio común compartido es la materialización del origen común, fundamento de la comunidad. La identificación de María con un topónimo refiere su maternidad a esa comunidad amplia, cubriéndola con su protección maternal, que une en un solo corazón.

Sin embargo, el clima moral que hizo posible el surgimiento de las ciudades –universo social fundado en las relaciones contractuales– parece correr en paralelo con un nuevo modo de presentar a María. Desde el siglo XIV las advocaciones describen casi siempre rasgos personales de Nuestra Señora, tales las hemos agrupado en torno a dos rasgos siguiendo el criterio de Trens: unas presentan a María como intercesora, mediadora poderosa; las segundas como modelo a imitar por su perfección. Durante siglos, ambas categorías crecen de modo parecido, moviéndose en paralelo. Sin embargo, a partir del siglo XVII, aunque María sigue teniendo importancia como intercesora, empieza a perder importancia como ‘modelo’ a imitar.

Es posible que la nueva devoción a María que empieza a expresarse a través de las nuevas advocaciones sea no sólo la expresión de una nueva forma de ver a María sino también de verse a sí mismos los hombres. El conjunto de esas nuevas advocaciones se podría sintetizar en que María es una voluntad poderosa, confiada y fiable. Voluntad poderosa porque –por su intercesión– puede cambiar el rumbo de la historia. Confiada y fiable, porque ese poder no es propio (lo fía todo a la Omnipotencia de su Hijo) y al mismo tiempo no da miedo, sino confianza.

Dicho de otro modo, sugerimos que en estas advocaciones María aparece como el nuevo arquetipo de relaciones humanas: aquel que se funda en la libre voluntad de las partes, en un clima de confianza mutua. Mejor, María es la persona cuya sola presencia es garantía de que tales relaciones son posibles, puesto que, como expresó Bernardo de Claraval, su respuesta hizo posible la Encarnación-Redención, cambiando el destino de la humanidad e inaugurando una

nueva etapa³¹: aquella que salvando las barreras de espacio y tiempo, de lo finito y lo infinito, ha permitido la reciprocidad, de amistad personal, entre el hombre y Dios.

Según nuestro parecer, esta creciente relevancia de la voluntad –y su expresión social, el consentimiento– resulta esencial para entender la historia de Occidente. Varios son los signos que apuntan en esta dirección. En primer lugar, la creciente importancia de la adolescencia como una etapa específica en el desarrollo de las personas. Desde el punto de vista de la Historia de la santidad se ha señalado la enorme importancia de la adolescencia a la hora de decidir la vocación religiosa desde la Baja Edad Media³². En la centuria XI la mayoría de los adolescentes entran en el noviciado obedientes siguiendo los planes de sus padres; durante los siglos XII al XIV las familias no se resistieron a los impulsos de los adolescentes –aunque hubo alguna excepción–; sin embargo, será durante los siglos XV y XVI que triunfará el modelo del adolescente rebelde a los deseos de sus padres. En las biografías de los santos de estos siglos, los jóvenes mantienen sus argumentos y acaban convirtiendo a sus padres. En todo caso, a partir de esta época, en el caso de los adolescentes, parece que la vocación es el resultado de “la decisión meditada de un individuo que se encuentra con una variedad de opciones y que selecciona cuidadosamente entre ellas”³³. Es decir, la vocación es el fruto de un acto de consentimiento –consentir confiado a los planes de Dios para la propia vida–, y la adolescencia el momento de la vida en la que

31 De las Homilias de San Bernardo Abad, “Sobre las excelencias de la Virgen Madre”, *Homilia* 4, 8-9 (Opera Omnia, Edición Cisterciense, 4, 1966), pp. 53-54.

En esta homilia, Bernardo de Claraval presenta el curso de la historia de la humanidad dependiente de un acto de voluntad de la Virgen, de su respuesta al mensaje del Ángel en la Anunciación. La incertidumbre ante la respuesta muestra que ese acto de la voluntad es verdaderamente libre. Además, muestra el poder creativo, transformador, expansivo, novedoso de ese acto (gratuito). Abre una nueva oportunidad para María y, a través de ella a la humanidad entera, capaz de cambiar nada menos que el curso de la historia entera.

32 Weinstein-Bell (1986) distingue tres momentos en las biografías de los santos: la infancia, la adolescencia y el periodo adulto. En su muestra de vidas de santos, en el 48% de las biografías es la adolescencia el momento decisivo en su conversión, sin duda, la etapa más destacada con diferencia; Donald Weinstein y Rudolph M. Bell, *Saints and society. Christendom, 1000-1700* (Chicago: The University of Chicago Press, 1986) p. 71.

También, Goodich (1982), aporta datos concretos sobre la diferencia de edad de entrada en el convento entre los monasterios benedictinos y los conventos de los mendicantes (franciscanos y dominicos) en los santos de la decimotercera centuria. En los monasterios benedictinos es una práctica común la oblación (la entrega de un hijo niño a un monasterio por parte de sus padres). En cambio, en los mendicantes el grupo de edad de ingreso dominante es el comprendido entre los 14-20 años, siendo rarísimos los ingresos antes de los 14 años; Michael Goodich (1982) *Vita Perfecta: The ideal of Sainthood in the Thirteenth Century* Monographien Zur Geschichte des Mittelalters (Stuttgart: Anton Hiersemann, 1982), pp. 96-99. Las biografías de santos son leídas profusamente en todo el Occidente, y las vidas que narran son propuestas como modelo a imitar, arquetipos de la perfección.

33 Goodich, *Vita Perfecta*, pp. 71-72.

se toman las grandes decisiones que marcarán el resto de la vida³⁴. En las biografías de los santos, su vocación se presenta como un don consensual. Dios propone a cada uno un camino singular; el hombre puede aceptarlo o no; de esa decisión depende que el resto de su vida cobre una dirección u otra.

En segundo lugar –e intensamente relacionado con el punto de vista anterior³⁵– está la creciente importancia que se concede a la educación en el desarrollo de las personas³⁶; no solo el desarrollo de las necesidades administrativas del Estado y del comercio o la aparición de la imprenta moderna, sino, sobre todo, las disputas religiosas doctrinales estimularán como nunca antes la educación de los jóvenes. A pesar de las violentas diferencias entre confesiones, el proceso de fondo parece estar dominado por una creciente intelectualización de la fe. La fe es por encima de todo, un don de Dios. Sin embargo, todas las confesiones están de acuerdo en que el acto de fe es –mirado cada vez más desde el punto de vista del hombre– un acto de adhesión de la voluntad: requiere un consentimiento.

Asimismo, la aparición de las grandes ciudades, relacionada con la organización de los grandes mercados, explica la Era del Capitalismo Comercial, y su desarrollo será la clave que hizo posible en la etapa posterior la Revolución Industrial. Sin duda, el modelo de relación del capitalismo comercial es la relación contractual, cuyo arquetipo más acabado es la relación de compra-venta. Relación, según la escolástica, regulada por la justicia conmutativa que expresa el precio justo, el precio corriente de mercado. Ante los ojos de los contemporáneos, tal modelo de relación ha desatado las fuerzas del mercado, liberando una energía prodigiosa origen de la expansión económica, política y cultural embriagadora del XVI español. Es en ese universo de relaciones que se exalta con más fuerza a María como poderosa intercesora, a la vez que va perdiendo comba María Madre, especialmente María Madre de Misericordia.

¿Cómo interpretar el cambio observado a partir del siglo XVII en las advocaciones de María, especialmente la pérdida de relevancia de las advocaciones que presentan a María como modelo deseable a imitar en las grandes ciudades? Sugerimos que este conjunto de cambios son el reflejo de una cierta pérdida de

34 Para la creciente importancia de la adolescencia en Occidente y la evolución de su significado, ver Barbara A. Hanawalt, “Historical descriptions and prescriptions for adolescence”, en *Journal of Family History*, 17, n° 4 (1992), 341-351.

35 Ariès fue el primero que señaló la creciente importancia del sistema educativo en la construcción social de un mundo social, específicamente de adolescentes.

36 En la tesis de Ariès, el desarrollo de la adolescencia como una etapa específica del desarrollo de las personas está íntimamente ligada al desarrollo del sistema educativo. Ver Philippe Ariès, *El niño y la vida familiar en el Antiguo Régimen* (Madrid: Taurus, 1987).

la relevancia cultural de la maternidad de María como arquetipo supremo de la feminidad, al menos, como modelo deseable, modelo a imitar. Tal cambio sería más intenso en los ámbitos en los que la economía mercantil se ha desarrollado con más intensidad, como si la racionalidad contractual hubiera desplazado a la lógica del don, haciendo menos comprensible el don de sí incondicional que la maternidad de María encarnaba³⁷.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Abad León, Felipe. *Guía para visitar los santuarios marianos de La Rioja*. Madrid: Encuentro, 1990.
- Anchón Insausti, José Ángel. “A voz de Concejo”. *Linaje y corporación urbana en la constitución de la Provincia de Gipuzkoa: los Báñez y Mondragón, siglos XIII-XVI*, nº 2. Diputación Foral de Gipuzkoa, Estudios, 1995.
- Ariès, Philippe. *El niño y la vida familiar en el Antiguo Régimen*. Madrid: Taurus, 1987 [v.o. 1960].
- Carrasco Terriza, Manuel Jesús (coord.). *Guía para visitar los santuarios marianos de Andalucía Occidental*. Madrid: Encuentro, 1992.
- Carreres, Joan y Salvador Batalla. “Santuarios marianos de Cataluña”. En *María en los Pueblos de España*, nº 1, 127. Madrid, 1988.
- Carreres, Joan. *Guía para visitar los santuarios marianos de Cataluña*, Encuentro, Madrid Encuentro, 1988.
- Cebrián Franco, Juan José. *Guía para visitar los santuarios marianos de Galicia*. Madrid: Encuentro, 1989.
- Correas, Pilar. “Poblaciones españolas de más de 5.000 habitantes entre los siglos XVII y XIX”. *Boletín de la Asociación de Demografía Histórica*, año VI, no. 1 (1988): 5-23.
- De las Homilias de Abad, San Bernardo. “Sobre las excelencias de la Virgen Madre”, 53-54. *Homilía* 4, 8-9. Opera Omnia, Edición Cisterciense, 4, 1966.

37 Para el triunfo de la lógica contractual a costa de la lógica donal en el mundo protestante a partir del XVI ver: Marçel Henaff, “Religious Ethics, Gift Exchange and Capitalism.”, en *Arch. Europ. Sociol.*, XLIV, 3 (2003), pp. 293-324

Para la crisis de las instituciones de beneficencia (expresión social de la relevancia de la lógica del don) en el mundo urbano español de los siglos XV al XIX, ver: Antonio Moreno-Almárcegui y Germán Scalzo “Lógica del don, capital social y capitalismo. El caso de España. Siglos XIV-XIX”, en Francisco Javier Caspistegui, Ignacio Peiró (eds.) *Jesús Longares Alonso: el maestro que sabía escuchar* (Pamplona: EUNSA, 2016), pp. 91-125 Tras un siglo XVI y primera mitad del XVII pujante en la creación de instituciones de protección social - hospitales, asilos, becas para estudiantes, dotes para doncellas, escuelas, pensiones para ancianos...-, se observa como a partir de la segunda mitad del siglo XVII el ritmo de creación de instituciones de beneficencia decae lentamente hasta comienzos del XIX. Esta crisis es especialmente importante en las grandes ciudades de la España moderna: Madrid, Sevilla, Cádiz..., aquellas ciudades en las que el capitalismo comercial se ha desarrollado con más intensidad.

- de Sales Ferri Chulio, Andrés. *Guía para visitar los santuarios marianos de Valencia*. 2000.
- De Vries, Jan. *La urbanización de Europa 1500-1800*. Barcelona: Crítica, 1987.
- Delclaux, Federico y José María Sanabria, *Guía para visitar los santuarios marianos de Madrid*. Madrid: Encuentro, 1991.
- Delclaux, Federico y José María Sanabria. “Ciudad de Madrid”. En *Santuarios marianos de Madrid. María en los Pueblos de España*, 17, 35-149. Madrid: Ed Encuentro, 1991.
- Delclaux, Federico y José María Sanabria. En *María en los pueblos de España*, nº 17. Madrid, 1991.
- Durand, Robert. “Le Systeme anthroponymique portugais (région du Bas-Douro) du Xe au XIIe siècle”. En Pascual Martínez Sopena, *Antroponimia y sociedad. Sistemas de identificación hispano-cristianos en los siglos IX a XIII*, 103-120. Valladolid: Secretariado de Publicaciones e intercambio científico de la Universidad de Valladolid y Santiago de Compostela, 1995.
- Fernández Álvarez, Florentino. *Guía para visitar los santuarios marianos de Asturias*. Madrid: Encuentro, 1990.
- Fernández Sánchez, Teodoro. *Guía para visitar los santuarios marianos de Extremadura*, Madrid: Encuentro, 1994.
- Fernández-Ladreda, Clara (coord.). *Guía para visitar los santuarios marianos de Navarra*. Madrid: Encuentro, 1989.
- García de Cortázar, José Ángel, Carmen Díez Herrera y Esther Peña Bocos. “Antroponimia y sociedad del Cantábrico al Ebro en los siglos IX a XII”. En Pascual Martínez Sopena, *Antroponimia y sociedad. Sistemas de identificación hispano-cristianos en los siglos IX a XIII*, 205-230. Valladolid: Secretariado de Publicaciones e intercambio científico de la Universidad de Valladolid y Santiago de Compostela, 1995.
- González Echegaray, María del Carmen. *Guía para visitar los santuarios marianos de Cantabria*. Madrid: Encuentro, 1993.
- González Vázquez, Marta y Francisco Pérez Rodríguez. “El sistema antroponímico en Galicia. Tumbos I del Monasterio de Samos. Siglos VIII a XII”. En Pascual Martínez Sopena, *Antroponimia y sociedad. Sistemas de identificación hispano-cristianos en los siglos IX a XIII*, 49-71. Valladolid: Secretariado de Publicaciones e intercambio científico de la Universidad de Valladolid y Santiago de Compostela, 1995.
- Hanawalt, Barbara A. “Historical descriptions and prescriptions for adolescence”. En *Journal of family history*, 17, nº 4, 341-351. 1992.
- Hénaff, Marçel (2003), “Religious Ethics, Gift Exchange and Capitalism.”, en Arch. Europ. Sociol., XLIV, 3 (2003), pp. 293-324
- Iturrate Sáenz de Lafuente, José; José Agustín Elustondo y Antonio Villarejo Garáizar. *Guía para visitar los santuarios marianos de los territorios históricos de Álava, Guipúzcoa y Vizcaya*. Madrid: Encuentro, 1999.

- Labarga, Fermín, «Las cofradías de Logroño en los siglos modernos», en *“Hispania Sacra”* LXXI, 143, enero-junio 2019, 267-281
- Líbano Zumalacárregui, Ángeles. “La antroponimia en Álava, Guipúzcoa y Vizcaya en los siglos X al XIII”. En Pascual Martínez Sopena, *Antroponimia y sociedad. Sistemas de identificación hispano-cristianos en los siglos IX a XIII*, 259-28. Valladolid: Secretariado de Publicaciones e intercambio científico de la Universidad de Valladolid y Santiago de Compostela, 1995.
- Llamas, Enrique (coord.) *Guía para visitar los santuarios marianos de Castilla-León*. Madrid: Encuentro, 1992.
- López Muñoz, Miguel Luis. *La labor benéfico-social de las cofradías en la Granada moderna*. Granada: Universidad de Granada, 1994.
- Martínez i Teixidó, Ludya. “La antroponimia nobiliaria del condado de Pallars en los siglos XI y XII”. En Pascual Martínez Sopena, *Antroponimia y sociedad. Sistemas de identificación hispano-cristianos en los siglos IX a XIII*, 327-350. Valladolid: Secretariado de Publicaciones e intercambio científico de la Universidad de Valladolid y Santiago de Compostela, 1995.
- Martínez Sopena, Pascual. “La antroponimia leonesa. Un estudio del Archivo Catedral de León (876.1200)”. En Pascual Martínez Sopena, *Antroponimia y sociedad. Sistemas de identificación hispano-cristianos en los siglos IX a XIII*, 155-180. Valladolid: Secretariado de Publicaciones e intercambio científico de la Universidad de Valladolid y Santiago de Compostela, 1995.
- Michael Goodich, *Vita Perfecta: The ideal of Sainthood in the Thirteenth Century.* Monographien Zur Geschichte des Mittelalters, Stuttgart: Anton Hiersemann, 1982.
- Montenegro Valentín, Julia. “Antroponimia Lebaniega en los siglos IX a XII”. En Pascual Martínez Sopena, *Antroponimia y sociedad. Sistemas de identificación hispano-cristianos en los siglos IX a XIII*, 181-203. Valladolid: Secretariado de Publicaciones e intercambio científico de la Universidad de Valladolid y Santiago de Compostela, 1995.
- Moreno Almarcegui, Antonio - Scalzo, Germán “Lógica del don, capital social y capitalismo. El caso de España. Siglos XIV-XIX”, en Caspistegui, Francisco Javier - Peiró, Ignacio (eds.) (2016) *Jesús Longares Alonso: el maestro que sabía escuchar*, EUNSA, Pamplona, pp. 91-125
- Moreno-Almarcegui, Antonio y Germán Scalzo. “From Mary’s Motherhood to the Immaculate Conception: An iconographic analysis of Marian art in Spain during the tenth to nineteenth centuries”. *Religions*, 12: 1061, 2021.
- Pascual Martínez Sopena, *Antroponimia y sociedad. Sistemas de identificación hispano-cristianos en los siglos IX a XIII*. Valladolid: Secretariado de Publicaciones e intercambio científico de la Universidad de Valladolid y Santiago de Compostela, 1995.
- Portela, Ermelindo y M^a Carmen Pallares. “El sistema antroponímico en Galicia. Tumbos del Monasterio de Sobrado. Siglos IX a XIII”. En Pascual Martínez Sopena, *Antroponimia y sociedad. Sistemas de identificación hispano-cristianos en los siglos IX a XIII*, 21-47. Valladolid: Secretariado de Publicaciones e intercambio científico de la Universidad de Valladolid y Santiago de Compostela, 1995.

- Rodríguez González, M^a Carmen y Mercedes Durany Castrillo. “El sistema antroponímico en el Bierzo. Tumbo de S. Pedro de Montes. Siglos IX al XIII”. En Pascual Martínez Sopena, *Antroponimia y sociedad. Sistemas de identificación hispano-cristianos en los siglos IX a XIII*, 73-102. Valladolid: Secretariado de Publicaciones e intercambio científico de la Universidad de Valladolid y Santiago de Compostela, 1995.
- Sabbé, Et. “Le culte Marial et la Genèse de la Sculpture Medievale”, en *Revue Belge d’Archeologie et d’Histoire de l’Art*, vol. XX, n^o2, 1951, pp. 101-125.
- Sánchez Ferrer, José [et al.], *Guía para visitar los santuarios marianos de Castilla-La Mancha*. Madrid: Encuentro, 1995.
- To Figueras, Lluís. “Antroponimia de los condados catalanes (Barcelona, Girona y Osona, siglos X-XII)”. En Pascual Martínez Sopena, *Antroponimia y sociedad. Sistemas de identificación hispano-cristianos en los siglos IX a XIII*, 371-394. Valladolid: Secretariado de Publicaciones e intercambio científico de la Universidad de Valladolid y Santiago de Compostela, 1995.
- Torra de Arana, Eduardo (coord.) *Guía para visitar los santuarios marianos de Aragón*. Madrid: Encuentro, 1996.
- Trens, Manuel. *María. Iconografía de la Virgen en el arte español*. Madrid: Plus-ultra, 1946.
- Villarejo Garáizar, Antonio. “Bilbao”. En *María en los pueblos de España*, n^o 10. Madrid, 1999.
- Weinstein, Donald y Rudolph M. Bell. *Saints and society. Christendom, 1000-1700*, Chicago: The University of Chicago Press, 1986.

Anexo n^o I Advocaciones de los santuarios de Nuestra Señora en España

Advocación	Número santuarios	Advocación	Número santuarios
Topónimo	517	Blanca	7
Lugar	380	Cueva	7
Remedios	85	Victoria	6
Carmen	48	Sagrario	6
Fuente	40	Mar	6
Soledad	39	Divina Pastora	5
Inmaculada C.	36	Peregrina	5
Gracia	36	Patrocinio	5
Asunción	33	Natividad	5
Rosario	32	Bienvenida	4
Angustias	28	Begoña	4

Nieves	27	Lourdes	3
Cabeza	26	Candelas	3
Peña	25	Maravillas	3
Milagros	25	Auxiliadora	3
Antigua	24	Madre de Dios	2
Consolación	24	Tránsito	2
Otro rasgo	21	Sagrada	2
Salud	20	Anunciada	2
Lugar Santo	20	Peligros	2
Rasgo Físico	19	Reposo	2
Estrella	18	Amparo	2
Socorro	17	Martirio	2
Signo Realeza	17	Esclavitud	2
Merced	15	Alegría	2
Bsuceo	14	Reina	2
Caridad	13	Vulnerata	1
Piedad	13	Providencia	1
Guadalupe	13	Presentación	1
Dolores	13	Poder	1
Luz	12	Bconsejo	1
Angeles	12	Olvido	1
Misericordia	11	Encuentro	1
Loreto	11	Encontrada	1
Pilar	10	Montserrat	1
Guía	10	Baparecida	1
Encarnación	10	Afligidos	1
Fátima	10	Anunciación	1
Santos	9	Aparecida	1
Esperanza	9	Sudor	1
Desamparados	9	Bacuerdo	1
Aurora	8	Paciencia	1

Paz	8	Navidad	1
Algún animal	8	Visitación	1
Virtudes	7		
Cruz	7	Total general	1901

Antonio Moreno Almárcegui
Facultad de Económicas y Empresariales
Universidad de Navarra
Campus Universitario
31009 Pamplona (España)
<https://orcid.org/0000-0003-4725-0325>

Germán Scalzo
Facultad de Ciencias Económicas y Empresariales
Universidad Panamericana, campus México
Augusto Rodin 498
03920 Ciudad de México (México)
Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-4176-793X>



Doi: <https://doi.org/10.17398/2340-4256.18.1139>

COFRADÍAS Y PROMOCIÓN DEL CULTO A LOS SANTOS EN EL ARZOBISPADO DE MÉXICO, 1683-1688

CONFRATERNITIES AND THE PROMOTION OF THE CULT OF THE SAINTS IN THE ARCHBISHOPRIC OF MEXICO, 1683-1688

ANA DE ZABALLA
Universidad del País Vasco (UPV-EHU)

Recibido: 13/10/2022

Aceptado: 22/11/2022

RESUMEN

El objetivo del presente trabajo es conocer la difusión de la devoción a los santos en el arzobispado de México después del concilio de Trento. Nos hemos centrado en el último tercio del siglo XVII y más concretamente durante el gobierno de Francisco Aguiar y Seijas en la mitra de México. Se analiza la devoción a los santos, y en particular a los santos tridentinos, a través de las cofradías dedicadas a ellos, su propagación y localización geográfica. La fuente fundamental es el Diario escrito durante la visita general del arzobispo a todos los territorios de su jurisdicción, una fuente rica pues al ser la reforma de cofradías uno de los objetivos del prelado, la información sobre las mismas es abundante y precisa. Existió una devoción a los santos manifestada en los topónimos y nombres de ranchos y haciendas, y en menor medida en la dedicación de las cofradías. Por otra parte, no existió una especialización excesiva dependiendo de las órdenes reli-

gias ni tampoco por calidades y se percibe, por las nuevas fundaciones y otras ya existentes, la presencia, en aumento, de las cofradías mixtas. Por último, se ha comprobado que fue muy escasa, casi inexistente, la dedicación de cofradías a los santos canonizados después del concilio de Trento.

Palabras clave: Francisco Aguiar y Seijas, arzobispado de México, cofradías de santos, concilio de Trento, devociones.

ABSTRACT

This article aims to study the diffusion of the devotion to the saints in the archbishopric of Mexico after the Council of Trent. We have focused it on the last third of the 17th century, and more specifically during the incumbency of Francisco Aguiar y Seijas in the seat of Mexico. We analyze the devotion to the saints, and in particular to the Tridentine saints, by means of the confraternities dedicated to them, their propagation, and geographical location. The main used source is the Diary written during the general visit of the archbishop to all the territories of his jurisdiction, a rich source because, since the reform of confraternities was one of the objectives of the prelate, the information about them is abundant and precise. There was a devotion to the saints manifested in the toponyms and names of ranches and haciendas, and to a lesser extent in the dedication of the confraternities. On the other hand, there was neither an excessive specialization depending on the religious orders nor by qualities and it is perceived, by the new foundations and others already existing, the increasing presence of mixed confraternities. Finally, it has been verified that the dedication of confraternities to the saints canonized after the Council of Trent was very scarce, almost non-existent.

Keywords: Francisco Aguiar y Seijas, archbishopric of Mexico, saints's confraternities, Council of Trent, devotions.

I. INTRODUCCIÓN

En el presente trabajo me propongo analizar el culto a los santos¹ a través de las cofradías² en el arzobispado de México a fines del siglo XVII. La fuente principal de mi estudio es la visita pastoral que realizó a su territorio, el arzobispo de México Francisco Aguiar y Seijas entre los años 1683 a 1688, dividida en cinco salidas o recorridos³.

Como se sabe la institución de la visita episcopal o pastoral, se practica casi desde los inicios de la Iglesia⁴, con un contenido pastoral de «cuidado del rebaño» y también con la función de corregir los errores doctrinales o las costumbres desviadas. Fue el concilio de Trento el que estableció no sólo el derecho sino también, el deber de realizarla⁵. Uno de los objetivos de la visita general de Aguiar y Seijas fue la revisión y reforma de las cofradías: examinar sus constituciones y comprobar que contaban con aprobación del ordinario, controlar el

1 Fernando Quiles, José Jaime García y Paolo Brogio eds., *A la luz de Roma. Santos y santidad en el barroco iberoamericano* (Sevilla: EnredArs, 2020).

2 Rodolfo Aguirre hace un detallado análisis del estado de la cuestión sobre cofradías novohispanas en el siguiente trabajo: Rodolfo Aguirre Salvador, *Cofradías y asociaciones de fieles en la mira de la Iglesia y de la Corona: arzobispado de México, 1680-1750* (México: Universidad Nacional Autónoma de México Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación, 2019).

3 Las cinco salidas, también llamadas cordilleras, fueron: 1ª salida o visita a Tampico, de noviembre de 1683 a junio de 1684; 2ª salida hacia Tasco y Toluca, de noviembre de 1684 a junio de 1685; 3ª visita a Querétaro, de noviembre de 1685 a abril de 1686; 4ª visita a Chalco, de diciembre de 1686 a abril de 1687; 5ª salida al sur, de noviembre de 1687 a enero de 1688. Agradezco la amabilidad y generosidad de la Dra. Berenise Bravo que me facilitó los documentos de los cinco recorridos.

4 Ana de Zaballa y Ana Ugalde, “La primera parte de la Visita general de Francisco de Aguiar y Seijas (1682-1698): gobierno y reforma en el arzobispado de México”, *Anuario de Historia de la Iglesia* 28 (2019): 71-99, 74-75. La bibliografía acerca de la visita pastoral es abundantísima. Cito entre otros los siguientes trabajos: Isidoro Miguel García, “El obispo y la práctica de la visita pastoral”, *Memoria ecclesiae* 14 (1999): 347-404; Milagros Cárcel Ortí, *Las visitas pastorales de España (Siglos XVI-XX): propuesta de inventario y bibliografía* (Oviedo: Asociación de archiveros de la Iglesia en España, 2000); José Jesús García Hourcade y Antonio Irigoyen López, “Las visitas pastorales, una fuente fundamental para la historia de Iglesia en la Edad Moderna”, *Anuario de Historia de la Iglesia* 15 (2006): 293-301; Rodolfo Aguirre Salvador coord., Berenise Bravo Rubio, Marco Antonio Pérez, Daniel Rivera (transcripción), *Visitas pastorales de México, 1715-1722* (Ciudad de México: UNAM, 2016).

5 *El sacrosanto y ecuménico concilio de Trento, traducido al idioma castellano por D. Ignacio López de Ayala. Con el texto latino corregido según la edición auténtica de Roma publicada en 1564. Nueva edición aumentada con el sumario de la historia del concilio de Trento*, escrito por D. Mariano Latre (Barcelona: Imprenta de D. Ramón Martín Indar, 1847). Desde ahora lo citaré como *Concilio de Trento* indicando sesión, canon o capítulo. *Concilio de Trento*, sess. XXIV. Decreto de reforma, cap. III. Vid también Decretos del concilio tercero provincial mexicano (1585), Edición histórico crítica y estudio preliminar por Luis Martínez Ferrer, vol. II, (Zamora Michoacán: El Colegio de Michoacán-Universidad Pontificia de la Santa Cruz, 2009), Libro III, título I, decreto IV. Desde ahora lo citaré como III concilio provincial mexicano, con libro, título y capítulo si es el caso.

estado de cuentas y la cantidad y calidad de sus bienes, así como las manifestaciones de piedad de las mismas⁶. El arzobispo y su notario fueron concienzudos al redactar el Diario de sus recorridos y gracias a ello contamos con el auto de visita de la mayoría de las cofradías visitadas.

El último tercio del siglo XVII es un momento propicio para este análisis pues habían pasado suficientes años desde la finalización de Trento como para comprobar su implantación, y tiempo también desde una de las canonizaciones más sonadas después del concilio, la de 1622, en la que se elevó a los altares a cinco santos que reflejaban el espíritu de Trento. A esto se sumó, la expansión de las órdenes religiosas que pudieron promover el culto a sus patronos por la geografía novohispana.

Como es sabido, el concilio tridentino pretendió una transformación mucho más profunda que la referida al culto a los santos. Se trató de una reforma que abarcó desde la alta jerarquía hasta el último fiel. Ese deseo de renovación fue lo que movió a concretar todo lo referente al culto a los santos, así como a ofrecer una santidad de virtudes que moviera a la mejora de las costumbres.

Trento, quiso constatar las virtudes y obras de quienes iban a subir a los altares para lo que concretó nuevas normas de canonización y promovió la sobriedad y racionalidad en sus celebraciones. ¿Llegaron a notarse estas normas en la vida y prácticas de las cofradías de santos novohispanas? Además de buscar respuestas a la influencia de Trento nos interesa conocer en qué lugares y qué santos arraigaron en el territorio del arzobispado de México⁷; si se trataba de santos tradicionales o llegó hasta allí la devoción a los santos canonizados en el siglo XVII, así como entre qué tipo de población prosperaron estas devociones y si su organización y prácticas tuvieron alguna particularidad.

II. TRENTO Y EL CULTO A LOS SANTOS

Como es sabido la Reforma protestante criticó y rechazó el culto a los santos, a sus imágenes y reliquias, denunciando excesos que se habían producido en este ámbito. Frente a esto, Trento recogió en la sesión XXV el marco doctrinal del Concilio II de Nicea (787) contra los iconoclastas, para recordar la doctrina católica sobre estas devociones; encargó a los obispos instruir al pueblo

6 En este sentido dejó claro que los bienes de cofradías eran bienes espirituales, y que las cuentas debían presentarse ante el juez eclesiástico Aguirre, *Cofradías y asociaciones de fieles...*, 89-95.

7 He incluido las hermandades, señalándolas aparte, pues considero que el interés está en la dedicación de su culto.

sobre el sentido de la veneración de las imágenes, señalando la conveniencia del culto a los santos y, por tanto, la necesidad de su promoción en beneficio de la piedad de los fieles, evitando con cuidado cualquier superstición o abuso⁸. No sólo negó que acudir a la intercesión de los santos fuera idolatría, necedad, o se opusiera al honor de Cristo, como aseguraban los protestantes, sino que fomentó, además, la alianza entre liturgia y prácticas de piedad para fomentar las devociones católicas frente a la crisis religiosa y para contribuir a la evangelización de los nuevos territorios⁹.

En esta línea y para evitar excesos, estableció que toda imagen debía tener la aprobación del obispo, lo mismo que las reliquias o el reconocimiento de nuevos milagros. Al mismo tiempo, pidió a los prelados que cuidaran que las celebraciones devocionales no derivaran en fiestas profanas o en excesos, cosa que podía suceder en las festividades de las cofradías.

El Tercer concilio provincial mexicano también dedicó su atención a las reliquias y veneración de los santos y de los templos¹⁰. Por el contexto novohispano distinguió la devoción a los santos de la superstición e idolatría y se detuvo en explicar cómo debían ser las representaciones, concretando, por ejemplo, que no se hicieran imágenes de azúcar o de manteca de vaca, ni en otras cosas de comer, ni en las sepulturas, ni en el hierro con que se señala el ganado. Todo lo relacionado con estas devociones debía estar bajo la aprobación del prelado ordinario hasta el punto de que el concilio estableció que “ningún pintor así español como indio, haga retablos o pinte imágenes para alguna iglesia de este arzobispado y provincia, sin ser primero examinado por el prelado o su provisor” y que el obispo debería revisar durante la visita por si hubiera imágenes inconvenientes para retirarlas y cambiarlas por otras¹¹.

Junto con esto, Trento puso orden en la canonización y beatificación de nuevos santos, estableciendo las condiciones, autoridades y procesos que debían seguirse, así como la necesidad de sancionar tanto las reliquias como las imágenes¹². Para

8 *Concilio de Trento*, sess. XXV. De la invocación, veneración y reliquias de los Santos, y de las Sagradas imágenes.

9 Claudio Ferlan, “Prácticas de piedad”, *Diccionario Histórico de Derecho Canónico en Hispanoamérica y Filipinas. Siglos XVI - XVIII (DCH)*, (Frankfurt: Max Planck Institute for European Legal History Research Paper Series No. 2019-05, 2018).<https://ssrn.com/abstract=3332999> or <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.3332999>. (Consultado el 5 junio de 2022)

10 III concilio provincial mexicano, Libro III, título 18, *De las reliquias y veneración de los santos y de los templos*.

11 III concilio provincial mexicano, Libro III, título 18 § VII.

12 Eliseo Serrano Martín, “La santidad en la edad moderna: límites, normatividad y modelos para la sociedad”, *Historia Social* 91 (2018): 149-166, 151.

ello se creó la Sagrada Congregación de Ritos¹³ que fue estableciendo el modelo de santidad y el modo de ratificarla con mayor rigor procesal¹⁴.

Se puede decir que el santo milagroso daba paso al santo de vida heroica, de vida ejemplar, pues para ser canonizado, a partir del concilio, se debía revisar cómo había vivido las virtudes el posible candidato. Así, se proponían a los fieles santos con vidas austeras, de pobreza y humildad. Entre estos modelos hubo fundadores de órdenes religiosas, dignidades eclesiásticas, pero también otros como el mártir San Felipe de Jesús, el predicador de intensa vida de oración, Felipe Neri, etc. Además, se prohibió el culto público de quienes, aunque hubieran muerto con fama de santidad, no hubieran sido canonizados o beatificados¹⁵.

Nos dice Eliseo Serrano que en el siglo XVII se abrieron 276 causas que acabaron en beatificación o canonización: 137 italianos, 60 españoles y 9 franceses¹⁶. Hay que incluir aquí a los dos santos criollos, San Felipe de Jesús mártir en Nagasaki y Santa Rosa de Lima; más adelante, Santo Toribio de Mogrovejo, San Francisco Solano y San Luis Beltrán que, aunque no eran criollos, mueren en América y allí se hacen santos.

Asegura Labarga que, en la famosa canonización de 1622, además de percibir intenciones políticas y otras líneas de interpretación, se buscó canonizar la propia reforma, pues llevaron a los altares a los protagonistas de la misma. Era la primera vez que se realizaba una canonización colectiva en una sola ceremonia y los elegidos fueron 4 españoles, San Ignacio de Loyola, San Francisco Javier, Santa Teresa de Jesús y San Isidro Labrador, y un italiano, San Felipe Neri¹⁷. Ya con anterioridad Felipe II había logrado que se canonizase a san Diego de Alcalá, santo de su devoción por una curación concedida en 1588¹⁸.

13 Eliseo Serrano Martín, “La santidad en la edad moderna ...”, 154. La congregación de Ritos se ocupaba entre otras cosas de las canonizaciones. El oficio de santo patrón solo debía ser concedido después de ser consultada la Santa Sede.

14 Mario Carlos Sarmiento Zúñiga, “¿En tu amparo nos acogemos? Sobre el patrocinio fallido de santa Teresa de Jesús y su recepción por parte del Ayuntamiento de la Ciudad de México (1617-1620)”, en *Fastos y ceremonias del barroco iberoamericano*, ed. M^a de los Ángeles Fernández Valle, Carme López Calderón coord. e Inmaculada Rodríguez Moya coord., (Santiago de Compostela: Andavira - Enredars, 2019), 183. Se normó, por ejemplo, el camino para poder nombrar santo patrón de una localidad, lo que vemos reflejado en el intento de nombrar a Santa Teresa de Jesús co-patrona de la ciudad de México. Patronaje que no cuaja, pues finalmente será la Virgen de Guadalupe junto con San Hipólito.

15 Eliseo Serrano Martín, “La santidad en la edad moderna...”, 156.

16 Eliseo Serrano Martín, “La santidad en la edad moderna...”, 160.

17 Fermín Labarga, “1622 o la canonización de la Reforma Católica”, *Anuario de Historia de la Iglesia* 29 (2020): 73-126, 74-75.

18 Fermín Labarga, “1622 o la canonización de la Reforma Católica”, 77-78.

No encontramos mucha normativa propia de Indias en este terreno. Por ejemplo, Alonso de la Peña Montenegro, cuando hablaba de las imágenes en su *Itinerario para párrocos*¹⁹, escribía que “el vulgo rudo de los indios las hablan [a las imágenes] como a personas que ven y oyen, aprehendiendo que participan de divinidad, llegándose mucho a ellas porque los oigan mejor”²⁰. Razón por la que aclaró cómo debía ser ese culto y los tipos de superstición que podían mezclarse. Así, en otros manuales, se facilita a los curas y doctrineros la normativa sobre procesiones y reliquias de Santos, como ocurre con el manual de Venegas²¹ que recoge el decreto de la sagrada Congregación de Ritos en orden a las Procesiones con imágenes, y reliquias de los Santos.

Podremos revisar en seguida, las directrices que fue dejando el Arzobispo Aguiar, pero adelanto que no son aspectos muy distintos a los que se aplicaron a las demás devociones, al culto a Cristo, a la Virgen o a las Almas del purgatorio.

III. COFRADÍAS DE SANTOS EN EL ARZOBISPADO DE MÉXICO

La visita pastoral que seguimos es una fuente especialmente valiosa porque nos ofrece la visión de un alto número de parroquias y de las devociones que destacaban en ellas. El número total de parroquias visitadas en las 5 salidas del arzobispo, fue de 218 parroquias o doctrinas del clero regular y secular; se visitaron 73 en la primera salida a Tampico, 54 en la segunda salida hacia Toluca, 34 en la tercera que tuvo como punto más alejado Querétaro, 38 en la cuarta salida hacia Chalco y 19 en el último recorrido del arzobispo hacia el sur que tuvo que suspender por enfermedad. Evidentemente quedaron parroquias sin visitar y los ministros, párrocos y feligreses de algunas de ellas se acercaron al pueblo cercano por donde pasaba el prelado para recibir la confirmación y en alguna ocasión presentaron sus libros tanto de sacramentos como de cofradías.

En una primera panorámica de los lugares recorridos, se comprueba que

19 Alonso de la Peña Montenegro, *Itinerario para párrocos de indios en que se tratan las materias mas particulares tocantes a ellos para su buena administración. Compuesto por el ilustrísimo y reverendísimo Señor Doctor Don Alonso de la Peña Montenegro, obispo del obispado de San Francisco de Quito, del Consejo de su Magestad, colegial que fue del Colegio mayor de San Bartholomé en la universidad de Salamanca* (Madrid: En la oficina de Pedro Marín, 1771), Libro II, Trat. IV, Prólogo, N° 1-2.

20 Claudio Ferlan, “Prácticas de piedad”, 14, donde cita a su vez a Alonso de la Peña Montenegro, *Itinerario para párrocos de indios*, Libro II, Trat. VIII, sección 3.

21 Miguel Venegas, *Manual de párrocos, para administrar los Santos Sacramentos y executar las demás sagradas funciones de su ministerio por Miguel Venegas, y en la segunda impresión, añadido, y...* (México: por Juan Francisco López, María Fernández de Jáuregui, 1811), 534 y 537.

son abundantísimos y mayoritarios los pueblos o villas con nombres de santos, por encima incluso de los dedicados a la Santísima Virgen, algo que no sucede en lo que se refiere a las cofradías.

Desde los inicios de la presencia española en América se solicitó el patrocinio de los santos para distintas localidades; de hecho, existió la costumbre de los ayuntamientos -regulada por ambos derechos- de votar, elegir y jurar algunos de ellos como patronos de sus comunidades. Se trataba de una práctica eminentemente municipal²² que fue considerada en ocasiones como expresión de identidad²³. También fueron frecuentes las haciendas, ranchos o trapiches con nombre de santos, pero no son tan mayoritarios como los topónimos. Puede servir como ejemplo, el recorrido de la salida hacia Querétaro, donde de 34 pueblos visitados sólo había 5 que no estaban dedicados a algún santo, en su mayoría apóstoles o santos tradicionales como San Lorenzo, San Buenaventura, San Francisco o San Agustín. Así mismo, en la visita de Chalco de las 38 parroquias, 29 estaban dedicadas a santos, muchos apóstoles, y también los propios de las órdenes como santo Domingo, san Agustín, Bernardino de Sena, san Francisco, etc., y otros más originales como santa Catalina, san Vicente Ferrer, san Guillermo o san Luís Obispo, que posiblemente sea San Luis de Anjou, franciscano.

Las cofradías eran parte de las fuerzas vivas de la ciudad. A la llegada del obispo estas congregaciones, “con los estandartes e insignias”, formaron parte de la recepción junto con las autoridades civiles y eclesiásticas. Así mismo, cuando el arzobispo llevaba a cabo la visita de la Iglesia, los miembros de las cofradías, junto a otros fieles, asistían a la revisión de altares, ornamentos, sagrario, etc.”²⁴. Tenían un valor representativo como parte de las instituciones de la ciudad y también encarnaban la piedad y devoción popular²⁵. Sáenz de la Peña,

22 Sarmiento, “¿En tu amparo nos acogemos?”..., 182. Cita a Martínez Rosales, Alfonso. “Los patronos jurados de San Luis Potosí”, en *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*, coords. Manuel Ramos y Clara García, (México: CEHM CONDUMEX-INAH, 1997), 89.

23 Pierre Ragón, “Los santos patronos de las ciudades del México central (siglos XVI y XVII)”, *Historia Mexicana*, 52 (2) (2002): 361-389. “A partir de esa época, en las dos principales ciudades del virreinato, casi siempre, se escogía a los protectores entre los santos de la reforma católica”.

24 Los ejemplos serían innumerables pues están presentes prácticamente en todos los recibimientos y en todos los recorridos.

25 Por ejemplo, se incluye dentro de algunos autos redactados durante la visita como inicio del mismo: “Habiendo sido recibido su señoría ilustrísima en esta iglesia parroquial el día (...) y asistencia de los estandartes y guiones de las cofradías fundadas en esta feligresía”. AHAM, Secretaría arzobispal, Visitas, CL 19, L 1, fols. 213r-695r. Desde ahora citaré como 2ª visita, lugar y fecha: 2ª visita, ciudad de San José de Toluca, 9 de abril 1685; se refiere a las cofradías del pueblo de Tlacotepec dependiente de la doctrina de Toluca. Son las cofradías con sus insignias las que le reciben e introducen en la parroquia: AGNM, Bienes nacionales, Legajo 475, Exp1. Desde ahora lo citaré como 3ª visita con pueblo y fecha. 3ª visita, Tlalnepantla, 9 de noviembre de 1685.

en su manual de mediados de Siglo XVII, muestra el papel de estas instituciones en la religiosidad de la ciudad que estarán presentes -variando según la función litúrgica-, cuando, se iba a dar la comunión a los enfermos, cuando se celebraban las exequias, etc.²⁶.

En el arzobispado de México, si nos guiamos por las cofradías visitadas por Francisco de Aguiar y Seijas, podemos comenzar afirmando que el número de las dedicadas a los santos era bajo²⁷. Estaban muy por delante las referidas a advocaciones de la Virgen, a Cristo y en algunos lugares también eran más numerosas las cofradías de Ánimas.

Visita	Número total Cofradías visitadas	cofradías de santos (no se contabiliza a San Miguel por no ser un santo sino un arcángel)
1ª Tampico 73 parroquias visitadas	104 + 4 hermandades	8 (1 compartidas con otra advocación)
2ª Toluca, 54 parroquias visitadas	221+ 3 hermandad	36 y 1 hermandad (7 compartidas con otra advocación)
3ª Queretaro 34 parroquias visitadas	115+1 hermandad	18 (5 compartidas con otra advocación)
4ª Chalco 38 parroquias visitadas	106 + 4 hermandades	21 y 2 hermandades (4 compartidas con otra advocación)
5ª Sur 19 parroquias visitadas	34 + 1 hermandad	6 (2 compartidas con otra advocación)
Total: 218 parroquias	580 y 13 hermandades	89 y 3 hermandades

Cuadro I Cofradías visitadas por Aguiar y Seijas. Elaboración propia

26 Andrés Sáenz de la Peña, Manual de los santos sacramentos conforme al ritual de Paulo Quinto formado por mandado del reverendísimo, ilustrísimo y excelentísimo Señor D. Juan de Palafox y Mendoza, obispo de la puebla de los Ángeles..., (México: por Francisco Robledo, 1642), 42, 78 y 136. Recoge así mismo las condiciones de las procesiones y de la procesión de reliquias.

27 Es corriente que las cofradías estén dedicadas a varias advocaciones, por ejemplo, una Virgen y un Santo, o un santo con las Almas del Purgatorio o una relacionada con Cristo. Lógicamente hay que elegir si contabilizarlas entre las dedicadas a la Virgen o a un santo. y debido al objeto de este trabajo, he contabilizado como cofradías de santos todas aquellas en las que aparece uno, tanto como único titular, como compartiendo la titularidad con otra devoción. En concreto, de esas 89 cofradías y 3 hermandades, 19 eran compartidas con otras advocaciones, o entre dos santos.

Podría pensarse que cada orden religiosa promovió sus propios santos al fundar las cofradías. Se puede confirmar que, después de San Nicolás Tolentino, las cofradías de santos más numerosas son las de santos franciscanos que fueron los primeros en llegar a la Nueva España. En efecto, los hermanos menores promovieron la devoción a sus santos: San Antonio de Padua²⁸, San Francisco²⁹ y San Diego³⁰; los dominicos no impulsarán la devoción a ningún santo propio pues únicamente encontramos una cofradía a Santo Domingo; lo que les caracterizó fue la promoción de la advocación de la Virgen del Rosario y a santos de otras órdenes.

En cambio, el primer santo agustino, San Nicolás Tolentino³¹, fue promovido por todas las órdenes religiosas y por seculares, y aceptado igualmente por devotos indios, negros, mulatos y españoles. Fue indiscutiblemente el santo más popular en la archidiócesis de México sin relación con la expansión de la orden agustina. Esta devoción que venía desde el siglo XV, fue impulsada por los agustinos en el siglo XVII en la Península y pasó a Indias³².

Esa presencia tan generalizada del santo agustino pudo deberse al cambio de orden en la administración de la doctrina. Después de revisar la historia de algunos lugares, he comprobado que esta no fue la razón en todos los casos. Así, en doctrinas de dominicos con cofradías a san Nicolás Tolentino, por ejemplo, Coyocacán³³ comprobamos que estuvo en manos de esta orden desde 1528, o la doctrina

28 Archivo Histórico del Arzobispado de México (AHAM) Visitas, Caja Libro 19, fols. 1-212. Desde ahora lo citaré como 1ª visita, con el pueblo y la fecha. 1ª visita, encontramos dos cofradías dedicadas a San Antonio en Guesotla y Guauchinanco, llevadas por franciscanos; en la 2ª visita de las 5 cofradías de San Antonio cuatro se encuentran en doctrinas franciscanas: Santiago Calimaya, san Mateo Atengo, san José de Toluca y san Pablo Xilotepec; en la 3ª visita, de cuatro cofradías a san Antonio dos corresponden a dos curatos y las otras dos a lugares regidos por franciscanos: Querétaro y Guichiapa. Library of Congress (Washington, D.C.), Manuscript Division, Henry Albert Monday Collection relating to Mexico, Pastoral visits of Francisco de Aguiar y Seijas, 1687-1688, box 14, Reel 10-11. Desde ahora lo citaré como 5ª visita con pueblo y fecha. En la 5ª visita, hay una cofradía dedicada a san Antonio en la doctrina de franciscanos en Xiutepec.

29 En la 1ª visita, visitó el arzobispo una cofradía de san Francisco en Teotihuacan, doctrina de franciscanos. AGN Indiferente general volumen 1460, expediente 35. Desde ahora lo citaré como 4ª visita, con el pueblo y la fecha. 4ª visita dos Xochimilco y en Tochimilco, también de franciscanos. la 5ª visita encontramos una cofradía dedicada a san Francisco en la doctrina de Xiutepec de franciscanos.

30 Cofradías a San Diego en doctrinas franciscanas: 1ª visita en Otumba, en la 4ª visita en Chalco, Xochimilco y en Tochimilco; en la 5ª visita cuentan en Cuernavaca, llevada por franciscanos, con una cofradía de san Diego.

31 Así encontramos 9 cofradías a este santo, en doctrina de franciscanos, 4 en doctrinas de dominicos, 13 en curatos seculares, que posiblemente en algún caso procedían de doctrinas secularizadas. Y el resto hasta 40 llevadas por agustinos.

32 Juan Aranda Doncel, "Los agustinos y la devoción a San Nicolás de Tolentino en Córdoba durante el siglo XVII", *Recollectio: annuarium historicum augustinianum* 40-2 (2017): 511-550, 513.

33 Peter Gerhard Geografía histórica de la Nueva España. 1519-1821, (México: UNAM, 1986),

de Tlaltizapan³⁴ fue primero franciscana y pero después dependió sin interrupción de la orden de santo Domingo. También encontramos casos similares de cofradías de san Nicolás Tolentino entre los franciscanos en doctrinas siempre gobernadas por ellos, como Santiago de Querétaro³⁵, Cuatitlan³⁶, o Tampico³⁷. Sin embargo, entre las parroquias de seculares con cofradías a san Nicolás, sí se descubren algunas que antes estuvieron en manos de agustinos³⁸.

Cofradías de santos

Santos tradicionales	Número de cofradías	Santos canonizados después de Trento	Número cofradías
San Nicolás Tolentino	40+3hermandades		
San Antonio de Padua	14	San Isidro Labrador	2
San Francisco	4 +1 hermandad	San Felipe de Jesús	1
San Diego	4 +1 hermandad	Santa Rosa	1
San Juan Bautista	5		
San José	2+1h		
Apóstol Santiago	4		
S. Sebastián	2	Doctrina cristiana de San Felipe Neri (Agregada siempre a otras cofradías)	69
Santa Bárbara	2		
S. Cristóbal	2		
San Juan	1		

103.

34 Peter Gerhard *Geografía histórica de la Nueva España...*, 98.

35 Peter Gerhard *Geografía histórica de la Nueva España...*, 231.

36 Peter Gerhard *Geografía histórica de la Nueva España...*, 47.

37 Peter Gerhard *Geografía histórica de la Nueva España...*, 220. En esta zona misionaron en los inicios tanto franciscanos como agustinos, pero desde 1555 hubo una primera fundación de franciscanos y una segunda en 1575 también llevada por los hermanos menores.

38 Así sucede por ejemplo con Zimapan que originariamente fue de agustinos: Peter Gerhard *Geografía histórica de la Nueva España...*, 72; Malinaltenango que primero fue secular, luego ocho años en manos de agustinos, y después de nuevo secular: Peter Gerhard *Geografía histórica de la Nueva España...*, 407; Pachuca, estuvo en los inicios en manos de franciscanos y desde 1553 paso a manos de los seculares: Peter Gerhard *Geografía histórica de la Nueva España...*, 216.

Santa Prisca	1		
San Bartolomé	1		
Santa Ana	1		
San Simón	1		
Santo Domingo	1		
Santa Febronia	1		
San Benito de Palermo	1		

Cuadro II: cofradías de santos. Elaboración propia

1. COFRADÍAS DE SANTOS Y CALIDADES DE SUS DEVOTOS

Desde los inicios de la evangelización se fundaron las cofradías distinguiendo la composición de sus cofrades según sus calidades³⁹, formando cofradías de españoles o de indios y más adelante de otras etnias, pero en el siglo XVII surgirán y serán más frecuentes las cofradías mixtas. Veamos qué quedó reflejado en el diario de visita.

En principio lo más común, sobre todo en las áreas rurales o zonas menos pobladas, fue encontrar separadas las cofradías de indios por un lado y las de españoles por otro de modo que en la misma parroquia o doctrina, podían existir dos cofradías a la misma advocación, pero una de indios y otra de españoles. Durante la visita se fundaron cofradías separadas, pero también surgen nuevas cofradías mixtas, tanto de españoles e indios, como de todos los grupos, o de mulatos y mestizos, etc. Por ejemplo, en la segunda salida hacia Toluca, encontramos 16 cofradías mixtas y llama la atención que las más numerosas incluían españoles. De éstas, 9 fueron compartidas entre españoles e indios⁴⁰, y otras 4 entre españoles, mulatos, mestizos e indios, o con mulatos, mestizos y

39 La calidad no sólo hacía referencia a su grupo étnico sino también a su reconocimiento social, posición económica o situación jurídica dentro de la sociedad. Pilar Gonzalbo Aizpuru, *Familia y orden colonial*, (México: El Colegio de México, 1998).

40 Se localizan en Santiago Malinaltenango, San Miguel Temascaltingo donde había cuatro cofradías de españoles e indios, San Gerónimo Aculco, San Pedro y San Pablo Xilotepec, con dos cofradías de españoles e indios y San Antonio Guisquiluca.

otros(sic)⁴¹. En dos ocasiones se unieron mulatos y negros⁴² y hubo también una cofradía de mestizos, mulatos e indios en Texupilco.

Bien es verdad que 16 son muy pocas frente a las 221 cofradías que son visitadas por el prelado en la segunda salida. Algo similar encontramos en los demás recorridos. Así en Querétaro de 115 cofradías sólo 8 son mixtas, 5 de españoles e indios, y 3 con mulatos, negros y mestizos. Durante la cuarta salida, entre diciembre de 1686 y abril de 1687, de las 106 cofradías visitadas sólo aparecen 2 mixtas, una de españoles e indios y otra de mulatos, mestizos y negros en Coyoacán y una de esclavos negros del ingenio de San Hipólito en Cuautla de Amilpas. Por último, en su último recorrido por el territorio arzobispal, otras dos mixtas de mulatos y mestizos dedicadas a San Nicolás tolentino en Tlaltizapan y Cuernavaca respectivamente.

Se puede relacionar la aparición de cofradías mixtas, sobre todo de aquellas con presencia de mulatos y negros, con las regiones mineras, por el crecimiento de la población en poco tiempo, y la variedad de calidades presentes en ellas y en su entorno. En efecto las cuatro cofradías mixtas encontradas en el segundo recorrido, con españoles, mulatos, mestizos e indios se encuentran en los reales de, Tasco y Temascaltepec y en Santiago Malinaltenango, antigua estancia en relación con la zona minera de Zacualpa⁴³.

Además de las cofradías mixtas con negros y mulatos, existieron también sólo de mulatos, por ejemplo, en el recorrido hacia Toluca los mulatos fungieron en solitario como cofrades en cofradías del Real de minas de Tasco, Temascaltepec y Real y Minas de Zultepec. Otras dos cofradías de mulatos hubo en la ciudad de Querétaro y en la salida a Chalco, una cofradía de negros esclavos en Cuautla de Amilpas, en concreto en el ingenio de los hermanos de San Hipólito. En ocasiones, como en la visita al sur, se les nombra como cofradía de “morenos”, o se habla de mulatos, -“A petición de los mulatos de Chilpancingo”- pero en las constituciones se aceptaban a todas las calidades⁴⁴. Es decir se nombra como de mulatos pero no había dificultad en aceptar otros grupos⁴⁵ y por tanto, cabe la posibilidad de encontrar otras calidades aunque se denominaran solo de mulatos. Así, en el pueblo de Coatepec sujeto a Santiago Malinaltenango se vi-

41 Estas cofradías estaban en Santiago Malinaltenango, Real y Minas de Tasco y Real de Minas de Temascaltepec, donde había dos de esta composición.

42 Cofradías en Teloapam y en San José de Toluca.

43 Peter Gerhard Geografía histórica de la Nueva España..., 407.

44 5º visita, Zumpango del Río, 9 de diciembre de 1687. Cofradía de San Nicolás Tolentino de mulatos.

45 5º visita, Supango del Río (Zupango del Río), 19 de diciembre de 1687.

sita la cofradía de San Nicolás Tolentino y Ánimas del purgatorio, fundada por españoles, mestizos, mulatos e indios⁴⁶.

De entre las cofradías dedicadas a los santos, no parece que hubiera una excesiva división por calidades pues las cofradías de San Nicolás Tolentino, aunque con mayoría de indios, fueron promovidas por todas las calidades, en ciudades y pueblos y por todas las órdenes religiosas. Los mulatos y negros contaron con una cofradía a San Benito de Palermo⁴⁷, santo negro, pero también dedicaron sus cofradías al Tolentino, o a otras advocaciones comunes al resto de grupos sociales.

Entre los santos nuevos, San Isidro fue venerado entre los indios y San Felipe de Jesús y santa Rosa de Lima entre los españoles, pero son tan pocas cofradías -dos a San Isidro y una a San Felipe y otra a santa Rosa- que es imposible asegurarlo. Respecto a la iniciativa de la fundación de las que se crean al paso del arzobispo, hubo cofradías promovidas directamente por el arzobispo, como el caso de la cofradía de la Doctrina Cristiana de san Felipe Neri⁴⁸, pero, en otras ocasiones, fue iniciativa de los feligreses, indios, mulatos, mestizos o españoles, como se puede leer en las páginas del Diario en las que vemos a vecinos de diferentes calidades solicitar al obispo que les funde una nueva cofradía⁴⁹.

2. LAS COFRADÍAS DEDICADAS A SANTOS PROMOVIDOS DESPUÉS DE TRENTO

Por los datos recabados del recorrido de Aguiar por el arzobispado parece que no hubo mucha devoción a los nuevos santos tridentinos, aunque hay que tener en cuenta que ya existían muchas cofradías, y se habían “bautizado” los pueblos o haciendas que a fines del XVII se extendían por una amplísima geografía. Los datos concretos nos dicen que sólo existían 4 cofradías dedicadas a los nuevos santos, más las que había en la ciudad de México.

46 2ª visita, Santiago Malinaltenango, 2 de enero de 1685.

47 Cofradía de la Concepción de Nuestra Señora y San Benito de Palermo en la ciudad de Querétaro, cuyo mayordomo era el negro Domingo Moreno, al que se le imputaron importantes irregularidades en las cuentas de la cofradía.

48 El cuadro III al final del artículo recoge la fundación de las cofradías de la Doctrina Cristiana.

49 Por ejemplo, 5º visita, Zumpango del Río, 9 de diciembre de 1687. Cofradía de San Nicolás Tolentino de mulatos; 2ª visita, Real de minas de Tezicapam, 9 enero 1685; 2ª visita, Real de minas de Tasco, 20 de enero de 1685; 2ª visita, Real de Minas de Zultepec, 14 febrero 1685; etc. 3ª visita, San Agustín Ixmiquilpan 18, diciembre 1685; 4ª visita, Santiago de Chalco 10 diciembre 1686; 4ª visita, Santo Domingo Xochitepec, 15 diciembre 1686; 5ª visita, Tepecuacuilco 25 diciembre 1687, Tlaltizapan, 5 febrero 1688; etc. Estas peticiones provienen de vecinos de todas las calidades.

En la capital existía cierta devoción a estos nuevos santos pues sabemos que el cabildo organizaba fiestas para conmemorar a San Felipe de Jesús, San Francisco Xavier, Santa Teresa de Jesús, Santa Rosa de Santa María y San Isidro Labrador⁵⁰. Sin embargo, las cofradías dedicadas a ellos en la capital son mínimas⁵¹: una única cofradía a Santa Rosa de Lima en el convento de santo Domingo⁵² que se fundó en el siglo XVII.

En este siglo surgen en la capital nuevas cofradías y algunas de ellas dedicadas a santos, pero ninguna más a los canonizados después del concilio: la cofradía de la mártir Santa Bárbara, San Nicolás Tolentino, San Benito de Palermo, San Homobono y Señora Santa Ana. Llama la atención que no surgieran cofradías a los nuevos santos jesuitas, o al beato San Felipe de Jesús⁵³.

El arzobispo Aguiar y Seijas visitó cuatro cofradías a santos postridentinos; dos dedicadas a San Isidro Labrador⁵⁴, una a san Felipe de Jesús⁵⁵ y una a Santa Rosa⁵⁶.

2.2. *San Isidro Labrador*

La canonización de San Isidro Labrador tuvo lugar en el famoso acto de 1622 en la que llama la atención su presencia como laico, muy anterior en el tiempo y de ámbito local, frente a los otros cuatro canonizados de alcance internacional y nacidos en el siglo XVI⁵⁷. Este santo había recibido culto por parte de la población desde antiguo, aunque no estaba reconocido como tal por la Santa Sede. Era patrono de la ciudad de Madrid y cuando se trasladó allí la Corte, creció el empeño por obtener la canonización oficial tanto por parte de la Corona como del cabildo de la ciudad. Se promovió su santidad con apoyo en una bio-

50 Gabriela M. Sosa Rodríguez, “Instauración de las cofradías en Nueva España”, *Ciencia y Filosofía* 2 (2019): 19-32, 25.

51 Alicia Bazarte Martínez y Clara García Ayuardo, *Los costos de la salvación. Las cofradías y la ciudad de México (siglos XVI al XIX)*, (México: Centro de investigación y Docencia Económica, Instituto Politécnico Nacional, Archivo General de la Nación, 2001), 65-66.

52 Bazarte y García, *Los costos de la salvación...*, 66.

53 Alicia Bazarte Martínez, *Las cofradías de españoles en la ciudad de México (1526-1860)* (México: Universidad Autónoma metropolitana. Unidad Azcapotzalco. División Ciencias Sociales y Humanidades, 1989), 64-67.

54 3ª Visita, Tlalnepantla, 12 de noviembre de 1685 y 3ª Visita, Santiago de Querétaro, 10 de febrero de 1686

55 3ª visita, Guichiapa, 20-31-III-1686.

56 2ª visita, San José de Toluca, 5 de abril de 1685.

57 María José del Río Barredo, “Canonizar a un santo medieval en la Roma de la Contrarreforma: Isidro Labrador, patrón de Madrid”, *Anuario de Historia de la Iglesia* 29 (2020): 127-157.

grafía antigua y especialmente en la constante devoción popular y los numerosos milagros obtenidos por su intercesión⁵⁸.

Según Ragón el patronazgo de San Isidro comenzó en la ciudad de México en 1638⁵⁹ y tenemos noticias de que ya antes de su canonización existía devoción al santo madrileño por parte de los plateros de México, aunque son noticias muy escuetas⁶⁰. Durante la visita al territorio arzobispal Aguiar y Seijas revisó dos cofradías dedicadas a San Isidro Labrador, ambas de indios, que tuvieron éxito en el entrono de la ciudad de Querétaro.

La ciudad de Santiago de Querétaro, fue en sus inicios un pueblo de indios y las primeras cofradías surgieron promovidas por los franciscanos; más tarde, surgieron otras promovidas por las demás órdenes que se sumaron a la evangelización⁶¹. Posteriormente se convirtió en ciudad de españoles.

De las dos cofradías de San Isidro una de ellas comenzó como Hermandad en el pueblo de Tlalnepantla, localidad cercana a la capital y primera parada en la visita hacia Querétaro. Al tiempo de la visita el arzobispo le agregó la cofradía de la Doctrina cristiana, quedando como cofradía. Sabemos por el auto de visita del 12 de noviembre de 1685⁶² que, junto con la revisión de la hermandad, se colocó un altar dedicado al santo labrador que había sido construido recientemente gracias a la generosidad del mayordomo, el indio cacique Miguel Ximénez, que aportó para ello 410 pesos. Esta cofradía llevaba funcionando como hermandad, al menos desde 1682, fecha desde la que dio cuenta su mayordomo.

La segunda la encontramos en la ciudad Santiago de Querétaro⁶³ unida a la

58 Labarga, “1622 o la canonización de la Reforma”..., 81. María José del Río Barredo, “Canonizar a un santo medieval en la Roma de la Contrarreforma...”, 73-126, 127-157.

59 Pierre Ragón, “Los santos patronos de las ciudades del México central (siglos XVI y XVII)”, *Historia Mexicana*, LII, n.2 (2002): 361-389, 372, nota 28, y 386.

60 Francisco de Solano, *Las voces de la ciudad: México a través de sus impresos (1539-1821)*, (Madrid: CSIC Press, 1994), cita un escrito de Juan Rodríguez publicado en 1621: *Verdadera relación de una máscara que los artífices del gremio de la platería de México y devotos del gloriosos San Isidro el labrador de Madrid, hicieron en honra de su beatificación, compuesto por platero. México*.

61 Cecilia del Socorro Landa Fonseca, *Las Cofradías de Querétaro. De la secularización parroquial a la secularización de bienes (1750-1870)*, tesis de doctorado. <https://colmich.repositorio.institucional.mx/jspui/handle/1016/271> (consultado el 10 enero 2022).

62 3ª Visita, Tlalnepantla, 12 de noviembre de 1685: “el auto de visita de la Hermandad y colocación de altar de San Isidro Labrador a quien esta agregada la cofradía de la Doctrina Cristiana cuyo auto se puso al folio cinco de su libro que presentó don Miguel Ximénez indio cacique quien dio cuenta de cuatro años desde el pasado de mil seiscientos y ochenta y dos”.

63 3ª Visita, Santiago de Querétaro, 10 de febrero de 1686: “Y después proveyó auto en el libro de cargo y data de la cofradía de los gloriosos santos san Antonio de Padua y san Isidro fundada por naturales en la iglesia parroquial de esta ciudad presentado por Antonio Juárez indio mayordomo de ella”.

de San Antonio de Padua que probablemente fue la advocación más antigua, pues era uno de los santos promovidos por los franciscanos. En este caso, también fue fundada por los naturales en la iglesia parroquial y tenía por mayordomo al indio Antonio Juárez. El auto de visita denunciaba que el mayordomo había cometido algunas irregularidades en el control de ingresos y gastos cuya manifestación mas grave fue que se habían arrancado hojas del libro de cuentas de la cofradía⁶⁴.

Poco más nos dice el Diario, pero podemos deducir que la devoción a san Isidro Labrador tenía cierto arraigo en Querétaro pues en la propia ciudad había un barrio dedicado al santo. Además, se da noticia de un rancho nombrado San Isidro Labrador, al que se da licencia para construir una capilla⁶⁵, y de una hacienda llamada San Isidro de Madrid en el pueblo y beneficio de San Bartolomé Guipustla⁶⁶.

Es ilustrativo que de las 17 cofradías que fueron visitadas en la ciudad de Querétaro, solo hubiera 4 dedicadas a santos y de ellas dos a san Isidro. Sin embargo, no conocemos cofradías a san Isidro en el resto de los recorridos, ni en la capital, aunque fue nombrado uno de sus patronos. Así mismo, tampoco hay noticias de que el santo madrileño fuera titular de otros ranchos, haciendas o capillas en los demás derroteros del arzobispado, lo que nos hace sospechar que su presencia en Querétaro se debió a algún devoto que trasladó allí su devoción, y posiblemente su presencia en la capital se debió al interés de la Corona.

2.2. Beato Felipe de Jesús, patrono de la ciudad México

San Felipe de Jesús tiene su importancia por ser el primer santo criollo⁶⁷. Fue beatificado en 1627 y en 1628 un franciscano solicitó al cabildo de la ciudad de México que se celebrara su fiesta. Lo sorprendente es que, aunque fue reco-

64 3ª Visita, Santiago de Querétaro, 10 de febrero de 1686: "... atendiendo a que en el dicho libro faltan algunos folios mandó que con ningún pretexto se arranquen fojas del dicho libro ni de otro de la dicha cofradía y que las partidas y números de las cuentas no se enmienden en virtud de santa obediencia y con apercibimiento que se procederá contra los inobedientes por todo rigor de derecho y que el día que se hiciere la elección se tome la cuenta con asistencia del rector y diputados..."

65 3ªVisita, Santiago de Querétaro 3 de marzo de 1686. Licencia para fabricar capilla en el rancho nombrado San Isidro Labrador que posee Gaspar Olvera.

66 3ªVisita, San Bartolomé Guipustla 28 de noviembre de 1685.

67 Enriqueta Vila Vilar, "San Felipe de Jesús, el primer santo criollo" en *De la historia económica a la historia social y cultural. Homenaje a Gisela von Wobeser*, coord. María del Pilar Martínez López-Cano, (México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2015), 277-292.

nocido como santo por muchos devotos, no fue canonizado hasta 1862⁶⁸.

En este caso fue también en el derrotero de Querétaro, en el pueblo de Guichiapa⁶⁹, donde el arzobispo visitó una cofradía dedicada a San Felipe de Jesús, de españoles. Era un pueblo grande, próximo a San Juan del Río y relativamente cerca de Querétaro, con una feligresía que ascendía a 5.336 feligreses contando haciendas y ranchos, y contaba con 8 cofradías.

En Guichiapa, la devoción al santo se concretaba como "procesión de sangre de la cofradía del glorioso Felipe de Jesús fundada por españoles en esta iglesia parroquial"⁷⁰. Se trataba de una cofradía con ciertas posibilidades, pues contaba entre sus propiedades con ganado cabrío y ovejuno que arrendaba y con capacidad para dotar huérfanas. No era esto último algo corriente en los pueblos y nos habla de la importancia del lugar⁷¹. Las dotes se sorteaban anualmente saliendo las huérfanas agraciadas en la procesión.

Localizamos otra referencia al santo en el recorrido hacia Tampico. Estando en la ciudad de Texcoco, el arzobispo "despachó licencia para que en la capilla de San Felipe de Jesús que nuevamente ha fabricado en la doctrina de Vexotla Francisco Adán vecino de esta ciudad de Tescuco, se pueda celebrar el santo sacrificio de la misa"⁷². Capilla de nueva construcción, por un español originario de la ciudad de Tescuco, pero que está residiendo en la doctrina de Vexotla. Estos dos ejemplos nos hablan de que era una devoción de españoles, lo mismo que hemos visto que San Isidro prendió entre los indios.

Evidentemente su devoción era exigua, con una sola cofradía y una capilla como únicos resquicios de veneración.

68 Vila, "San Felipe de Jesús, el primer santo criollo...", 282.

69 Huichiapan, Huichapan (actualmente estado de Hidalgo)

70 3ª visita, Guichiapa, 20-31-III-1686: "Y después con vista del libro y constituciones de la cofradía del glorioso san Felipe de Jesús fundada con autoridad ordinaria en esta iglesia parroquial por los españoles de ella y los autos de sorteo y las escrituras de censo y arrendamiento de ganado cabrío y ovejuno y las de depósito y vales y las de los dote a las huérfanas que se han sorteado (...) dijo que había y hubo por visitada la dicha cofradía y aprobaba y aprobó su cuenta".

71 Sólo se citan otras cuatro cofradías con capacidad para dotar huérfanas en el arzobispado. En la 3ª visita otras tres cofradías con dote, la de la Limpia Concepción y Nuestra Señora del Rosario de Santiago de Querétaro fundada por españoles; la cofradía de Nuestra Señora del Rosario en San Juan del Río, también de españoles: San Juan del Río, 14 de marzo de 1686; y la del Rosario, de españoles también en Guichiapa. En la cuarta visita hay otra cofradía con una obra pía para dotar huérfanas gracias al testamento de Juan de Sigüenza. San Juan Tenango Tepolula, 13 de diciembre de 1686.

72 1ª visita, Tescuco, 18 de noviembre de 1683.

2.3. La devoción a Santa Rosa de Lima

Las señales de la devoción a la santa limeña aparecen en la ciudad de México, donde existía una cofradía en el convento de santo Domingo⁷³ y otra en la ciudad de Toluca.

En efecto, en Toluca visitó una cofradía que pertenecía a la doctrina de San Andrés, dependiente de la ciudad. Estaba dedicada a la santa limeña y era de indios. Su mayordomo era el indio Miguel Pedro. El libro de las constituciones estaba en castellano, pero “otro de aquarteron de cargo y data” estaba “en lengua mexicana y hechoso le relación a su ilustrísima de sus partidas”. El arzobispo ordenó que los datos se escribieran “en lengua castellana y no en mexicano”⁷⁴, además de indicar que anotaran con cuidado e individualmente todos los bienes o tierras de la cofradía y se diera cuenta ante el juez eclesiástico.

En ese mismo derrotero (1684-1685) tenemos noticia de algunos devotos de la santa cerca del pueblo y partido de Tzinacantepec, pues de camino pasó por la hacienda del licenciado don Antonio de Samano y Ledesma donde “concedió cuarenta días de indulgencia a la sagrada imagen de Guadalupe y al altar de santa Rosa y san Antonio” que tenían en la capilla de dicha hacienda⁷⁵.

Como en el caso de Felipe de Jesús no parece que se extendió su devoción por el arzobispado.

2.4 La cofradía de la Doctrina Cristiana de San Felipe Neri

Una mención especial merece la cofradía de la Doctrina cristiana, promovida por el santo tridentino San Felipe Neri⁷⁶. Esta cofradía fue fundada en la ciudad de México en 1678 por los sacerdotes de la Unión de san Felipe Neri.

Conviene recordar que en 1658 comenzó la gestación institucional de la Congregación del Oratorio en la capital de la Nueva España según el modelo de san Felipe Neri en Roma, al ser autorizadas las primeras reglas por el arzobispo D. Don Matheo Saga de Bugeiro. En 1659 sus miembros tomaron oficialmente el nombre de “Sagrada Unión de los clérigos presbíteros del Oratorio de nuestro glorioso padre san Felipe Neri, fundador de los de Roma”, y fueron conocidos

73 Bazarte y García, *Los costos de la salvación...*, 66.

74 2ª visita, San José de Toluca, 5 de abril de 1685.

75 2ª visita, Tzinacantepec sábado 10 de marzo de 1685.

76 Rocío Silva Herrera, “La normativa de la cofradía de la doctrina cristiana (1683)”, *Estudios de Historia novohispana* 63 (2020): 129-156; Erika B. González León, “La biblioteca de la congregación de san Felipe Neri en la ciudad de México”, *Bibliographica* 5 (2022): 223-248.

en la capital como los sacerdotes de la “Unión”, “Venerable Unión” o “Pía Unión”; nombre provisional, a la espera de recibir el título de “Congregación del Oratorio” desde la Congregación del Oratorio de Roma, que lograrán finalmente en 1697⁷⁷.

Entre las actividades de los oratorianos ocupaba un lugar importante la enseñanza de la doctrina cristiana, actividad que se institucionalizó con la agregación a la cofradía de la Doctrina Cristiana de Roma en 1678⁷⁸. Así, esta cofradía en México seguía los pasos del santo florentino y tenía unión con los miembros del Oratorio en México. Para los cofrades laicos suponía promover la formación de la doctrina en sí mismos y sus familias⁷⁹.

En las memorias del Oratorio filipense en ciudad de México⁸⁰, se dice que el arzobispo Aguiar y Seijas perteneció al Oratorio desde su llegada a la capital virreinal y además de alabar su devoción, reseñaron su práctica de visitar hospitales como un hermano más, sus pláticas y las veces que celebró allí confirmaciones.

Una de las preocupaciones del arzobispo, siguiendo el ejemplo de Neri, fue la formación e impartición de doctrina por todo el arzobispado especialmente de los niños y como parte de esa preocupación difundió la cofradía de la Doctrina cristiana, cuyas constituciones aprobó él mismo, por el territorio de su jurisdicción. Aguiar publicó un edicto⁸¹ para que en cada iglesia del arzobispado se agregara la cofradía de la Doctrina cristiana a una de las ya erigidas canónicamente que no contara con indulgencias propias. El objetivo era doble: promover la preocupación por la formación cristiana de los niños y sus familias, por una parte, y, por otra, que toda la población se aprovechara de las indulgencias concedidas por el papa a esta institución. El arzobispo recordó en varias ocasiones que los fieles no debían pagar por pertenecer a ella: “tendrá cuidado de asen-

77 Luis Martín Cano Arenas, “La congregación del oratorio de México: origen e identidad”, *Annales Oratorii* 12 (2014): 109-126, 109-110 y 112. Después de muchas y variadas gestiones “El Papa Inocencio XII, el 24 de diciembre de 1697 firma la Bula “Ex quo divina Maiestas”, con la que se erige a la Pía Unión como Congregación del Oratorio de san Felipe Neri de México”.

78 Cano, “La congregación del oratorio en México...”, 117.

79 Silva, “La normativa de la cofradía de la doctrina cristiana...”, 133. En el libro de gobierno de Aguiar y Seijas, se recogen “Los autos fechos sobre la fundación de la congregación de la Doctrina Christiana en la iglesia de la Santísima Trinidad en onze foxas”.

80 Gutiérrez, *Memorias históricas de la Congregación de el Oratorio...*, parte I lib. 1 cap. 8, p. 28, citado por Silva.

81 Silva, “La normativa de la cofradía de la doctrina cristiana...”, 134. *Colección de documentos eclesiásticos de México: o sea Antigua y moderna legislación de la iglesia mexicana*, comp. por Fortino Hipólito Vera, (Amecameca: Imp. del Colegio Católico a cargo de J. Siguenza, 1887), Tomo I, D, parte 2, 455-456.

tar los cofrades sin que por ellos se les lleve estipendio alguno porque solo se dirige al bien de las almas”⁸².

Durante la visita cumplió él mismo este edicto pues agregó esta cofradía a otras ya existentes, en 69 ocasiones⁸³. La nombra varias veces como “cofradía de la Doctrina cristiana de San Felipe Neri” y extiende su devoción también celebrando su fiesta durante la visita⁸⁴.

3. PRÁCTICAS DEVOCIONALES DE LAS COFRADÍAS DE SANTOS

Como las críticas mas duras de los protestantes contra las cofradías⁸⁵ fueron los excesos en fiestas y comidas, y en algunos casos la corrupción en la venta de indulgencias, revisaremos ambos aspectos. Llama la atención que en ningún momento en las distintas regiones del arzobispado se hizo referencia a reliquias y estampas de santos que ya corrían por diferentes lugares de la archidiócesis⁸⁶.

3.1. Fiestas

Trento insistió en la sobriedad de las celebraciones y Aguiar puso verdadero empeño por conseguirlo. Por una parte, en su revisión de cofradías, además de examinar las cuentas y exigir llevarlas bien, pues encontró muchos desórdenes y faltas, insistió, sin perdonar ni una sola vez, en la prohibición de gastar de las limosnas recogidas, ni de los censos, “en toros, danzas, comidas, viudas, chocolates, colaciones o comedias...”⁸⁷.

Por una parte, Aguiar advirtió que tendían a aumentar las celebraciones propias de las cofradías y su primera advertencia fue que se ciñeran a las fiestas

82 5ª visita al Sur, San Agustín de las Cuevas, 28 noviembre 1687.

83 1ª visita hacia Tampico, fundó 12, en la 2ª visita hacia Toluca, 26, en la 3ª visita hacia Querétaro 12, en la 4ª visita hacia Chalco 15 y en su última y breve salida hacia el sur del territorio sólo fundó 4. Todo recogido en el cuadro III.

84 2ª Visita, San Bartolomé Osolotepec, 26 de mayo de 1685: “Y su ilustrísima asistió con cauda a la misa solemne que se dio a san Felipe Neri por ser su día cantóla el bachiller don José de Lesamis y asistieron de diácono y subdiácono el bachiller don Francisco de Ayerra y el bachiller Simón de Iglesias”.

85 Laura Dierksmeier, “Cofradías de Nueva España antes y después de Trento”, en *Para la reforma del Clero y el Pueblo cristiano*, ed. Fermín Labarga, (Madrid: Sílex Ediciones, 2020), 158-178, 169.

86 Elisa Garzón Balbuena y Elvia Acosta Zamora, *Devociones a San José en la Puebla de los Ángeles, siglos XVII-XX*, (México: Apoyo al Desarrollo de Archivos y Bibliotecas de México ADABI), 2018), 65. En 1648 ya era costumbre repartir estampas del santo durante su fiesta.

87 4ª visita, Santiago de Chalco, 6 de diciembre de 1686: cofradía de San Diego de naturales.

establecidas en sus constituciones y las celebraran “como por ellas se contiene sin exceder de su tenor y forma excusando el añadir misas, festividades y otros gastos que no son de obligación de dicha cofradía ni los contiene sus constituciones”⁸⁸.

Así, en visita al sur del Arzobispado, cuando la hermandad de San Nicolás Tolentino pasó a cofradía, se le dieron constituciones y en ellas se establecían las festividades obligadas. En ellas citaba como modo de celebración la misa cantada, el sermón, la procesión de mortificación con insignias y para cada uno de los elementos, que variaban según la fiesta a celebrar, se indicaba cuánto se debía pagar de limosna, así como el gasto que debía hacerse en cera⁸⁹. Se hacía también referencia, cuando se trataba del Tolentino, de la bendición de los panes, costumbre proveniente de la Península y que les recordaba los milagros concedidos por el santo⁹⁰.

Es decir, las fiestas consistían fundamentalmente en procesión y misa cantada con sermón. En el recorrido se llevaban insignias y estandartes, buenos trajes y cirios, podía ser de penitencia. Por las prohibiciones, se deduce que la costumbre era unir a esas celebraciones piadosas, bailes, fuegos, teatro, toros y distintos tipos de comida. El arzobispo, en efecto, tuvo noticia de que en la fiesta de Santa Catalina en Santiago de Querétaro, a donde viajó en su tercera salida,

“se hacen algunos incendios a santa Catalina Mártir y que con este pretexto de noche se hacen en ellos bailes y música con indecencia y que está prohibido por edictos públicos, por tanto y para que lo haga en lo de adelante no se permita ni se hagan, mandamos en virtud de santa obediencia y pena de excomunión mayor *latae sententiae ipso facto incurrenda* no se hagan los dichos incendios, bailes y música así lo haga notorio dicho padre cura ministro para que no aleguen ignorancia y porque en las ocasiones que se ofrecen procesiones particulares o de cofradías se suelen causar embriagueces y otros ruidos que perturban la paz y devoción la modestia y compostura con que deben estar mandaba”⁹¹.

Así mismo, Aguiar ordenó separar la fiesta de moros y cristianos de Toluca, que veía imposible suprimir, de la celebración religiosa en honor a la Virgen por considerarlo una indecencia y desorden.

88 4ª visita, villa de Yautepec, 12 enero de 1687: auto de la cofradía de españoles de San Nicolás Tolentino

89 5ª visita, San Miguel Tlaltizpan, 2 de enero de 1688.

90 5ª visita, Supamgo del Río 19 de diciembre de 1687.

91 3ª visita, Santiago de Querétaro, 2 de marzo de 1686. En los manuales para párrocos, se recogen las bendiciones para los panes de san Nicolás, el cordón de san Blas, etc.

“porque conforme al Santo Concilio de Trento y declaraciones de su santidad toca a nuestra jurisdicción eclesiástica el evitar las procesiones públicas o conceder licencia para ellas cuando convenga y otras cosas espirituales. Por tanto como prelado de este arzobispado mandamos al vicario juez eclesiástico de la dicha ciudad de Toluca que cumpliendo con la obligación de su cargo no permita que en dicho castillo [se ponga?] la imagen de nuestra Señora (...) ni que en él se celebre el santo sacrificio de la misa ni que se ponga en ramada ni tablado dentro de los treinta pasos de la inmunidad de la iglesia y capilla de ella ni que en dicha iglesia ni en su inmunidad entren con los trajes de moros y cristianos ni que saquen procesión alguna para dicho efecto por no ser del culto y veneración a nuestra señora sino antes ocasión de muchas ofensas (...) y con declaración que en caso que no haya toros no torneos ni vistan los dichos trajes de moros y cristianos y se evite todo lo referido puedan sacar a procesión a nuestra señora con toda decencia, culto y veneración y poner para su festejo danzas serias de tocotines⁹² (...) mandamos a dicho juez eclesiástico saque testimonio de este despacho en un pliego y con su firma y la de su notario fije [...] iglesia de dicha ciudad y otro en otra parte pública para su general noticia”⁹³.

Hay que tener en cuenta que el arzobispo ya había visitado Toluca dejando indicaciones muy concretas para que no se hicieran esas fiestas. Está claro que existían abusos en las celebraciones, tanto en las manifestaciones festivas, como, incluso, en el modo de hacer las procesiones y en este caso sus prohibiciones no habían sido obedecidas.

Dentro de las prácticas de devoción se incluían las limosnas. Ferlan señala que la limosna tenía una dimensión concreta: era un medio más para mejorar la propia condición, o para ganar nuevas gracias. De hecho, Trento, en clave antiluterana, especificaba que la fe sin obras es muerta y ociosa (*verissime dicitur fide sine operibus mortuam et otiosam esse*)⁹⁴.

Durante el recorrido de Aguiar por su territorio jurisdiccional fueron abun-

92 “Durante la Colonia, poesía de tradición popular escrita en náhuatl y, a veces, también en español, de contenido ocasional, que se decía en el interior de la iglesia o en el atrio de manera majestuosa y solemne, acompañada por música de teponaztle y con una danza caracterizada por reverencias, vueltas y cruces”. Los tocotines eran usuales en muchos eventos de la sociedad novohispana, como pastorelas o representaciones teatrales. Sor Juana Inés de la Cruz escribió algunos autos sacramentales con algunos pasajes con tocotines. Su época de esplendor fue el siglo XVII. Diccionario del español en México. Centro de Estudios Lingüísticos y Literarios de El colegio de México. <https://dem.colmex.mx/ver/tocot%C3%ADn> (consultado el 15 enero 2022)

93 5ª visita, Cuernavaca, 1 diciembre 1687. En esta villa es donde escribe el auto por las noticias que le han llegado de la ciudad de Toluca.

94 Ferlan, “Prácticas de piedad”, [2](#).

dantes las licencias solicitadas al arzobispo para pedir limosnas y cubrir los gastos de cofradías o mejorar la traza de una capilla o la fábrica de la iglesia. Las concedió siempre y sólo ponía como condición que llevaran libro rubricado por el mayordomo para anotar todas las limosnas, que fueran dos hombres, que se evitaran bailes y no acudieran mujeres⁹⁵. Parece que los bailes aparecían con cualquier motivo⁹⁶.

Por otra parte, en algún caso se concedió licencia para pedir limosna por la suma pobreza de algunas cofradías. Así en su visita a Chalco, en enero de 1687, cambió las constituciones de una cofradía de San Antonio de Padua, reduciendo número de misas y lo que se pagaba por ellas⁹⁷.

3.2. *Indulgencias*

A pesar de las críticas de los protestantes las cofradías siguieron teniendo después de Trento el privilegio de recibir indulgencias, normalmente unido a actos de devoción. Una de ellas es claramente la de la Doctrina cristiana pues fue uno de los motivos presentados por Aguiar para su fundación. Otras cofradías también contaban con indulgencias y en varias ocasiones indicó al párroco que expusiera en la Iglesia las indulgencias que se ganaban para animar así a la feligresía⁹⁸.

Eran un modo de impulsar a los feligreses a realizar actos devocionales o a recibir sacramentos y por eso lo aplicó también a la participación en los actos de la visita pastoral. Así, anunciaba nada mas llegar a cada pueblo las indulgencias que podían ganar quienes se presentaran a recibir la confirmación y participaran en la misión de la visita.

En su primera salida, en la ciudad de Tezcucó, el notario anotó que “concedió a muchas imágenes cuarenta días de indulgencias rezando un padre nuestro y Ave María aplicado por las Ánimas del Purgatorio”⁹⁹. Lo mismo hizo en otros

95 Por ejemplo, 3ª visita, San Antonio Mixquiahuala, 4 de diciembre de 1685, donde concede licencia para pedir limosna para el Santuario de Nuestra Señora de los Remedios; 4ª visita, San Juan Bautista Tlayacapa, 19 de diciembre de 1686, etc.

96 En una ocasión se indica que, como era costumbre, “los que fueren a dicha limosna lleven un cajoncito con la imagen del glorioso santo y no lleven otra insignia”: 5ª visita, Tepequacuico, 20 de noviembre de 1687.

97 4ª visita, Tochimilco, 2 de febrero de 1687.

98 Por ejemplo, 5ª visita, Santiago Xiutepec, 10 de enero 1688: Indicó que gozan se fijara el sumario de las indulgencias que podían ganar en la iglesia para información de la feligresía.

99 1ª visita, ciudad de Tezcucó, 21 de noviembre de 1683. Lo mismo encontramos en: 1º visita, Chiautla, 27 de noviembre de 1683; 1ª visita, Real de minas del Monte, 7 mayo de 1684. Sigue la misma

lugares del arzobispado en los que concedió amplias indulgencias para muchas devociones y en concreto para los que rezaran “delante de las imágenes y advocaciones y patronos de las cofradías que están fundadas en esta iglesia parroquial y de devoción de los naturales de ella y a los que acudieren con sus limosnas a las cofradías”¹⁰⁰.

Además, se continuarán otras prácticas piadosas como la bendición y reparto de los panes de san Nicolás Tolentino¹⁰¹, a las que Aguiar prestó atención sólo en orden al gasto que suponía, y que se unía a otro tipo de devociones como el cordón de san Blas, etc.

IV. CONCLUSIONES

Los santos tuvieron una presencia mayoritaria como nombres topónimos de muchas localidades del territorio arzobispal que actuaban como patronos, lo mismo que de sus ranchos, ingenios y haciendas, pero esto no se tradujo en esa medida, en la dedicación de las cofradías a su veneración. La devoción a los santos a través de las cofradías, apenas supone un 15 %. Puede considerarse algo de segundo orden si tenemos en cuenta que son mayoritarias las referidas a Cristo, la Virgen o las almas del purgatorio, algo lógico si consideramos que cualquier devoción busca en último término acercar a los fieles a Dios.

Se puede concluir, sin embargo, que hay santos que se mantienen en el tiempo, pues a fines del siglo XVII se siguen fundando cofradías en su honor. El más importante es sin duda San Nicolás Tolentino, agustino, que llegó a tener 40 cofradías y 3 hermandades dedicadas a su veneración. También san Antonio, franciscano, fue un santo importante, con 14 cofradías dedicadas a él, y los que le siguen en importancia, san Francisco y san Diego, también franciscanos, sólo cuentan con 4 cofradías. Los demás santos estarán con una o dos cofradías a lo sumo.

A pesar de la presencia de los santos canonizados después del concilio de Trento en la capital novohispana, en la que se celebraron fiestas por ellos y se buscó incorporar a algunos como patronos de la ciudad, no se extendió su devoción por el arzobispado. Son tan puntuales las cofradías a ellos dedicadas o su alusión en el modo de titular ranchos o haciendas, que nos ha llevado a pensar

conducta en las demás visitas.

100 4ª visita, Tochimilco, 4 de febrero 1687.

101 3ª visita, ciudad de Querétaro, 14 de febrero de 1686: “y que en cuanto al gasto que se hace de los panecitos no pase de dos pesos...”.

que son fruto de la devoción personal de algún español. Tanto las cofradías a San Isidro Labrador como a san Felipe de Jesús se concentran en el entorno de Querétaro, así como su titularidad para barrios o ranchos del entorno. La razón no puede ser que no se fundaron nuevas cofradías, porque sí surgieron nuevas, y lo mismo con la formación de nuevos ranchos o ingenios, por lo que se puede concluir que la expansión de los modelos tridentinos no tuvo mucho éxito.

En relación con la devoción a San Felipe Neri, la expansión de la cofradía de la Doctrina cristiana, fue iniciativa personal del arzobispo, miembro de la Unión de sacerdotes de San Felipe Neri de la capital y devoto del santo, pero no hay datos para deducir que se expandió devoción al santo florentino en la Nueva España.

El análisis de la devoción a los santos no refleja que hubiera santos propios de algunas calidades. Así las cofradías de negros, mulatos y mestizos, se dedicaron a san Nicolás Tolentino y en un caso a san Benito de Palermo, santo negro, pero todas las calidades tuvieron devoción al Tolentino, y los mulatos y negros, dedicaron en más ocasiones sus cofradías a las benditas ánimas del purgatorio o a alguna advocación de la Virgen. Al mismo tiempo, tampoco se puede afirmar que las devociones se correspondían con los santos propios de cada orden religiosa, pues las cofradías de franciscanos fundaron muchas dedicadas a Nicolás Tolentino, agustino, y los dominicos sólo fundan una a santo Domingo y sólo puede resaltarse su preferencia por las cofradías dedicadas a la Virgen del Rosario.

En esta misma línea, aparecieron nuevas cofradías mixtas aunque aún no eran numerosas. Se fundaron cofradías uniéndose todas las calidades presentes en la sociedad, a veces por iniciativa del arzobispo, y otras por petición del conjunto de la población de la localidad. La fuente utilizada no señala en ningún caso conflictos entre calidades por los componentes de estas instituciones.

Cofradías de la Doctrina Cristiana de san Felipe Neri.

Visita	pueblo	Agregada a la cofradía de	Como Cofradía independiente	TOTAL
1ª visita hacia Tampico 1683-1684	Mexicaltzingo	N.S. de Guadalupe		
	Istapalapa	San Jacinto		
	Santa Marta		Cofradía de la Doctrina cristiana	

	Coatepec	las Ánimas		
	San Andrés Chiau- tla	la Asunción		
	Otumba	San Diego		
	Zempoala	Virgen de Guadalupe		
	Tzontecomatlan	San Miguel		
	Yagualica	Jesús Nazareno		
	Panuco	La Santa Cruz y la Virgen del Rosario		
	Tempoal	Santo Sepulcro		
	Tianguistengo	N.S. del Rosario		
TOTAL				12
Visita	pueblo	Agregada a la cofradía de	Cofradía inde- pendiente	TOTAL
2ª visita a Toluca 1684-1685	San Jacinto	Jesús Nazareno y Ánimas Purgatorio		
	Ocuioacac	Tránsito de N.S.		
	Tianguistengo	Ánimas del Purgatorio		
	Almoloya	Santo entierro de Cristo		
	San Mateo Tes- caliacac	N.S. de la Asunción		
	Santiago Ocuila	Ánimas del Purgatorio		
	Tonatico pueblo sujeto a Asunción de N.S. de Zumpaguacan	Humillación de Jesús Nazareno		
	Istapa, pueblo sujeto a Asunción de N.S. de Zumpaguacan	San Nicolás Tolentino		
	Santiago Ma- ninaltenango	N.S. de Guadalupe y san		

		Nicolás Tolentino		
	Real de Minas de Zultepec	Santo nombre de Jesús		
	Real de Minas de Temascaltepec	Benditas Ánimas del Purgatorio		
	Temascaltepec	Ánimas del Purgatorio		
	Tzinacantepec	Ánimas del Purgatorio		
	San Juan Metepec	San Antonio		
	Santiago Calimaya	San Antonio		
	N.S. de la Asunción de Teutenango del Valle	Sangre de Cristo Señor Nuestro		
	San Pedro Techócholco doctrina de Tescaliacac	N.S. de la Asunción		
	San Mateo Atengo	San Antonio		
	Atlacomulco	Ánimas del Purgatorio		
	San Miguel Temascaltzingo	San Miguel y N.S. del Socorro		
	San Gerónimo Aculco	Benditas Ánimas del Purgatorio		
	San Pedro y San Pablo Xilotepec	Benditas Ánimas del Purgatorio		
	San Miguel Chiapa de Mota	Benditas Ánimas del Purgatorio		
	San Bartolomé Osolotepec	San Nicolás Tolentino		
	San Antonio Guisquiluca	N.S. de Guadalupe (nuevamente fundada por españoles e		

		indios)		
	Escaposalco	Benditas Ánimas del Purgatorio		
Total				26
Visita	pueblo	Agregada a la cofradía de	Cofradía independiente	TOTAL
3ª Visita a Querétaro 1685-1686	Tlalnepantla	San Isidro Labrador		
	Tultitlan	N.S. de la Concepción y Ánimas del Purgatorio		
	Cuautitlan	Ánimas del Purgatorio		
	Coyotepec	San Cristóbal		
	San Miguel Atitlaquia	San Miguel y Ánimas Purgatorio		
	San Pedro Tete-pango	Ánimas del Purgatorio		
	San Nicolás Ato-cpan	Tránsito (dmulatos y mestizos)		
	San Agustín Ixmiquilpan	Tránsito de N.S. (mulatos y mestizos)		
	Villa de Cadereita	N.S. de la Soledad		
	Guichiapa	N.S. de Guadalupe		
	San Bartolomé Tepetitlan	Santo Entierro de Cristo		
	Tula	Concepción de N.S.		
Total				12
Visita	pueblo	Agregada a la cofradía de	Cofradía independiente	TOTAL

4ª visita a Chalco 1686-1687	Santiago de Chalco		Cofradía de la doctrina cristiana	
	San Guillermo Totolapa	Santa Cruz		
	San Juan Bautista Tlayacapa	Santísima Cruz		
	Tlalnepantla (por otro nombre la Cuautenca)	N.S. de Guadalupe		
	Cuautla de Amilpas		Cofradía de la doctrina cristiana. (indicó que se agregara a otra).	
	Xonacatepec	N.S: del Tránsito		
	Tepetzingo (pueblo sujeto a Xonacatepec)	Jesús Nazareno(naturales)		
	Zacualpan	Jesús Nazareno (naturales)		
	Tetela del Volcán	N.S. de Guadalupe		
	San Mateo Atlatlahuca	N.S. de Guadalupe		
	Santa María Ozumba	Jesús Nazareno		
	San Juan Temamatla		Cofradía de la doctrina cristiana. (indicó que se fundara otra cofradía para agregarla a esta)	
	San Antonio Tecómitl	La Asunción (naturales)		
	Asunción de la Milpa	N.S. de la Concepción (naturales)		
	San Gregorio Atlapulco		Cofradía de la doctrina cristiana.	

			(indicó que se fundara otra cofradía para agregarla a esta)	
Total				15
Visita	pueblo	Agregada a la cofradía de	Cofradía independiente	TOTAL
5ª visita al Sur 1687-1688	San Agustín de las Cuevas		Cofradía de la Doctrina cristiana	
	Tlaltizapan	San Nicolás Tolentino de mulatos y mestizos		
	Giutepec	Ánimas del Purgatorio y San Antonio de Padua		
	Cuernavaca	N.S. de la limpia y pura Concepción		
Total				4

Cuadro III: Cofradías de Doctrina cristiana de san Felipe Neri. Elaboración propia.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARCHIVOS

Archivo Histórico del Arzobispado de México (AHAM)

Secretaría arzobispal, Visitas, CL 19, L 1, fols. 1-695r.

Archivo General de la Nación de México (AGNM)

AGNM, Bienes nacionales, Legajo 475, Exp1.

AGNM, Indiferente general, vol. 1460, Exp. 35.

Library of Congress (Washington, D.C.), Manuscript Division, Henry Albert Monday Collection relating to Mexico, Pastoral visits of Francisco de Aguiar y Seijas, 1687-1688, box 14, Reel 10-11.

BIBLIOGRAFÍA

Aguirre Salvador, Rodolfo, Bravo Rubio, Berenise y Pérez, Marco Antonio. *Visitas pastorales de México, 1715-1722*. Ciudad de México: UNAM, 2016.

- Aguirre Salvador, Rodolfo. *Cofradías y asociaciones de fieles en la mira de la Iglesia y de la Corona: arzobispado de México, 1680-1750*. México: Universidad Nacional Autónoma de México Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación, 2019.
- Bazarte Martínez, Alicia y García Ayluardo, Clara. *Los costos de la salvación. Las cofradías y la ciudad de México (siglos XVI al XIX)*. México: Centro de investigación y docencia económica, Instituto Politécnico Nacional, Archivo General de la Nación, 2001.
- Bazarte Martínez, Alicia. *Las cofradías de españoles en la ciudad de México (1526-1860)*. México: Universidad Autónoma metropolitana. Unidad Azcapotzalco. División Ciencias Sociales y Humanidades, 1989.
- Cano Arenas, Luis Martín. “La congregación del oratorio de México: origen e identidad”. *Annales Oratorii* 12 (2014): 109-126.
- Cárcel Ortí, Milagros. *Las visitas pastorales de España (Siglos XVI-XX): propuesta de inventario y bibliografía*. Oviedo: Asociación de archiveros de la Iglesia en España, 2000.
- Decretos del concilio tercero provincial mexicano (1585)*. Edición histórico crítica y estudio preliminar por Luis Martínez Ferrer, vol. II. Zamora Michoacán: El Colegio de Michoacán-Universidad Pontificia de la Santa Cruz, 2009.
- Del Río Barredo, María José. “Canonizar a un santo medieval en la Roma de la Contrarreforma: Isidro Labrador, patrón de Madrid”. *Anuario de Historia de la Iglesia* 29 (2020): 127-157.
- Dierksmeier, Laura. “Cofradías de Nueva España antes y después de Trento”. En *Para la reforma del Clero y el Pueblo cristiano. El Concilio de Trento y la renovación católica en el mundo hispánico*, editado por Labarga Fermin, 158-178. Madrid: Sílex Ediciones, 2020.
- El sacrosanto y ecuménico concilio de Trento, traducido al idioma castellano por D. Ignacio López de Ayala. Con el texto latino corregido según la edición auténtica de Roma publicada en 1564. Nueva edición aumentada con el sumario de la historia del concilio de Trento, escrito por D. Mariamo Latre*. Barcelona: Imprenta de D. Ramón Martin Indar, 1847.
- Ferlan, Claudio. “Prácticas de piedad”. *Diccionario Histórico de Derecho Canónico en Hispanoamérica y Filipinas. Siglos XVI - XVIII* (DCH), Max Planck Institute for European Legal History Research Paper Series No. 2019-05. <https://ssrn.com/abstract=3332999> (consultado 5 junio 2022)
- García Hourcade, José Jesús e Irigoyen López, Antonio. “Las visitas pastorales, una fuente fundamental para la historia de Iglesia en la Edad Moderna”. *Anuario de Historia de la Iglesia* 15 (2006): 293-301.
- García, Isidoro Miguel. “El obispo y la práctica de la visita pastoral”. *Memoria ecclesiae* 14 (1999): 347-404.

- Garzón Balbuena, Elisa y Acosta Zamora, Elvia. *Devociones a San José en la Puebla de los Ángeles, siglos XVII-XX*. México: Apoyo al Desarrollo de Archivos y Bibliotecas de México (ADABI), 2018.
- Gonzalbo Aizpuru, Pilar. *Familia y orden colonial*. México: El Colegio de México, 1998.
- González León, Erika B. “La biblioteca de la congregación de san Felipe Neri en la ciudad de México”. *Bibliographica* 5 (2022): 223-248.
- Gutiérrez, Julián. *Memorias históricas de la Congregación de el Oratorio de la ciudad de Mexico. Bosquejada antes con el nombre de Union, y fundada con auctoridad ordinaria: Despues, con la apostolica, origida, y confirmada en Congregacion de el Oratorio. Recogidas, y publicadas por el P. Julian Gutierrez Davila*. México: En la imprenta Real del Superior Gobierno, en el Empedradillo, 1736. <https://historiamexicana.colmex.mx/index.php/RHM/article/view/1383>
- Labarga, Fermín. “1622 o la canonización de la Reforma Católica”. *Anuario de Historia de la Iglesia* 29 (2020): 73-126.
- Landa Fonseca, Cecilia del Socorro. “Las Cofradías de Querétaro. De la secularización parroquial a la secularización de bienes (1750-1870)”. Tesis de doctorado, El Colegio de Michoacán, 2007. <https://colmich.repositorioinstitucional.mx/jspui/handle/1016/271> (consultado el 10 enero 2022)
- Martínez Rosales, Alfonso. “Los patronos jurados de San Luis Potosí”. En *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*. Coordinado por Ramos, Manuel y García, Clara. México: CEHM, CONDUMEX-INAH, 1997.
- Peña Montenegro, Alonso de la. *Itinerario para párrocos de indios en que se tratan las materias mas particulares tocantes a ellos para su buena administración. Compuesto por el ilustrísimo y reverendísimo Señor Doctor Don Alonso de la Peña Montenegro, obispo del obispado de San Francisco de Quito, del Consejo de su Magestad, colegial que fue del Colegio mayor de San Bartholomé en la universidad de Salamanca*. Madrid: En la oficina de Pedro Marín, 1771.
- Quiles, Fernando, García, José Jaime y Brogio, Paolo. *A la luz de Roma. Santos y santidad en el barroco iberoamericano*. Sevilla: Enredars, 2020.
- Ragon, Pierre. “Los santos patronos de las ciudades del México central (siglos XVI y XVII)”. *Historia Mexicana*, 52(2) (2002): 361-389.
- Sarmiento Zúñiga, Mario Carlos. “¿En tu amparo nos acogemos? Sobre el patrocinio fallido de santa Teresa de Jesús y su recepción por parte del Ayuntamiento de la Ciudad de México (1617-1620)”. En *Fastos y ceremonias del barroco iberoamericano*, editado por Fernández Valle, M^a de los Ángeles, López Calderón, Carme e Rodríguez Moya, Inmaculada, 181-198. Santiago de Compostela: Andavira Editora, Sevilla: Enredars, 2019.

- Serrano Martín, Eliseo. “La santidad en la edad moderna: límites, normatividad y modelos para la sociedad”. *Historia Social* 91 (2018): 149-166. <https://www.jstor.org/stable/26543248> (consultado 3 febrero 2022)
- Silva Herrera, Rocío. “La normativa de la cofradía de la doctrina cristiana (1683)”. *Estudios de Historia novohispana*, 63(2020): 129-156. <https://novohispana.historicas.unam.mx/index.php/ehn/article/view/75701> (consultado el 4 marzo 2022)
- Solano, Francisco de. *Las voces de la ciudad: México a través de sus impresos (1539-1821)*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1994.
- Sosa Rodríguez, Gabriela M. “Instauración de las cofradías en Nueva España”. *Ciencia y Filosofía* 2 (2019): 19-32. <https://cienciayfilosofia.org/index.php/revista/article/view/10> (consultado el 8 enero 2022)
- Venegas, Miguel. *Manual de párrocos, para administrar los Santos Sacramentos y ejecutar las demás sagradas funciones de su ministerio por Miguel Venegas, y en la segunda impresión,...* México: Imprenta de Doña María Fernández de Jáuregui, 1811.
- Vila Vilar, Enriqueta. “San Felipe de Jesús, el primer santo criollo”. En *De la historia económica a la historia social y cultural. Homenaje a Gisela von Wobeser*, coordinado por Martínez López-Cano, María del Pilar, 277-292. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2015.
- Zaballa, Ana de y Ugalde, Ana. “La primera parte de la Visita general de Francisco de Aguiar y Seijas (1682-1698): gobierno y reforma en el arzobispado de México”. *Anuario de Historia de la Iglesia* 28 (2019): 71-99.

Ana de Zaballa
Facultad de Letras
Universidad del País Vasco (UPV/EHU)
Paseo de la Universidad, 5
01006 Vitoria-Gasteiz (España)
Orcid: 0000-0002-8708-2007



Doi: <https://doi.org/10.17398/2340-4256.18.1173>

**REDES SOBRENATURALES DE LA MONARQUÍA CATÓLICA. LAS
HERMANDADES HISPANOAMERICANAS AGREGADAS A LA
ARCHICOFRADÍA DE LA RESURRECCIÓN DE LA NACIÓN
ESPAÑOLA EN ROMA (1579-1808)***

***MYSTICAL NETWORKS OF THE CATHOLIC MONARCHY. THE
HISPANIC AMERICAN BROTHERHOODS ADDED TO THE ARCH
CONFRATERNITY OF THE RESURRECTION OF THE SPANISH
NATION IN ROME (1579-1808)***

JOSÉ ANTONIO CALVO GÓMEZ
Universidad Pontificia de Salamanca

Recibido: 14/09/2022

Aceptado: 22/11/2022

RESUMEN

Este trabajo de investigación histórica trata de analizar uno de los instrumentos que sostuvieron la estructura espiritual de la Monarquía Católica durante la Modernidad. El 20 de julio de 1591, Gregorio XIV elevó en archicofradía la hermandad de la Santísima

* Este trabajo ha sido realizado con la ayuda del Instituto Español de Historia Eclesiástica, anejo a la Iglesia Nacional Española de Santiago y Montserrat, en Roma, en el marco de los proyectos de investigación del año 2021.

Resurrección, radicada en Roma. Entre otras prerrogativas, concedió a sus oficiales el privilegio de poder agregar las demás cofradías que llevaran este título en las distintas villas y ciudades de la Monarquía Hispánica. Además, les autorizó a transmitirles las mismas gracias espirituales, indulgencias e inmunidades que gozaban por concesión del papa desde su fundación, en 1579. En la práctica, las cofradías que se afiliaron a la archicofradía romana, al menos 118, desde Manila hasta Ciudad de México, crearon una red sobrenatural que fortaleció el sentimiento de pertenencia a un proyecto plurinacional, la Monarquía Católica, con dos ejes bien delimitados: el rey y la confesión de fe católica y romana.

Palabras clave: Monarquía Católica; identidad nacional; Gregorio XIV; hermandades religiosas; agregación de cofradías.

ABSTRACT

This historical research work tries to analyze one of the instruments that sustained the spiritual structure of the Catholic Monarchy during Modernity. On July 20, 1591, Gregory XIV raised the brotherhood of the Holy Resurrection, in Rome, into an arch-brotherhood. Among other prerogatives, he granted its officers the privilege of being able to add the other brotherhoods with this title in the different villages and cities of the Hispanic Monarchy. In addition, he authorized them to transmit to them the same spiritual graces, indulgences and immunities that they enjoyed by concession of the Roman pontiffs since its foundation, in 1579. In practice, the brotherhoods that joined the Roman arch-brotherhood, at least 118, from Manila to Mexico City, created a mystical network that strengthened the feeling of belonging to a multinational project, the Catholic Monarchy, that had two well-defined axes: the king, and the confession of Catholic and Roman faith.

Keywords: Catholic Monarchy; National identity; Gregory XIV; religious brotherhoods; aggregation of brotherhoods.

I. INTRODUCCIÓN

En 1722, Joseph Garzía del Pino, “notario diputado del real palacio de la embaxada de su magestad católica, congregante secretario de dicha venerable archicofradía y secretario de dicha real yglesia”, redactó el *Registro de las cofradías agregadas a la venerable archicofradía de la Santísima Resurrección de nuestro Redemptor Jesu Christo de nuestra nación española en Roma, sita en venerable y real yglesia, casa y hospital de Santiago y San Ildephonso de dicha nación en Roma*.¹ Este legajo fue elaborado para tratar de sistematizar la información de un relevante conjunto diplomático, hasta entonces disperso y fragmentario, hoy conservado en el archivo de la Obra Pía de la Urbe, sobre la agregación de cofradías a la matriz romana. Entre las 117 que describió, se refirió a 7 hermandades hispanoamericanas, agregadas entre 1596 y 1680, que trataremos de situar a continuación.²

El 26 de mayo de 1707, en el trascurso de la Guerra de Sucesión española, la archicofradía, erigida en 1579 por bula de Gregorio XIII, había quedado disuelta.³ En 1722, resuelto el impasse, los oficiales de la suspensa congregación dispusieron los instrumentos con los que contaban para que, pocos meses después, en 1723, el cardenal Aquaviva, embajador de Felipe V ante la corte romana, pudiera rehabilitar esta piadosa institución que tan buenos frutos había dado desde finales del siglo XVI.

1 Archivo de la Obra Pía-Establecimientos Españoles en Italia (XV-XX) (*en adelante*: AOP) 30.

2 AOP 30, f. 145r-146v dice, entre las 117 hermandades: Confraternitates aggregatae ad venerabilis archiconfraternitatem Sanctissimae Resurrectionis. Indiarum. Die 23 iulii 1596. Societas Dominae Nostrae Solitudinis, sita in parrochiali ecclesia Sanctae Trinitatis ciuitatis nuncupatae de Las Musas Noui Regni Granaten(sis) in partibus Indiarum Occidentalium. Procurante Theodoro de Valle cum promissione de rato. Die 24 februarii 1598 fuit aggregata Societas Piores et Consules Vniuersitatis Mercatorum sita in monasterio Sancti Francisci ciuitatis Mexican sub inuocatione Conceptionis Beatae Mariae. Procurante Ioanne de la Sal cum promissione de rato. Die 3 iulii 1680. Societas Sancti Didaci in ecclesia Sancti Francisci ordinis minorum obseruantium ciuitatis Sanctae Fidei in Indiis. Procurante reuerendus pater Antonio Maldonado Societatis Iesu procuratore generali Indiarum cum promissione de rato. Die 3 iulii 1680. Societas Beatae Virginis de los Remedios in ecclesia reuerendi patri Beatae Mariae Uirginis de Mercede ciuitatis Cartagen(sis) in Indiis. Procurante reuerendus pater Antonio Maldonado Societatis Iesu cum promissione de rato. Die 3 iulii 1680. Societas Sanctae Barbarae in parrochiali seu alia ecclesia eiusdem Sanctae Barbarae ciuitatis de Tunya in Indiis. Procurante reuerendus pater Antonio Maldonado Societatis Iesu cum promissione de rato. Die 3 iulii 1680. Societas Beatae Virginis de Loreto in ecclesia Societatis Iesu ciuitatis et diocesis de Quito in Indiis. Procurante reuerendus pater Emanuelle Rodriguez Societatis Iesu. Die 3 iulii 1680. Societas Beatae Virginis de Guadalupe in ecclesia Sancti Francisci ciuitatis Mexican Nouae Hispaniae in Indiis. Procurante dominus Joanne de Ortega.

3 Justo Fernández Alonso, “Santiago de los Españoles y la archicofradía de la Santísima Resurrección de Roma hasta 1754”, *Anthologica annua* 8 (1960): 279-329; Id., “Decadencia de la Obra Pía y su restauración (1700-1975)”, *Anthologica annua* 43 (1996): 265-285.

El mismo secretario redactó un nuevo instrumento: *Aggregatio confraternitatis*,⁴ en el que se delimitaban los medios y formas para la agregación de cofradías elaborado por Francisco, cardenal de Aquaviva, protector del reino de España, durante el pontificado de Inocencio XIII. En él, dio cuenta de los privilegios concedidos por los romanos pontífices Gregorio XIII, Gregorio XIV, Clemente VIII y Paulo V.⁵

Según la bula de fundación, de 15 de marzo de 1579, Gregorio XIII había reservado las primeras prerrogativas espirituales en favor de los fieles cofrades de la nueva hermandad. El 25 de marzo de 1580, el mismo pontífice redactó un breve en virtud del cual concedía la indulgencia plenaria a los cristianos que ingresaran en ella en el que delimitaba ciertas gracias que lucrarían, entre otras, por la participación en la procesión del día de la Resurrección en Plaza Navona y en los oficios organizados por esta obra pía, tanto en vida como, sobre todo, a la hora de la muerte.⁶ Poco tiempo después, hacia 1581, fueron redactados los primeros estatutos en los que quedó plasmado el proyecto espiritual que encarnaba la cofradía.⁷

4 AOP 1621.

5 AOP 71, ff. 3r-4r. Véase: José Antonio Calvo Gómez, “La geografía de la pobreza en el siglo XVIII. Los españoles acogidos a la caridad de la archicofradía de la Resurrección en Roma”, *Salmanticensis* LXVIII, 3 (2021): 567-600. Sobre la iglesia de Santiago, véase: Alessandra Anselmi, *Le chiese spagnole nella Roma del seicento e del settecento*, (Roma: Grangemi editore, 2009); Maximiliano Barrio Gozalo, “La Real Casa de Santiago y San Ildefonso de la Nación Española de Roma a mediados del Setecientos”, *Anthologica annua* 41 (1994): 281-310; Id., “La iglesia y hospital de Santiago de los Españoles de Roma y el Patronato Real en el siglo XVII”, *Investigaciones históricas: Época moderna y contemporánea* 24 (2004): 53-76; Id., “Tra devozione e politica. Le chiese egli ospedali di Santiago e Monserrat di Roma, secoli XVI-XVIII”, *Storia urbana* XXXI, 123 (2009): 1101-1126; Manuel Vaquero Piñeiro, *Las rentas y las casas. El patrimonio inmobiliario de Santiago de los Españoles de Roma entre los siglos XVI y XVII*, (Roma: L’Erma di Bretschneider, 1999); Justo Fernández Alonso, “Santiago de los Españoles, de Roma, en el siglo XVI”, *Anthologica annua* 6 (1958): 9-122; Enrique García Hernán, “La iglesia de Santiago de los españoles en Roma. Trayectoria de una institución”. *Anthologica annua* 42 (1995): 297-364.

6 AOP 71, f. 4v = AOP 57, ff. 13r-13v. Sobre las fiestas que, cada año, organizaba la archicofradía en la Plaza Navona, ha quedado una extensa memoria interpretada por Anna D’Amelio, “Le origini della festa della Resurrezione in piazza Navona: Da cerimonia religiosa a manifesto di potere della comunità spagnola a Roma”, en *Centros de poder italianos en la monarquía hispánica (siglos XV-XVIII)*, vol. 3, ed. por José Martínez Millán-Manuel Rivero Rodríguez (Madrid: Polifemo, 2010), 1471-1486; y Pablo González Tornel, *Roma hispánica. Cultura festiva española en la capital del Barroco*, (Madrid: Centro de Estudios Europa Hispánica, 2017). El sentido de esta construcción intelectual puede analizarse desde la recuperación del mundo emocional en la Modernidad. Véase: Félix González Romero, “La rehabilitación del mundo emocional en la Modernidad. Los predecesores de la ética cartesiana. El estoicismo moderno”. *Cauriensia: revista anual de ciencias eclesásticas* 7 (2012): 239-248; David Sánchez Sánchez, “Cofradías sacramentales a principios del siglo XVI como reflejo de la devoción eucarística tardomedieval”. *Specula. Revista de humanidades y espiritualidad* 3 (2022): 171-191.

7 AOP 71, ff. 76r-83v. Sobre los primeros estatutos: José Antonio Calvo Gómez, “Signum resurrectionis in Urbe. Las instituciones extraterritoriales de la Monarquía Católica en el siglo XVI”. *Specula. Revista*

El hecho que determinó la evolución posterior de esta obra tuvo lugar el 20 de julio de 1591. Por breve de Gregorio XIV,⁸ la cofradía de la Santísima Resurrección fue erigida en archicofradía, cabeza de todas las que, en la Monarquía Católica, llevaran este mismo título en honor de Cristo resucitado, con capacidad para agregarlas y transmitirles los mismos privilegios y prerrogativas de los que ella misma gozaba. Volveremos inmediatamente sobre este documento.⁹

El 27 de marzo de 1592, Clemente VIII aprobó, por breve, nuevas gracias espirituales asociadas a la visita de la iglesia de Santiago de los Españoles, en Plaza Navona, a la oración por la unidad de los príncipes cristianos y, sobre todo, a la participación de los fieles en las actividades de la archicofradía programadas para la Pascua de Resurrección de aquel año, primero de su pontificado.¹⁰

El 30 de enero de 1610, Paulo V redactó un nuevo breve por el que hacía partícipe, a todas las cofradías agregadas, de las indulgencias concedidas por Clemente VIII a la pía obra romana en diversos momentos.¹¹ Pocos años después, todavía Paulo V, por breve de 8 de marzo de 1617, amplió la capacidad de la archicofradía para que pudiera agregar hermandades de todos los dominios sujetos al rey de España aunque sus cofrades no fueran españoles y comunicarles las mismas gracias sobrenaturales establecidas para los súbditos de su majestad católica.¹²

Parece que esta singular y generosa apropiación espiritual, junto al interés que Felipe II y sus inmediatos sucesores manifestaron desde primera hora, partía de la comprensión de esta archicofradía como un nuevo y poderoso instrumento para la intrincación del espacio supranacional de la Monarquía Católica.¹³ La

de humanidades y espiritualidad 4 (2022): 119-158.

⁸ AOP 71, ff. 5r-6r = AOP 57, ff. 21r-23v = AOP 2260, ff. 505r-508v.

⁹ Los documentos de 1579, 1580 y 1591, reiteradamente trasladados en numerosas copias manuscritas, fueron diligentemente publicados al inicio de los *Estatutos de la archicofradía de la Santísima Resurrección de Christo nuestro Redentor de la nación española de Roma*, editados en la Urbe, por Esteban Paulino, en 1603. Ver AOP 37=AOP 38. Hay un ejemplar en la biblioteca de la Universidad de Valladolid: <http://uva-doc.uva.es/handle/10324/13353> [consulta: 22/12/2021]. Algunas copias manuscritas contemporáneas en: AOP 2196, sin foliar (minuta); AOP 71, ff. 140r-165v (*Libro Maestro*).

¹⁰ AOP 57, ff. 29r-29v. A ellas, añadió nuevas disposiciones sobrenaturales por breve del 14 de septiembre de 1592 para la Oración de las Cuarenta Horas del domingo siguiente, día 19 (AOP 57, ff. 31r-31v); lo que renovó en años sucesivos (AOP 57, ff. 33r-51v).

¹¹ AOP 2260, 546r-546v (original) = AOP 71, ff. 168v-169r (*Libro Maestro*) = AOP 57, ff. 63r-65r (traslado de 1724).

¹² AOP 2260, 547r-547v (original) = AOP 57, ff. 71r-73r (traslado de 1724).

¹³ José Ángel Achón Insausti, José María Imízcoz Beunza, *Discursos y contradi discursos en el proceso de la Modernidad (siglos XVI-XIX)*, (Madrid: Sílex, 2019); Francisco de Borja Gallego Pérez de Sevilla, "Irradiación de poder y transferencia de sacralidad: una reflexión sobre la filosofía moderna y sus consecuencias políticas", *Cauriensa: revista anual de ciencias eclesiásticas* 13 (2018): 361-394; Alberto Marcos Martín,

agregación de cofradías a la obra romana vendría a fortalecer, con redes sobrenaturales, la arquitectura intelectual de la Monarquía Católica, sostenida sobre la figura del monarca y sobre la confesión de fe católica, apostólica y, por oposición a la Reforma -de raíz alemana o anglosajona- sobre todo, romana.¹⁴

II. EL CONCEPTO CANÓNICO DE ARCHICOFRADÍA. EL BREVE DE GREGORIO XIV DE 1591

El 20 de julio de 1591, en el palacio del Quirinal, Gregorio XIV firmó el breve por el que la cofradía de la Resurrección de Roma se convertía en archicofradía, cabeza de todas las que llevaran este nombre en los dominios de su majestad católica:

Confraternitatem Sanctissimae Resurrectionis prefatam in archiconfraternitatem et caput onmium confraternitatum sub eadem invocatione in quibuslibet regnis et dominiis catholicae maiestatis subjectis constitutis erectarum et erigendarum eidem archiconfraternitati pro tempore aggregandarum, apostolica auctoritate tenore presentium erigimus et instituimus.¹⁵

Estas hermandades, agregadas a la Santísima Resurrección, recibirían, según este diploma, las mismas gracias espirituales y temporales, privilegios e inmunidades concedidos por los romanos pontífices a la archicofradía ubicada en la iglesia nacional de Santiago de los Españoles en Roma desde 1579, junto a los que oportunamente le pudieran conceder en el futuro.

Pocas semanas después, el 16 de septiembre de 1591, la congregación particular de la archicofradía de la Resurrección estableció “lo que se requiere para la concessión de las agregaciones”, en coherencia con el breve gregoriano de 20

Carlos Belloso Martín, *Felipe II ante la Historia* (Valladolid: Ediciones Universidad de Valladolid, 2020); José Martínez Millán, *Felipe II (1527-1598): Europa y la Monarquía Católica*, 4 vols. (Madrid: Parteluz, 1998).

14 Sobre el imaginario simbólico y su relación ideológica con la construcción de la Monarquía Hispánica existen numerosos estudios. Entre otros: Francisco Javier Rubio Muñoz, “Ecos universitarios de iconografía mariana en la periferia de la Monarquía Hispánica durante la Edad Moderna”, *Cauriensia: revista anual de ciencias eclesiásticas* 15 (2020): 565-614. En otro sentido, el universo del barroco nos introduce en una cosmovisión muy compleja e interesante que convendría incorporar en nuestro análisis. La bibliografía es amplia. Entre otros: Manuel Lázaro Pulido, “Optimismo católico ante el dolor Barroco: Paraphrasis in Iob de Jerónimo Osório”, *Anales del seminario de historia de la filosofía* 36, vol. 1 (2019): 49-63; Anna Isabel Peirats Navarro, “Christus medicus: teología i metàfora de la curació espiritual”, *Zeitschrift für Katalanistik: Revista d'Estudis Catalans* 35 (2022): 203-237.

15 AOP 71, ff. 5r-6r= AOP 57, ff. 21r-23v= AOP 2260, ff. 505r-508v.

de julio anterior.¹⁶ Este documento se iniciaba con un recuerdo a la autoridad que Gregorio XIV había entregado a la archicofradía de “agregar a sí aquellas cofradías que en todos los reynos y señoríos del rey don Philippe, nuestro señor, querrán y pidirán tal agregación para poder también ellas exercitarse en las santas y pías obras en que se ocupa y exercita y dándole facultad de poderles comunicar todas aquellas graçias, indulgencias y priuilegios que a la dicha archicofradía son concedidas”.¹⁷

Los priores y oficiales de la congregación particular decretaron entonces que, en tales agregaciones, se guardara el modo que a continuación describían:

Quanto al pedir estas agregaciones, ordenaron que se narre en el poder, carta o patente que embiaren las cofradías, obispos o señores temporales que, siendo informados del santo y pío exercitio en que nostra archicofradía se ocupa y emplea, deseosos de emplearse también en una tan pía, útil y loable obra, ruegan y, con instancia spiritual, piden que su cofradía se haga unión con nostra archicofradía para que, mediante ella, puedan gozar de todas las sobredichas gracias y concessiones apostólicas, *prometiendo de reconocerla siempre como a madre y cabeça, tomando el título de ella o, teniendo otro, añadir el nostro* como sería dezir la cofradía del Santíssimo Sacramento y Gloriosa Resurrección¹⁸ de la ciudad, villa o lugar N.

En la misma carta de poder o patente, debían prometer que, cada tres años, escribirían a la archicofradía en sede romana “ausándola del estado y augmento de su cofradía para que se le responda y auise si los sumos pontífices an augmentado o disminuido las graçias y indulgencias, y de otra qualquier nouedad”.¹⁹

La factura humana de la agregación, por decreto de la congregación particular, expresamente convocada con este motivo, recaería sobre el gobernador, los priores y los oficiales de la archicofradía. A ellos se les advirtió sobre la prohibición de

16 AOP 71, ff. 6v-8r. El *Decreto y instruction de lo que se requiere para la concessión de las agregaciones hecho en congregación a 16 de setiembre 1591* fue trasladado al *Libro Maestro* (AOP 71, f. 8v) y, para darle mayor publicidad, ese mismo año, se envió a la imprenta cameral de Paulo Blado, de lo que queda constancia en los archivos de la archicofradía (AOP 2196, sin foliar).

17 AOP 71, f. 8v.

18 El subrayado corresponde al *Libro Maestro*.

19 En AOP 2196, sin foliar, se conserva un impreso, sin fecha, de contenido próximo a AOP 71, f. 8v, publicado probablemente en 1603. En AOP 71, ff. 164v-165r, manuscrito, se traslada esta información después de los estatutos de 1603 y se indica la misma fecha. En cualquier caso, se publicó después de la muerte de Gregorio XIV y, casi con seguridad, de Felipe II. De trata de la *Instrvción para pedir las agregaciones a la archicofradía de la Santísima Resurrección de Christo nuestro Redentor de la nación española de Roma*, con una pequeña variación. Aquí se indican cinco años en lugar de tres. En el AOP, no hemos localizado ninguno de estos informes ni trienales ni quinquenales que, de haberse emitido, habrían generado una voluminosa documentación.

agregar más de una cofradía en cada ciudad, villa o lugar, exceptuados, por sus características, los territorios de las Indias, como hemos constatado en el caso de la ciudad de México.²⁰ En el caso de que todavía no estuvieran erigidas, los representantes de la futura hermandad debían traer “carta o patente del ordinario o señor temporal del lugar donde se quiere erigir y fundar, y poder de dicha cofradía, consejo o comunidad y, siendo ya erectas y fundadas con autoridad del ordinario, baste solamente poder suyo otorgado en forma”. Luego insistió:

Que las cartas o patentes de los ordinarios o señores vengan subscriptas de sus propias manos y selladas con sus sellos, y los poderes sean hechos y rogados por notario público in forma auténtica, y que las manos y sellos de los tales ordinarios, señores temporales o notarios, sean reconocidos primero en forma ante el secretario de nuestra archicofradía, en cuyo poder queden originales como se presentaren y reconocieren.²¹

Después de las oportunas comprobaciones diplomáticas y canónicas, “los priores ayan de proponer la tal agregación en congregación particular donde resolverán si a de ser accettata y agregada”. Si todo seguía el curso previsto, “en la primera congregación, por instrumento público, el dicho procurador, en nombre de la cofradía, prometerá quanto en el poder viniere dicho, después de la qual promesa, en señal de unión y agregación, será abraçado de los priores y oficiales”.

El concepto de unidad de proyecto espiritual y destino sobrenatural fue clave en la comprensión de las agregaciones. La Monarquía Católica encontró en este particular mecanismo canónico un poderoso instrumento de construcción

20 Véase nota 3.

21 AOP 71, f. 8v. Véase: Jesús Bogarín Díaz, “Notas sobre el concepto canónico de archicofradía”, *Boletín de las cofradías de Sevilla* 432 (1995): 29-32; Id., “Notas sobre el concepto canónico de archicofradía. El caso de las hermandades penitenciales de Sevilla”, *Revista española de Derecho Canónico* LIII, 141 (1996): 465-512. El hecho público y notorio de la agregación, como en el de otras archicofradías romanas, fue motivo de singulares celebraciones en las ciudades, villas y lugares en los que se alcanzaba esta gracia. Véase, entre otros: Juan Carlos Martínez Amores, “La agregación de la Sacramental del Sagrario a la Archicofradía de la Minerva”, *Boletín de las cofradías de Sevilla* 460 (1997): 71-74; Amparo Rodríguez Babío, “La bula de agregación a Santa María sopra Minerva de Roma de la archicofradía sacramental del Sagrario”, *Boletín de las cofradías de Sevilla* 556 (2005): 415-419. Sobre la Soledad, de Granada, agregada a la Santísima Resurrección, véase: Francisco Javier Crespo Muñoz, Ana Soledad Crespo Gujarro, “Nuevos datos históricos sobre la cofradía de la Soledad y Descendimiento del Señor de Granada en el siglo XVI”, *Chronica nova: Revista de historia moderna de la Universidad de Granada* 42 (2016): 197-216; Miguel Luis López-Guadalupe Muñoz y Francisco J. Crespo Muñoz y Antonio Vertunni, “Nuestra Señora de la Soledad: Origen, esplendor y ocaso de una devoción cofrade granadina en el Antiguo Régimen”, en *Soledad y Descendimiento. Viernes Santo en Granada* (Granada: Real Federación de Hermandades y Cofradías de Semana Santa de la Ciudad de Granada, 2021), 1-25; Antonio Vertunni, *Las cofradías granadinas a través de los archivos romanos. Dinámicas y perspectivas de investigación*, (Granada: Real Cofradía de Nuestra Señora de la Soledad y Descendimiento del Señor, 2022).

supranacional, sobre todo en los nuevos territorios de los virreinos de Nueva España (1535-1821), Perú (1542-1821) y Nueva Granada (1717-1822); y en la Capitanía General de Venezuela (1777-1823). Además, supo y quiso aprovecharlo.²²

El procurador de la cofradía tuvo ocasión, según la normativa de 1591, de indicar “aquella suerte de ornamento que querrá a satisfattión y gasto suyo” para la confección de la patente de agregación. El secretario de la archicofradía debía expedir el documento “con la subscripción del gouernador, priores y secretario”, sellado “con el solito sello, hasciendo nota en los libros y scriuiéndola en la lista o catálogo de las agregadas, el qual esté público, pendiente en la tabla al muro de la sacristía de la yglesia de señor Santiago de Roma”.

Si este hecho fue ocasión de prestigio para las cofradías agregadas en las distintas ciudades, villas y lugares de la Monarquía Católica, en particular en las Indias, no lo fue menos para la propia archicofradía en sede romana que lució, con interesado orgullo, la proyección de su obra en los territorios sujetos a su majestad. Luego completó:

Se embiará juntamente con la patente a la dicha cofradía agregada una carta congratulatoria en nombre de nostra archicofradía de la unión y hermandad que la maestad diuina a sido seruida de colligar los ánimos de los absentes, loando un tan santo propósito, exortándolos a la obseruancia y perseuerancia, pidiendo a nuestro Señor por el buen suceso y felice aumento de la dicha cofradía. Laus Deus.²³

Una realidad supranacional, por tanto, aprovechó un instrumento canónico que consolidó la unidad. La agregación de las 7 cofradías de Hispanoamérica, vinculadas entre 1598 y 1680 a la Santísima Resurrección de la nación española en Roma, que permanecieron hasta la desaparición definitiva de la hermandad romana, en 1808, fueron otros tantos anillos sobre los que se sostuvo la unidad de la Monarquía Hispánica durante toda la Modernidad.

22 José Antonio Calvo Gómez, “La arquitectura intelectual de la Monarquía Católica. Felipe II (1556-1598) y la archicofradía de la Resurrección en Roma”, *Carthaginensia*. En prensa.

23 AOP 71, f. 8v. Después de cierto desajuste canónico, provocado por la existencia autárquica de diversas archicofradías, Clemente VIII promulgó la constitución *Quaequumque*, de 7 de diciembre de 1604 (*Bullarium Romanum* 5, III: 85-88. Véase: Cherubini, Cherubini, Lantusca y Roma, 1741). Pretendía regular, en doce párrafos, algunas cuestiones sobre las cofradías y el uso que se hacía de la facultad otorgada por los romanos pontífices, en algunos casos, de agregar otras hermandades a las que se les podrían transmitir los mismos privilegios y gracias espirituales de los que ellas mismas gozaban.

III. LAS GRACIAS ESPIRITUALES Y TEMPORALES, LOS PRIVILEGIOS E INMUNIDADES CONCEDIDOS A LA ARCHICOFRADÍA DE LA RESURRECCIÓN

Los estatutos de 1603 se completaron con la *Forma bullae aggregationum*,²⁴ es decir, con la explicación sobre la bula que se entregaba a las cofradías agregadas, firmada y sellada por el embajador del rey católico ante la Santa Sede y por el gobernador y priores de la archicofradía; y con el *Sumario de las indulgencias, gracias, priuilegios y facultades concedidas por los sumos pontífices a la archicofradía de la Santíssima Resurrección de la nación española de Roma*.²⁵

El proyecto de relación supranacional, sin que se quebraran las fronteras de la Monarquía Hispánica, vino respaldado por relevantes concesiones espirituales y materiales que, depositadas en la archicofradía romana, serían distribuidas entre los que aceptaran las condiciones previstas en el proceso de afiliación. En particular, en 1603, el *Libro Maestro* de la hermandad, en sumario, reconoció las que le fueron concedidas por Gregorio XIII, en 1579 y 1580; y, por Gregorio XIV, en 1591.

El papa Gregorio XIII, por bula de 15 de marzo de 1579, erigió la cofradía y autorizó la admisión por cofrades, hombres y mujeres, de todos los territorios de la Monarquía Católica. Según un breve de 25 de marzo de 1580, asignó “a todos los españoles, el día que se escriuieren por cofrades, confessados y comulgados, indulgencia plenaria y remisión de todos sus pecados”. Por la bula de 1579, les concedió “perpetua licencia y facultad de hazer qualesquier estatutos y ordenanças que les parecieren conuenientes y ser necessarias para la conseruación, buen gouierno, administración, estado y perpetuidad de la dicha cofradía”.²⁶

En poco tiempo, la cofradía tuvo ocasión de redactar sus primeros estatutos que se utilizaron ya en la congregación general de 9 de abril de 1581.²⁷ Además, añadió la facultad “de poderlos alterar, mudar, corregir, renouar, enmendar o interpretar según las ocasiones”, a la que tuvo que acudir, en 1591, para adaptar sus disposiciones al breve gregoriano de 20 de julio.

24 AOP 71, ff. 161r-162r.

25 AOP 71, ff. 162r-163v. Por su relevancia, este sumario fue impreso aparte y distribuido, como hoja volandera, entre las cofradías de la Monarquía Católica que se pretendían agregar. Hemos localizado varios ejemplares en el archivo de la archicofradía. Entre otros: AOP 2260, 515r-515v. En esta interpretación, seguimos el texto original, manuscrito, en AOP 71, ff. 162r-163v.

26 AOP 71, ff. 162r-162v.

27 AOP 1024, ff. 11r-11v. *Los estatutos de la cofradía de la Santíssima Resurrección de la nación española de Roma*, hacia 1581, en: AOP 71, ff. 76r-83r.

Estos cofrades deberían celebrar, cada año, la mañana de Pascua, una procesión solemne con el Santísimo Sacramento, al que acompañarían “con deuvida reuerencia aquella mañana y en los días de la Semana Santa quando se encierra y desencierra, y el domingo entre la otaua de Corpus Christi”. De esta procesión, ha quedado una generosa memoria entre los habitantes de Roma.²⁸ En el régimen cultural, destacó, también, la celebración de la oración de las Cuarenta Horas, sobre la que, con el tiempo, fueron acumulándose nuevas gracias sobrenaturales.²⁹

En el orden asistencial, Gregorio XIII estableció varias obras de misericordia fundamentales en la tradición cristiana: el socorro material y la reintegración a la comunión católica.³⁰ En este sentido, añadió: “Quanto al socorro de los próximos, assí presos como enfermos o pobres, especialmente vergonçantes de la dicha nación, cargo de visitarlos, defenderlos, socorrerlos con limosnas y, en sus necesidades, ayudarlos y fauorecerlos”. En relación con los religiosos exclaustados, “procurar de reduzir a la obediencia de sus superiores qualesquier frayles apóstatas que de la dicha nación vinieren o en qualquier tiempo se hallaren en Roma”.

La bula de 1579 concedió “cien días de las penitencias que les fuessen impuestas o de qualquier manera deuieren” cada vez que alguno de los cofrades “assistiere a los diuinos officios, processiones, acompañamiento de muertos o se exercitare en otra qualquier obra pía”. Esta particular indulgencia, unida a la encomienda de la caridad, tuvo una interpretación propia en los territorios del orbe después de 1591. La pía institución romana, extendida en sus filiales, se tradujo en generosas obras de misericordia en favor de presos y pobres vergonzantes de todas las naciones de la Monarquía Católica. A estos mismos cofrades, Gregorio XIII les otorgó “en el artículo de la muerte de cada vno, estando confessado y comulgado o, no pudiendo confessarse, teniendo verdadera contrición, la mesma indulgentia plenaria y remisión de todos sus pecados”. La fuerza de esta dotación sobrenatural no deja ninguna duda.³¹

El papa Gregorio XIV, por breve de 20 de julio de 1591, añadió nuevas concesiones vinculadas a la obra de la archicofradía, “principal cabeça de todas las

28 Anna D’Amelio, “Le origini della festa della Resurrezione in piazza Navona: Da cerimonia religiosa a manifesto di potere della comunità spagnola a Roma”, en *Centros de poder italianos en la monarquía hispánica (siglos XV-XVIII)*, vol. 3, ed. por José Martínez Millán-Manuel Rivero Rodríguez (Madrid: Polifemo, 2010), 1471-1486; y Pablo González Tornel, *Roma hispánica. Cultura festiva española en la capital del Barroco*, (Madrid: Centro de Estudios Europa Hispánica, 2017).

29 AOP 57.

30 José Antonio Calvo Gómez, “La geografía de la pobreza en el siglo XVIII. Los españoles acogidos a la caridad de la archicofradía de la Resurrección en Roma”, *Salmanticensis* LXVIII, 3 (2021): 567-600.

31 Un resumen manuscrito de las prerrogativas (ca. 1603), en: AOP 71, ff. 162r-162v. Otra copia manuscrita (ca. 1591) en AOP 2260, ff. 517r-519r.

demás cofradías hasta agora fundadas y instituydas de la dicha Sanctíssima Resurrección o que de aquí adelante se fundaren y instituyeren en qualesquier iglesias, partes o lugares de los reynos y señoríos de la magestad cathólica del rey don Philippe y de sus sucesores”.³² Sin duda, la gracia más relevante fue la misma concesión del rango lo que, en la práctica, se traducía en que los cofrades tenían

poder, facultad, autoridad amplíssima de agregar <a> ella todas y qualesquier otras cofradías que de la dicha inuocación, en qualquier parte de los dichos reynos y señoríos estuuieren fundadas y instituidas, o se fundaren y instituyeren de aquí adelante y que pidieren y quisieren agregarse a ella, comunicándoles todas las indulgencias, priuilegios, facultades, inmunidades, remisiones de pecados, indultos y otras gracias, assí espirituales como temporales, de que gozan y participan, gozaren y participaren, los cofrades de la dicha archicofradía de Roma.

El vínculo que se quería establecer entre todas las personas y territorios de la Monarquía Hispánica, las redes sobrenaturales que se confirmaban en cada actuación de esta obra, la voluntad expresa y manifiesta de crear un espacio supranacional de comunión católica, quedó redactado en las disposiciones de Gregorio XIV en coherencia con la obra de su sucesor. Los oficiales de la archicofradía tradujeron una nueva gracia sobrenatural, vinculada a cierta oración en la capilla de Santiago de los Españoles, con los tintes más solemnes de la catolicidad moderna. Según su versión, el papa, en 1591, concedió

a qualquier de los cofrades de la dicha archicofradía, assí hombres como mugeres que, verdaderamente contritos, confessados y comulgados visitaren, desde las primeras vísperas de la Sanctíssima Pasqua de Resurrección, y por los tres días siguientes, la capilla de la gloriosa Resurrección de la archicofradía, situada en la dicha iglesia, indulgencia plenaria y remisión de todos sus pecados, rogando en ella deuotamente a Dios nuestro Señor por la exaltación de la santa Iglesia romana, defensión de la fe católica y salud del rey cathólico don Philippe y de sus sucesores que después de él fueren reyes de España, o rogaren deuotamente por qualquier otra cosa, según la intensión y deuoción de cada uno.³³

Siempre en el orden sobrenatural, aunque con evidentes consecuencias

32 AOP 71, ff. 162v-163v. Otra copia manuscrita (ca. 1591) en AOP 2260, ff. 515r-516r.

33 AOP 71, ff. 162v-163v. Esta misma indulgencia plenaria podría ser lucrada por la asistencia, al menos durante una hora, a la Oración de las Cuarenta Horas que la archicofradía celebraba dos veces al año en esta iglesia nacional de Santiago de los Españoles; y también por aquellos que, en las mismas condiciones morales, es decir, “contritos, confessados y comulgados o, a lo menos, con verdadera contrición”, “piamente inuocaren el santo nombre de Jesús con la boca o con el corazón”. En último término, si se hallasen impedidos “en los días de las estaciones de Roma” podrían visitar, en otro momento la capilla de la archicofradía en la sede de la Plaza Navona.

pastorales y disciplinarios, Gregorio XIV añadió la gracia de poder elegir, como confesor, “dos veces en la vida y vna en el artículo de la muerte”, a “qualquier sacerdote seglar o de qualquier orden regular de los aprobados”. Este confesor podría, llegado el caso, “absoluer de todos y qualquier pecados y casos avnque sean de los reseruados a la Sede Apostólica”. En la inminencia de la muerte, las almas censuradas por el entredicho, acogidas a la archicofradía, encontrarían un cierto consuelo: “Donde quiera que, en tiempo de entredicho muriere alguno de los dichos cofrades, pueda ser enterrado en lugar sacro, sin pompa funeral, con tal que no aya sido él causa de ponerse el entredicho”.

El análisis de las prerrogativas que añadió Gregorio XIV a las de su homónimo antecesor descubre que, en 1591, se había prescindido ya de buena parte de las disposiciones en el orden social de ayuda mutua y, sobre todo, de obligaciones locales. La visita a la sede de la archicofradía, que parecía vincular la obra a la iglesia romana, pronto se convalidó con la presencia en otras capillas que, oportunamente, se pudieran erigir en los territorios tanto de la Península Ibérica como, sobre todo, en las Indias Orientales y Occidentales. La nueva condición archi fraternal exigió la ruptura con cualquier obligación localista para que fuera exportable, con las mismas gracias y prerrogativas, a todos los lugares de la Monarquía Católica. Así ocurrió, sin duda, en los casos de las 7 hermandades hispanoamericanas que nos ocupan.

Esta “facultat de agregar” quedó ampliamente delimitada en los estatutos de 1603, que remitían al breve de 20 de julio de 1591. Aquí delimitaba el “modo de pedir las agregaciones” y, a continuación, se añadía el “modo de conceder las agregaciones”. El último capítulo se refería a la “bula o patente” que se redactaba como prueba diplomática del vínculo.³⁴ El hecho trector, por tanto, radicó en la decisión de Gregorio XIV de erigir en archi confraternidad la todavía incipiente obra pía romana. A partir de ahí, la normativa se adaptó con cierta celeridad y, sobre todo, se procedió a desplegar todo el engranaje de la agregación cuya materialización quedó plasmada en dos listas de sociedades afiliadas que se redactaron en 1603 y 1722.

IV. REGISTRO DE LAS COFRADÍAS AGREGADAS A LA RESURRECCIÓN DE ROMA DESDE 1591

Se conservan, al menos, dos relaciones sobre las hermandades que se agregaron a la archicofradía de la Santísima Resurrección después del breve de 20

34 AOP 71, ff. 154r-156r.

de julio de 1591. La primera, contenida en el *Libro Maestro* de la hermandad, se redactó en 1603 con motivo de la aprobación de los nuevos estatutos. Se trata de una relación cronológica que se iniciaba con la vinculación de la hermandad de San Vicente de Elvas -*Elben<sis> dioecesis*, suprimida en 1881-, en el reino de Portugal que, según el registro, tuvo lugar el martes 4 de febrero de 1592. Le siguió una segunda hermandad portuguesa: la del Santísimo Sacramento, radicada en el monasterio de Santo Domingo de Oporto -*Portugallen<sis> dioecesis*- que se constató el martes 7 de abril de aquel mismo año de 1592.

En cada ciudad, salvo en las Indias, por las razones de la propia evangelización, se autorizó a agregar una sola cofradía. Los números, empero, hablan de una intensa actividad: 10 cofradías en 1592; 9 más en 1593, incluida la de la Santa Cruz, en Nicosia, reino de Sicilia; 7 en 1594; 8 en 1595; 10 en 1596, incluida la primera cofradía agregada en las Indias Occidentales, la de Nuestra Señora de la Soledad en la parroquia de la Santísima Trinidad de Las Musas, reino de Nueva Granada; 3 en 1597; 7 en 1598, incluidas una cofradía en México y otra en Brasil; 7 en 1599; 5 en 1600, incluidas dos en Manila, Filipinas; 3 en 1601; 6 en 1602, incluida una en Cochín, en las Indias Orientales; y 11 más en 1603. En total, entre 1592 y 1603 se agregaron 86 hermandades de toda la Monarquía Hispánica, interpretada siempre como una sola realidad plurinacional bajo el gobierno del rey católico.

La segunda relación, de 1722, fue presentada en la introducción de este trabajo. Como allí dijimos, en 1722, el notario de la embajada de España en Roma y secretario de la Santísima Resurrección, Joseph Garzía del Pino, redactó un registro, en 313 folios, de todas las cofradías agregadas a la archicofradía.³⁵ Se podría hacer un estudio pormenorizado de cada una de estas hermandades, de su actividad, de su vinculación con la obra pía romana.

La geografía de las diversas hermandades abarca todos los territorios de la Monarquía Católica, incluidas las diócesis del reino de Portugal que, a pesar de la independencia de 1640, mantuvieron la vinculación con la archicofradía de Roma. En total, hasta 1722, se habían agregado 117 cofradías, a las que podemos añadir la última que hemos localizado, en 1759.³⁶ Es decir, de las 118 hermandades que, según estos datos, se integraron en la red que representaba la realidad canónica de la archicofradía, en torno al 73%, un conjunto de 86 asociaciones, lo hicieron en los 13 primeros años, entre 1591 y 1603. La cadencia

35 AOP 30.

36 Una nota extemporánea, fechada en 1759, al final de esta descripción, indicó la última cofradía de la que tenemos constancia documental. AOP 71, f. 126r.

se ralentizó intensamente a lo largo de los siglos XVII y XVIII. En más de 150 años, entre 1603 y 1759, solamente se agregaron 32 nuevas hermandades, aproximadamente un 28% de un total, como decimos, de 118.

V. LA AGREGACIÓN DE LA COFRADÍA DE NUESTRA SEÑORA DE GUADALUPE, MÉXICO, EN 1680

Como venimos apuntando, tenemos constancia de la agregación de 7 hermandades hispanoamericanas a la Santísima Resurrección en Roma después de 1591: La hermandad de Nuestra Señora de la Soledad en la iglesia de la Santísima Trinidad de Las Musas, Nueva Granada, hoy Colombia, el 23 de julio de 1596; La hermandad de Priors y Cónsules del monasterio de San Francisco de la ciudad de México, el 24 de febrero de 1598; y las hermandades de San Diego en la iglesia de los franciscanos de Santa Fe, hoy Colombia; de la Virgen de los Remedios en el convento de los padres mercedarios de Cartagena de Indias, Colombia; de Santa Bárbara en la parroquia del mismo título en Tunja, Colombia; de Nuestra Señora de Loreto en la iglesia de los jesuitas de Quito, Ecuador; y de Nuestra Señora de Guadalupe en ciudad de México, las 5 últimas el 3 de julio de 1680.³⁷

Para tratar de comprender el proceso y la relevancia para la construcción de las redes sobrenaturales que hemos indicado, analizamos ahora cómo se acometió la agregación de esta última, es decir, de la cofradía de Nuestra Señora de Guadalupe en la Ciudad de México, en Nueva España para lo que retomamos la tercera parte de los estatutos de 1603.³⁸

El procedimiento canónico apenas varió desde 1591 hasta 1808. Después de confirmar la facultad de agregar, se delimitaba el “modo de pedir las agregaciones”. En la petición, “siendo ya erectas y fundadas”, se pedía, en primer lugar, que trajeran poder del ordinario “con decreto hecho en ellas otorgado en forma”.³⁹ Para ello, por tanto, debía confirmarse la existencia de la cofradía, en este caso en la ciudad de México, para lo que Juan de Betanzos formuló una petición:

37 AOP 30, f. 145r-146v.

38 Para una comprensión global de las cofradías novohispanas en el siglo XVII y XVIII, véase: Rodolfo Aguirre Salvador, *Cofradías y asociaciones de fieles en la mira de la Iglesia y de la Corona: Arzobispado de México, 1680-1750* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2019). Sobre otros ejemplos de agregación a las sedes romanas: Constanza Ontiveros Valdés, “La vinculación romana de las archicofradías: Caballeros y Santísimo Sacramento y Caridad de la ciudad de México”, en *Intersecciones de la imagen religiosa en el mundo hispánico* ed. por Mónica Pulido Echeveste, Escardiel González Estévez y Vanina Scocchera (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2020), 149-168.

39 AOP 71, f. 155r.

El bachiller Juan de Betanzos, clérigo presbítero, domiciliario de este arzobispado, maiordomo de la cofradía y hermandad de Nuestra Señora de Guadalupe, fundada en el comuento de señor San Francisco de esta ciudad, digo que yo pretendo ocurrir a su santidad a pedir algunas gracias e yndulgencias para los cofrades y hermanos de ella y, para poderlo hacer, neccessito que el pressente notario público me dé un testimonio en relación de la fundación y licencia que concedió para dicha cofradía y hermandad, para lo qual, a uestra merced, pido y suplico se sirua de mandar se me dé dicho testimonio en relación autorizado en pública forma y manera que haga fee para el efecto que refiero.⁴⁰

El día 26 de abril de 1679, en la ciudad de México, se presentó y leyó esta solicitud ante Juan Cano Sandoval, maestreescuela de la catedral, provisor y vicario general, y mandó a Francisco de Villena, notario público, que redactara y le diera a firmar el testimonio auténtico sobre la erección canónica que se requería.

Inmediatamente, el notario redactó un informe en el que daba fe de una petición anterior, de 20 de febrero de 1674, fecha de su constitución. Entonces, el bachiller Luis de Aguilar, Ignacio de Aguilar, Pedro de Aguilar, Antonio Maldonado, Bartolomé de Lara y Pedro Maldonado, vecinos de esta ciudad, se presentaron ante el doctor Antonio de Cárdenas y Salazar, canónigo de la catedral, provisor y vicario general del arzobispado, y le dijeron que “tenían dispuesto de poner un corateral de la sanctíssima Virgen María, Nuestra Señora de Guadalupe, en la yglesia del comuento del señor San Francisco y hacer y formar una hermandad y unión para que tubiese culto y beneración el dicho altar”.

Solicitaban la licencia apostólica y el poder para redactar ciertas constituciones. El provisor aprobó las constituciones el 15 de marzo de 1674 “y concedió licencia y permissio para la fundación de dicha cofradía y hermandad con el título de Nuestra Señora de Guadalupe”, de lo que dio cuenta el notario Francisco de Villena y firmó el maestreescuela Cano Sandoval el 27 de abril de 1679.

Una vez demostrada la existencia canónica de la hermandad candidata, se debía nombrar un procurador que defendiera sus intereses en Roma. La carta de poder, según los estatutos de 1603, debía guardar cierta formalidad: “El poder, carta o patente, que embiaren las cofradías, obispos o señores temporales ha de ser especial, en el qual se narre que, siendo los cofrades o hermanos informados del santo y pío exercicio en que nuestra archicofradía se ocupa y emplea, ruegan y, con instancia spitual, piden que su cofradía sea agregada a nuestra archicofradía” para que también ellos puedan gozar de las gracias e indulgencias de la

40 AOP 2196, fin foliar.

matriz romana. Para ello, debían comprometerse a incluir el nombre de la Santísima Resurrección en su título y a “escriuirle cada cinco años, auisando del estado de su cofradía para que se les responda si de nuevo vuiere gracias o indulgencias concedidas”.

El 28 de abril de 1679, los oficiales de la cofradía de Nuestra Señora de Guadalupe dieron toda su autoridad a Juan Pascual y Martín Castel Ruiz, vecinos de Madrid, agentes de negocios del Consejo de Indias para que, en su nombre, “con el rendimiento y deuida humildad, pidan y supliquen a su sanctidad y Sancta Sede Apostólica se sirua de fauorecer a la dicha cofradía concediéndole algunas gracias”.

La firma del notario Villena fue reconocida el 6 de mayo de 1679 y el poder fue presentado en Madrid el 29 de marzo de 1680. En este momento, Martín Castel pidió que el poder se trasladara a Francisco Bernardo de Quirós, agente del rey en la corte del papa, y a Gerónimo de Sada y a Juan de Ortega, residentes en Roma. De nuevo, la firma del notario fue validada en Madrid, ante ciertos testigos, que se anotaron, a 29 de mayo de 1680. Cuando toda la documentación llegó a Roma, alguien registró el envío con estas palabras:

Poderes para la agregación de la Santísima Resurrección, despachados de la cofradía de Nuestra Señora de Guadalupe, sita en la iglesia de San Francisco de la ciudad de México, en la Nueva España, que nuestra venerable archicofradía de la Santísima Resurrección de nuestra nación española de Roma concedió en 3 de julio de 1680.⁴¹

Los estatutos de 1603, según la normativa que ya se venía aplicando desde 1591, completaron la información sobre la petición: “El procurador de la cofradía que quisiere ser agregada, pidirá en vna congregación particular la dicha agregación y presentará el poder, carta o patente”.⁴² Según la normativa y las fechas, la agregación de la cofradía mexicana se produjo en la congregación particular de 3 de julio de 1680. Entendemos que su petición, sin fecha, se extendió en una congregación anterior. Conservamos el acta de la sesión principal:

1680. Miércoles, 3 de julio de 1680. Se tubo congregación particular en Santiago de nuestra nación española en Roma, asistiendo a ella los señores siguientes: los

41 AOP 2196. Se trata de un dossier de 4 ff. *in folio*, sin numerar.

42 Hemos observado en la carta de la cofradía de México el interés por confirmar la validez de las firmas, según el procedimiento habitual. Esta exigencia quedó plasmada también en los estatutos de 1603: “La congregación verá si es sufficiente o cometerá a los priores que la vean, y el secretario que haga reconocer las manos y sellos de los notarios, scriuanos, ordinarios o señores temporales; vno en forma y otro por similitud, y no hallándose testigos que reconozcan las tales manos o sellos, bastará el reconocimiento de la legalidad”. Véase: AOP 71, f. 155r.

señores priores don Juan Martínez de la Raga, el señor marqués don Francisco Núñez Sánchez [...] y en dicha congregación hizo el juramento el señor don Antonio de la Plaza, procurador de nuestra nación española de Roma; y, juntamente, se concedieron en dicha congregación cinco agregaciones [...].⁴³

Luego se detallaron los pormenores de la agregación de las hermandades de San Diego, Nuestra Señora de los Remedios, Santa Bárbara, Nuestra Señora de Loreto y, como venimos contando, la Virgen de Guadalupe. El padre Antonio Maldonado, jesuita, procurador general de Indias, en nombre de las tres primeras cofradías, y Manuel Rodríguez, también de la Compañía de Jesús, en nombre de la cuarta, se comprometieron a presentar los poderes necesarios. Al llegar a la quinta, el secretario de la sesión particular añadió:

Para la cofradía de Nuestra Señora de Guadalupe, sita en la iglesia de San Francisco en la ciudad de México, en la Nueva España, y para esta agregación, pareció en congregación, en nombre de dicha cofradía, como su procurador, el señor don Juan de Ortega en virtud de los poderes que mostró tener para dicha agregación, los quales quedan en mi poder. Y, hauiendo cumplido todas las solemnidades contenidas en dichos estatutos, le despaché dándole todos los acostumbrados despachos dicho día *ut supra*. *Ita est*. Don Pedro de Zelaya, secretario.

Según el “modo de conceder las agregaciones” de los estatutos de 1603, “el prior más antiguo, visto ser el poder bastante, y estar ante nuestro secretario, lo referirá y propondrá en otra congregación particular y por votos públicos de las dos terceras partes se concederá gratis tal agregación”. Como ya se indicó en 1591, una vez redactado el decreto, “se llamará al procurador para que, en nombre de la congregación agregada, prometa quanto el poder se contiene y, en señal de unión y agregación, será abraçado de los priores y oficiales”, terminado con una oración. Así debió de confirmarse en el caso de Nuestra Señora de Guadalupe con la presencia de Juan de Ortega, su procurador, y de las restantes hermandades de las Indias que se agregaron en aquella sesión del 3 de julio de 1680.

El último acto, según el capítulo cuarto de esta tercera parte de los estatutos, consistía en la redacción de la “bula o patente” que confirmara el vínculo. Los textos lo expresaron con claridad: “El secretario dará, de la tal agregación concedida, la bula o patente en la forma acostumbrada, infrascrita, la qual tendrá cuydado el procurador que se haga con aquella suerte de ornato que querrá a satisfacción y gusto suyo, advirtiéndole que en medio de lo alto de ella vaya iluminada la resurrección de Cristo nuestro Redentor” junto a otros emblemas como

43 AOP 863, ff. 5v-6r.

las armas de Gregorio XIV y del rey católico. Será subscrita por el protector de la nación, el gobernador, los priores y secretario, acompañada por un sello pendiente y por un sumario de las gracias e indulgencias de que gozará la cofradía agregada. Así debió de ocurrir, sin duda, con la cofradía de Nuestra Señora de Guadalupe, de la ciudad de México en 1680, como se vino observando desde finales del siglo XVI.

VI. CONCLUSIÓN

En definitiva, las cofradías de los distintos territorios de la Monarquía Católica pudieron solicitar la agregación a la archicofradía de la Santísima Resurrección de la nación española en Roma, y así lo hicieron, entre 1591 y 1808, al menos 118 de ellas, desde Manila, en Filipinas, hasta Quito, en Ecuador; desde Cádiz y Málaga, hasta Clavijo en la diócesis de Calahorra y La Calzada. El breve de Gregorio XIV de 20 de julio de 1591 autorizaba a establecer esta relación internacional que extendía, en diálogo de ida y vuelta, las gracias y prerrogativas materiales y espirituales que el mismo pontífice había otorgado a la archicofradía romana.

En línea con otras hermandades de la Urbe, como el Santísimo Sacramento en la iglesia de Santa María sopra Minerva; o Nuestra Señora del Pianto, con sede en la Piazza delle Cinque Scole, la archicofradía de la Santísima Resurrección de la nación española estableció una relevante red sobrenatural que venía a fortalecer la causa católica en la Modernidad. El sentimiento de pertenencia a un destino superior quedaba visiblemente patente en este procedimiento canónico.

El proceso, que se mantuvo invariable desde 1591 hasta 1808, consagrado por la aprobación de los estatutos de 1603, resultaba singularmente sencillo. Después de obtener la pertinente carta de poder, el procurador de la hermandad filial solicitaba, en una congregación de la archicofradía romana, la agregación canónica que implicaba la concesión de las mismas gracias espirituales que ya gozaban en la obra pía de Roma. Los oficiales de la archicofradía, en una nueva congregación, concedían, si era el caso, la requerida vinculación y mandaban redactar una bula o patente que remitían a la sede de la nueva filial. Normalmente, la llegada de este documento era celebrada con fiestas singulares que hacían visible un hecho público y notorio que se exhibía con satisfacción.

La archicofradía, por su parte, llevaba registro de este hecho, al tiempo canónico y sobrenatural, que hacía partícipes, a los hombres y mujeres de todos los territorios de la Monarquía Católica, de singulares privilegios materiales y

espirituales de alta cotización en la Modernidad. Resulta interesante, para terminar, que recuperemos una nota de los estatutos redactados hacia 1581, que ya se utilizaron en la congregación general de 9 de abril de aquel año.⁴⁴ Se trata de la delimitación del concepto de español y de la esencial igualdad de todos y cada uno de los súbditos de su majestad católica:

Siendo esta cofradía propia de la nación española, es neçessario que el que huuiere de ser admitido a ella sea español y no de otra nación; la qual qualidad de ser español se entienda [...] tanto el que fuere Corona de Castilla como de la de Aragón; y del reyno de Portugal y de las islas de Mallorca, Menorca, Cerdeña; e islas y tierra firme de entrambas Indias, sin ninguna distinción de edad ni de sexo ni de estado; sin açeptación de persona; o sea, naçido en qualquiera de las dichas tierras o hijo de naçido en ellas.

No cabe ninguna duda de que la archicofradía de la Santísima Resurrección, al menos desde 1591, estableció una red sobrenatural en los territorios de la Monarquía Hispánica que contribuyó a forjar un proyecto de raíz confesionalmente precisa. Así se produjo, al menos, en la agregación de siete cofradías hispanoamericanas: en la parroquia de la Trinidad en Las Musas, Nueva Granada, hoy Colombia, en 1596; en el convento de San Francisco de la Ciudad de México en 1598 y 1680; y, en la misma fecha, en el convento de los franciscanos de Santa Fe; en la Merced de Cartagena de Indias; y en la parroquia de Santa Bárbara de Tunja, en Colombia; y en la iglesia de los jesuitas de Quito, en Ecuador.

El rey Felipe II, aunque no intervino en la primera etapa de esta cofradía, llegó a tomar conciencia de su potencial y, después de 1589, favoreció su implantación en Roma, primero, y en todos los territorios de la Monarquía Hispánica, después de 1591, con generosas donaciones sobre los bienes del reino de Sicilia.⁴⁵ Así lo hicieron también sus sucesores a lo largo de los siglos hasta principios del siglo XIX, en que desapareció. Así lo entendieron, además, los sucesivos titulares de la Sede Apostólica que, en diversas ocasiones, desde Gregorio XIII, en 1579, dotaron la obra pía romana con generosas prerrogativas que, en virtud del breve de Gregorio XIV de 1591, alcanzaron cada rincón del proyecto supranacional de la Monarquía Católica, aspiración, sobre todo, de unidad, en los principios constitutivos y en su destino sobrenatural.

44 AOP 71, ff. 76r-83r. Sesión de 9 de abril de 1581 en: AOP 1024, f. 11r.

45 AOP 72.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

FUENTES

- AOP 30. *Registro de las cofradías agregadas a la venerable archicofradía de la Santísima Resurrección de nuestro Redemptor Jesu Christo de nuestra nación española de Roma, sita en la venerable y real yglesia, casa y hospital de Santiago y San Ildefonso de dicha nación en Roma. Hecho en el año de 1722 por don Joseph Garzía del Pino, notario diputado del real palacio de la embaxada de su magestad cathólica, congregante secretario de dicha venerable archicofradía y secretario de la dicha real yglesia.*
- AOP 37= AOP 38= [en línea] <http://uvadoc.uva.es/handle/10324/13353> [consulta: 22/12/2021]. 1603. *Estatvtos de la archicofradía de la Santísima Resvrrección de Christo nvstro Redentor de la nación española de Roma.* Roma: Esteban Paulino.
- AOP 57. *Priuilegios, indultos, gracias, concessiones y mercedes concedidas a la venerable archicofradía de la Santísima Resurrección de Christo nuestro Redemptor de nuestra nación española de Roma por los summos pontífices y señores reyes cathólicos. Recogidas con summa diligecia por don Joseph Garzía del Pino, congregante secretario de dicha venerable archicofradía y secretario de la real yglesia y hospital de Santiago y San Ildephonso de dicha nación en Roma año de 1724.*
- AOP 71. *Libro Maestro de la archicofradía de la Santísima Resurrección de nuestro Señor Jesuchristo de la nación española. Recopilado y ordenado en el año de 1603, siendo gouernador don Fernando de Córdoua y Cardona. Piores, don Alonso de Torres Ponce de León, don Andrés Espinosa. Están numeradas las ojas de este Libro Maestro por mí, el doctor Luis Álvarez Pereyra, prior que fui el anno 1629 y tiene duzientas y zincoenta ojas, como se uerá del asiento que está hecho de mí mano en la última.* Luis Áluarez Pereyra. Roma 1579.
- AOP 72. *Actas de la congregación (1530-1594) e inventarios de casas, censos y misas. Libro de decretos de 1530 hasta el de 1594.*
- AOP 863. *Libro de congregaciones de la archicofradía de la Santísima Resurrección de nuestra nación española de Roma año de 1680. Don Pedro de Zelaya, secretario (1680-1707).*
- AOP 1024. *Libro primero de decretos de la congregación de la Santísima Resurrección (1580-1592).*
- AOP 1621. *Aggregatio confraternitatis ad venerabilem archiconfraternitatem Sanctissimae Resurrectionis Domini nostri Iesu Christi nationis hispanorum de Urbe. In venerabili ac regia ecclesia et hospitali Sanctorum Iacobi et Ildephonsi dictae nationis de Urbe erectam. D. Joseph Garzía del Pino dd. ven. archiconfraternitatis et regiae ecclesiae secretarius.*

- AOP 2196. *Erección, estatutos, órdenes y correspondencia, prerrogativas, controversias con Santiago, ceremonial. Expediente de agregaciones a la Archicofradía. Inventario del archivo de la archicofradía año 1603 y 1694.*
- AOP 2260. *Fundaciones, donaciones, legajos, privilegios, mercedes, indulgencias, limosnas de la archicofradía de la Santísima Resurrección de Roma (1579-1754).*

BIBLIOGRAFÍA

- Achón Insausti, José Ángel y José María Imízcoz Beunza. *Discursos y contradiscursos en el proceso de la Modernidad (siglos XVI-XIX)*. Madrid: Sílex, 2019.
- Aguirre Salvador, Rodolfo. *Cofradías y asociaciones de fieles en la mira de la Iglesia y de la Corona: Arzobispado de México, 1680-1750*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2019.
- Anselmi, Alessandra. *Le chiese spagnole nella Roma del seicento e del settecento*. Roma: Grangemi editore, 2009.
- Barrio Gozalo, Maximiliano. “La iglesia y hospital de Santiago de los Españoles de Roma y el Patronato Real en el siglo XVII”. *Investigaciones históricas: Época moderna y contemporánea* 24 (2004): 53-76.
- Barrio Gozalo, Maximiliano. “La Real Casa de Santiago y San Ildefonso de la Nación Española de Roma a mediados del Setecientos”. *Anthologica annua* 41 (1994): 281-310.
- Barrio Gozalo, Maximiliano. “Tra devozione e politica. Le chiese egli ospedali di Santiago e Monserrat di Roma, secoli XVI-XVIII”. *Storia urbana* XXXI 123 (2009): 1101-1126.
- Bogarín Díaz, Jesús. “Notas sobre el concepto canónico de archicofradía”. *Boletín de las cofradías de Sevilla* 432 (1995): 29-32.
- Bogarín Díaz, Jesús. “Notas sobre el concepto canónico de archicofradía. El caso de las hermandades penitenciales de Sevilla”. *Revista española de Derecho Canónico* LIII, 141 (1996): 465-512.
- Calvo Gómez, José Antonio. “La geografía de la pobreza en el siglo XVIII. Los españoles acogidos a la caridad de la archicofradía de la Resurrección en Roma”. *Sal-manticensis* LXVIII, 3 (2021): 567-600.
- Calvo Gómez, José Antonio. “Signum resurrectionis in Urbe. Las instituciones extraterritoriales de la Monarquía Católica en el siglo XVI”. *Specula. Revista de humanidades y espiritualidad* 4 (2022): 119-158.
- Calvo Gómez, José Antonio. “La arquitectura intelectual de la Monarquía Católica. Felipe II (1556-1598) y la archicofradía de la Resurrección en Roma”. *Carthaginensia*. En prensa.

- Cherubini, Laerzio, Angelo Maria Cherubini, Angelo da Lantusca y Giovanni Paolo de Roma. *Magnum Bullarium Romanum a beato Leone Magno usque ad S.D.N. Clementem XII*. 14 vols. Luxemburgi: Henrici Alberti Grosse, 1741.
- Crespo Muñoz, Francisco Javier y Ana Soledad Crespo Gujarro. “Nuevos datos históricos sobre la Cofradía de la Soledad y Descendimiento del Señor de Granada en el siglo XVI”. *Chronica nova: Revista de historia moderna de la Universidad de Granada* 42 (2016): 197-216.
- D’Amelio, Anna. “Le origini della festa della Resurrezione in piazza Navona: Da cerimonia religiosa a manifesto di potere della comunità spagnola a Roma” en *Centros de poder italianos en la monarquía hispánica (siglos XV-XVIII)*, vol. 3, edición de José Martínez Millán- Manuel Rivero Rodríguez, 1471-1486. Madrid: Polifemo, 2010.
- Fernández Alonso, Justo. “Decadencia de la Obra Pía y su restauración (1700-1975)”. *Anthologica annua* 43 (1996): 265-285.
- Fernández Alonso, Justo. “Santiago de los Españoles y la archicofradía de la Santísima Resurrección de Roma hasta 1754”. *Anthologica annua* 8 (1960): 279-329.
- Fernández Alonso, Justo. “Santiago de los Españoles, de Roma, en el siglo XVI”. *Anthologica annua* 6 (1958): 9-122.
- Gallego Pérez de Sevilla, Francisco de Borja. “Irradiación de poder y transferencia de sacralidad: una reflexión sobre la filosofía moderna y sus consecuencias políticas”. *Cauriensia: revista anual de ciencias eclesiásticas* 13 (2018): 361-394.
- García Hernán, Enrique. “La iglesia de Santiago de los españoles en Roma. Trayectoria de una institución”. *Anthologica annua* 42 (1995): 297-364.
- González Romero, Félix. “La rehabilitación del mundo emocional en la Modernidad. Los predecesores de la ética cartesiana. El estoicismo moderno”. *Cauriensia: revista anual de ciencias eclesiásticas* 7 (2012): 239-248.
- González Tornel, Pablo. *Roma hispánica. Cultura festiva española en la capital del Barroco*. Madrid: Centro de Estudios Europa Hispánica, 2017.
- Lázaro Pulido, Manuel. “Optimismo católico ante el dolor Barroco: *Paraphrasis in Iob* de Jerónimo Osório”. *Anales del seminario de historia de la filosofía* 36, vol. 1 (2019): 49-63.
- López-Guadalupe Muñoz, Miguel Luis y Francisco J. Crespo Muñoz y Antonio Vertunni. “Nuestra Señora de la Soledad: Origen, esplendor y ocaso de una devoción cofrade granadina en el Antiguo Régimen”, en *Soledad y Descendimiento. Viernes Santo en Granada*. Granada: Real Federación de Hermandades y Cofradías de Semana Santa de la Ciudad de Granada, 2021, 1-25.
- Marcos Martín, Alberto y Carlos Belloso Martín. *Felipe II ante la Historia*. Valladolid: Ediciones Universidad de Valladolid, 2020.
- Martínez Amores, Juan Carlos. “La agregación de la Sacramental del Sagrario a la Archicofradía de la Minerva”. *Boletín de las cofradías de Sevilla* 460 (1997): 71-74.

- Martínez Millán, José. *Felipe II (1527-1598): Europa y la Monarquía Católica*. 4 vols. Madrid: Parteluz, 1998.
- Ontiveros Valdés, Constanza. “La vinculación romana de las archicofradías: Caballeros y Santísimo Sacramento y Caridad de la ciudad de México”. En *Intersecciones de la imagen religiosa en el mundo hispánico*, editado por Mónica Pulido Echeveste, Escardiel González Estévez y Vanina Scocchera, 149-168. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2020.
- Peirats Navarro, Anna Isabel. “Christus medicus: teologia i metàfora de la curació espiritual”, *Zeitschrift für Katalanistik: Revista d’Estudis Catalans* 35 (2022): 203-237.
- Rodríguez Babío, Amparo. “La bula de agregación a Santa María sopra Minerva de Roma de la archicofradía sacramental del Sagrario”. *Boletín de las cofradías de Sevilla* 556 (2005): 415-419.
- Rubio Muñoz, Francisco Javier. “Ecos universitarios de iconografía mariana en la periferia de la Monarquía Hispánica durante la Edad Moderna”. *Cauriensia: revista anual de ciencias eclesiásticas* 15 (2020): 565-614.
- Sánchez Sánchez, David. “Cofradías sacramentales a principios del siglo XVI como reflejo de la devoción eucarística tardomedieval”. *Specula. Revista de humanidades y espiritualidad* 3 (2022): 171-191.
- Vaquero Piñeiro, Manuel. *Las rentas y las casas. El patrimonio inmobiliario de Santiago de los Españoles de Roma entre los siglos XVI y XVII*. Roma: L’Erma di Bretschneider, 1999.
- Vertunni, Antonio. *Las cofradías granadinas a través de los archivos romanos. Dinámicas y perspectivas de investigación*. Granada: Real Cofradía de Nuestra Señora de la Soledad y Descendimiento del Señor, 2022.

José Antonio Calvo

Instituto Español de Historia Eclesiástica. Roma

Universidad Pontificia de Salamanca

C/ Compañía, 5

37002 Salamanca (España)

<http://orcid.org/0000-0002-9483-6866>

MONOGRÁFICOS

*IV. ÉTICA Y JUSTICIA COSMOPOLITA EN LA ESCUELA IBÉRICA DE
LA PAZ: APORTACIONES DEL PENSAMIENTO Y TRADICIÓN JESUITA*



Doi: <https://doi.org/10.17398/2340-4256.18.1197>

ÉTICA Y JUSTICIA COSMOPOLITA EN LA ESCUELA IBÉRICA DE LA PAZ: APORTACIONES DEL PENSAMIENTO Y TRADICIÓN JESUITA. IN MEMORIAM PILAR PENA BÚA

ETHICS AND COSMOPOLITAN JUSTICE IN THE IBERIAN SCHOOL OF PEACE: CONTRIBUTIONS OF JESUIT THOUGHT AND TRADITION. IN MEMORIAM PILAR PENA BÚA

JUAN ANTONIO SENENT-DE FRUTOS
Universidad Loyola Andalucía

Recibido: 14/09/2022

Aceptado: 22/11/2022

Este monográfico es fruto de las contribuciones seleccionadas de entre las presentadas y discutidas en el Congreso Internacional *Ética y Justicia Cosmopolita en la Escuela Ibérica de la Paz y la Escolástica Iberoamericana: Aportaciones del pensamiento y tradición jesuita* que tuvo lugar en la Universidad Loyola Andalucía, Sevilla, los días 12 y 13 de mayo 2022, y que se inscribe el

proyecto de investigación PEMOSJ2¹. Se trata, por tanto, de un evento central para este proyecto que prosigue y desarrolla el esfuerzo crítico y hermenéutico de recuperación científica y social de las contribuciones y de las posibilidades emancipatorias de la Escuela Ibérica de la Paz. En primer lugar, como espacio histórico y doctrinal que está en relación con la Escuela de Salamanca, aunque la amplía y especifica en el contexto del legado de la Segunda Escolástica en la primera modernidad desde España y Portugal y, en segundo lugar, como un esfuerzo dialógico con los otros sujetos no europeos que dio paso a nuevos desarrollos doctrinales y de constitución de nuevas sociedades en el Nuevo Mundo. En este contexto, en el proyecto participan un amplio y especializado equipo nacional e internacional, y se enfoca a estudiar y a recuperar fuentes morales importantes para valorar el aporte jesuita a la dimensión ética y de justicia entre pueblos y entre los miembros de la comunidad humana universal.

Queremos dedicar este monográfico a la memoria de nuestra querida compañera la profesora Pilar Pena Búa, teóloga y filósofa, recientemente fallecida y que tanto contribuyó desde su incorporación a la Universidad Loyola en el año 2017 a esta línea de investigación sobre la tradición y pensamiento jesuita en la Modernidad, así como al proceso de edición crítica de las fuentes del pensamiento jesuita en la modernidad temprana, y en especial, de los tratados teológico morales de Francisco Suárez (1548-1617). Ella ha sido una ayuda y estímulo fundamental para el progreso de estos trabajos, así como para la interpretación y apropiación científica de este legado, como nos muestra en el artículo con el que abrimos este monográfico.

Así mismo, debo señalar que esta actividad se enmarca en el trabajo que desarrolla la línea de investigación sostenida por el Departamento de Humanidades y Filosofía de nuestra universidad sobre *Pensamiento y tradición jesuita en diálogo con los desafíos socioculturales*, iniciada en 2013 y que se integra en el Grupo de Investigación “Derechos humanos, tradición jesuita y transformación social” de la Universidad Loyola; y cuenta, además, con un valioso recurso para la investigación, como es el *Archivo Francisco Suárez* que reúne el trabajo científico entorno a las fuentes del pensamiento suareciano y jesuita del siglo XVI y XVII agregado gracias a varias generaciones de investigadores jesuitas de Francia liderado por Raoul de Scorraille (1841-1921), y de España bajo la dirección de Eleuterio Elorduy (1896-1990), quienes fueron conformando e incrementando dicho archivo, y cuya actividad hoy continuamos desde la

1 El proyecto homónimo está financiado por la Agencia Estatal de Investigación del Ministerio de Ciencia e Innovación del Gobierno de España (ref. PID2020-112904RB-I00), siendo sus investigadores principales Juan Antonio Senent de Frutos (IP1) y Eduardo Ibáñez Ruiz del Portal (IP2).

Universidad Loyola en orden a proseguir el esfuerzo de las generaciones anteriores de ir completando las ediciones críticas suarecianas.

Los autores jesuitas en el marco de la Escuela Ibérica de la Paz, así como las realizaciones institucionales de la orden jesuita en el Nuevo Mundo como las misiones y reducciones, constituyen una parte fundamental de dicha escuela para entender su desarrollo intelectual y social en la América colonial y su distintividad propia y diferencial en el contexto de modernidad europea. Y a su vez, esas realizaciones e interacciones reales con los pueblos originarios, que podemos calibrar a través de las propias experiencias históricas, así como con las fuentes producidas por los pueblos originarios, ponen a prueba la calidad y el significado histórico real de las propuestas morales y convivenciales del magisterio jesuita.

Nos encontramos ante una pluralidad de figuras relevantes, tanto profesores como misioneros que son aquí tratados, que van de Francisco Suárez, a Pedro de Oñate, Luis de Valdivia, José de Acosta o Diego de Torres Bollo, entre otros. Entre ellos hay una figura que cobra un cierto carácter paradigmático en términos intelectuales y de incidencia histórica como es Francisco Suárez, cuya obra tuvo un alto impacto tanto en la península ibérica, en Europa como en América. Sin embargo, su amplia obra ha sido en las últimas décadas estudiada de forma muy desigual debido tanto a su magnitud, como a la fragmentación de la investigación por disciplinas que se han focalizado en algunas de sus obras (fundamentalmente *Disputaciones Metafísicas*; *De legibus*; y *Defensio fidei*) para estudiar su metafísica, su filosofía legal, y su filosofía política respectivamente, sin tener en cuenta otras fuentes suyas y el carácter sistemático de su pensamiento, y especialmente, el diálogo con su teología, tanto fundamental como práctica, lo cual es decisivo para justipreciar su contribución ética o moral así como su entendimiento y promoción de la convivencia en la pluralidad del mundo, entre otras dimensiones.

Sostenemos que no se pueden entender ni justificar al margen de su fundamentación ética, sus propuestas en el campo del derecho de gentes y del tratamiento del derecho natural frente a la diversidad racial, cultural, de género y religiosa de gentes, el carácter inalienable del dominio de sí mismo y de la libertad natural de los sujetos con independencia de su estatus jurídico positivo. El análisis moral de Suárez le conduce al reconocimiento, de la existencia de una comunidad universal de naturaleza supraestatal, que implica reglas morales superiores a la soberanía de los Estados, teniendo como fundamento la dignidad de la persona humana, la unidad y el bien común del género humano y la igualdad de las sociedades políticas del orbe en la comunidad del género humano.

Como trasfondo de nuestro trabajo, avanzamos dos hipótesis que lo están dinamizando. La primera, es que los tratados teológico morales de Francisco Suárez fundamentan y abren las posibilidades de desarrollo en el campo jurídico y político del pensador y de la propia tradición jesuita. La segunda hipótesis de trabajo es considerar si el pensamiento y la tradición jesuita de autores como Suárez, entre otros, es promotor de una convivencia intercultural e interreligiosa en el contexto de las misiones y reducciones en la América hispana o en otros contextos, y si tiene relevancia y proyección para los desafíos cosmopolitas actuales. En suma, si puede entenderse esta tradición como un modelo social y cultural cosmopolita inspirador de un diálogo intercultural e interreligioso para ser tenido en cuenta actualmente para enfrentar los desafíos sociales ante la diversidad cultural y religiosa, así como en la búsqueda equitativa de sostenibilidad social, de cada sociedad y de conjunto de la sociedad global en nuestros días.

A partir de este contexto, presentamos ocho contribuciones en este monográfico que podemos articular temáticamente como sigue.

En primer lugar, la contribución de la profesora Pilar Pena Búa nos ofrece una significación paradigmática tanto filosófica como teológica de esta tradición que conforma una *modernidad católica*, que se sustancia en el pensamiento católico de la Escuela de Salamanca, y en autores jesuitas como Suárez, que a través de un humanismo escolástico ofrece un cauce propio y decisivo para las posibilidades históricas que alumbra el mundo moderno, y que es alternativo en términos históricos a la ilustración que propicia la Reforma protestante. Ese “mundo de ayer” que se institucionaliza en términos históricos constitucionales en la Monarquía hispánica especialmente en los siglos XVI y XVII, y que configura también la diferencia civilizatoria católica en el Nuevo Mundo, es preterido en función de la dominancia, o más bien, del progresivo desplazamiento histórico por parte de la ilustración centroeuropea reformada, liberal y positivista, que finalmente se arroga la representación única de la Modernidad. Se visualiza aquí, con mucho vigor y precisión dos caras y proyectos de la modernidad, que justamente hoy, ante las indigencias y dificultades que vehicula el desplazamiento histórico aludido, puede ser tenida en cuenta esa otra modernidad en la reconfiguración reflexiva de las posibilidades de reconstrucción de nuestro mundo.

En segundo lugar, Juan Antonio Senent ofrece un estudio en diálogo con la filosofía y teología de Suárez para indagar sobre el problemático núcleo que Suárez propone como descripción para formular lo más primigenio y distintivo del vínculo social: lo místico como elemento generador de la unión de personas en cuerpos sociales, no sólo de carácter eclesial, sino también y específicamente,

en otros tipos de comunidades y de sociedades políticas. Ello revela una crucial dimensión metafísica de la estructura antropológica humana, la amistad como disposición fundamental y posibilidad radical de la condición humana que abre al encuentro interpersonal, libera el camino de la convivencia, la comunicación de bienes y reconocimientos, y a la relación debida en el trato a los otros, tanto del propio cuerpo social como a los extraños a la propia sociedad, esto es, a cualquier miembro del género humano. Suárez prosigue y radicaliza el legado humanista y convivencial de la Escuela de Salamanca, fecundado por la teología mística cristiana anterior. Este acceso nos revela una antropología humana relacional no individualista, un nivel de emergencia de normatividad anterior a la justicia positivizada, una comunicación entre las dimensiones interiores y públicas de los sujetos y otra racionalidad normativa en el espacio universal o geopolítico que va conformando esa otra modernidad señalada anteriormente y otra forma de comprender y encaminar la realización humana.

La tercera contribución del profesor Ángel Viñas Vera incide directamente en el estudio de la propuesta ética suareciana explorando la aportación específica de este autor en relación con el legado aristotélico y tomista anterior. Toma como eje de su análisis la relación entre las virtudes intelectuales y las virtudes morales en un tratado suareciano muy poco explorado contemporáneamente, como es el cuarto de sus tratados morales. El pensamiento católico que formula Suárez está en diálogo profundo con la teología del Aquinate, pero Suárez muestra aquí una distintividad de su ser católico que difiere de Tomás: la mayor perfección de las virtudes morales sobre las intelectuales. Sin embargo, como señala Viñas, ello no lleva al Eximio a rendirse a un voluntarismo radical que renunciara a la función racional en el ámbito moral, ni tampoco a la desintegración de lo afectivo en el ejercicio moral. Ello permite reconocer una contribución a seguir explorando ante el desafío de la integración postkantiana de la razón teórica y la razón práctica.

El cuarto estudio, de Ángel Poncela, gira entorno a la eticidad del derecho de gentes en el pensamiento suareciano. Como muestra el autor, Suárez se enfrenta a la ambigüedad e incluso equivocidad que regía en su época para identificar el carácter propio del derecho de gentes y su identificación o no con el ámbito del derecho natural. La contribución científica de Suárez deslinda el carácter necesario del derecho natural con respecto al carácter histórico y contingente del derecho de gentes, aun dotado de su propia obligatoriedad. No tiene un fundamento de necesidad intrínseca o natural, sino en la conveniencia o utilidad para una mayoría de naciones, y tampoco, por ello, un carácter universal e inmutable. Ello genera un espacio para la constructividad y creatividad en el despliegue histórico de las instituciones jurídicas entre los pueblos que puede

configurarse en un sentido emancipatorio al cuestionar y posibilitar la superación de ciertas formas históricas del derecho de gentes, como muestra el caso de la privación de libertad a los prisioneros de guerra, que para Suárez no tiene un carácter necesario ni fundado directamente en el derecho natural y puede por ello ser cambiado.

La quinta contribución es la de Luis Carlos Amezúa. Abre otro ámbito fundamental del legado suareciano como es su comprensión de la libertad religiosa y de la tolerancia en particular. El autor disputa una comprensión historiográfica extendida de que en España en la modernidad temprana no hubo tolerancia, y cuya inspiración se reserva a los fundamentos doctrinales de los autores liberales. Los “matices” que el jesuita aporta a su tratamiento, como en el caso de los moriscos, y que le valieron la crítica de algún teólogo de su época, adquieren una perspectiva histórico teológica (y filosófica) nueva al mostrarse en sintonía con la evolución que expresa la Iglesia católica en la época contemporánea a partir de la constitución dogmática *Lumen gentium* o de la declaración *Dignitatis humanae sobre la libertad religiosa*, como también ha reconocido Robert Fastiggi.

El sexto estudio nos lo ofrece Ignacio Sepúlveda y se proyecta también sobre el tratamiento de la diversidad cultural y religiosa, en este caso, en el Nuevo Mundo, y en particular en Chile, donde adquiere un protagonismo decisivo la posición del jesuita Luis de Valdivia en la relación con los pueblos mapuche, quien medió en la interacción colonial con un proyecto de pacificación, reconocimiento, autonomía y evitación del sistema colonial de la encomienda, a través de un tratamiento identificado como *guerra defensiva*. Valdivia se sitúa alineado con las indicaciones del III Concilio de Lima, así como el trasfondo ético y religioso de las reducciones del Paraguay. Su posición abre camino para una interacción dialógica y, por tanto, no violenta, en el proceso de transmisión de la fe religiosa cristiana, donde adquiere, a su vez, un papel preponderante un cierto esfuerzo de traducción cultural de los contenidos de la fe cristiana, aun muy limitado por la capacidad de comprensión del jesuita de la propia cosmovisión indígena.

Otra contribución muy pertinente también para mostrar el trasfondo ético y religioso de la presencia jesuita en el Nuevo Mundo, en este caso aplicado al virreinato de Perú, es la contribución de Manuel Díaz Palacios sobre la crítica de José de Acosta (1540-1600) a las injusticias del sistema colonial en el trato a los indios. Acosta revela las tensiones y contradicciones que en el ámbito de la Monarquía hispánica fueron testigos los religiosos jesuitas, teólogos y misioneros, que lucharon por otra configuración más humanizadora en la interacción

religiosa, jurídica y política con los otros.

Ello nos da paso a la octava contribución de Eduardo Ibáñez, quien traza los elementos fundamentales que configuraron el proyecto misionero jesuita en el ámbito de la Provincia jesuita del Paraguay y que articuló lo que configuró un proyecto del alcance civilizatorio por su riqueza y complejidad en la configuración de nuevos modos de vida en el ámbito colonial, donde adquieren un liderazgo decisivo Diego de Torres Bollo (1550-1638) y Pedro de Oñate (1568-1646), quienes a su vez, fueron discípulos directos de Francisco Suárez. Para ello, el estudio de las primeras instrucciones nos ofrece un valioso instrumento para conocer y entender el trasfondo de este proyecto y su correlación doctrinal con la tradición jesuita.

El monográfico se completa con la presentación y edición por parte de Eduardo Ibáñez de tres documentos muy relevantes para reconocer las claves doctrinales y de configuración histórica del proyecto misionero jesuita en América del Sur, como son las Ordenaciones Generales para toda la Provincia del Paraguay (1607), y primeras Instrucciones también del P. Diego de Torres Bollo para la puesta en marcha de las primeras reducciones jesuitas en el Paraguay de 1609 y 1610 que pusieron las bases para la configuración de la experiencia de las reducciones del Paraguay.

Juan Antonio Senent-De Frutos
Departamento de Humanidades y Filosofía
Universidad Loyola Andalucía
Campus Sevilla
Avda. de las Universidades s/n
41704 Dos Hermanas, Sevilla (España)
<https://orcid.org/0000-0002-2749-769X>



Doi: <https://doi.org/10.17398/2340-4256.18.1205>

**EL MUNDO DE AYER: LA MONARQUÍA HISPÁNICA. ASPECTOS
FILOSÓFICOS DEL ORDEN POLÍTICO-JURÍDICO
DE LA MODERNIDAD CATÓLICA**

***THE WORLD OF YESTERDAY: THE HISPANIC MONARCHY.
PHILOSOPHICAL ASPECTS OF THE POLITICAL-LEGAL
ORDER OF CATHOLIC MODERNITY***

PILAR PENA-BÚA
Universidad Loyola Andalucía

Recibido: 06/07/2022

Aceptado: 25/01/2023

RESUMEN

El artículo analiza los aspectos filosóficos que sostienen la concepción del poder en la Monarquía hispánica, deudora de la renovación del pensamiento católico que llevan a cabo los autores hispanos de los siglos XVI y XVII, que cristalizará en una modernidad católica ajena al universo filosófico y político salido de la Reforma y la Ilustración.

Palabras clave: Escuela de Salamanca, Humanismo, Escolástica, Derecho natural, comunidad.

ABSTRACT

This paper analyses the philosophical aspects that ground the conception of power in the Hispanic Monarchy. This conception is the product of the renovation of the Catholic thought brought forth by the Spanish authors during the 16th and 17th centuries, which led to a Catholic modernity apart from the political and philosophical universe produced by the Reformation and the Enlightenment.

Keywords: School of Salamanca, Humanism, Scholasticism, Natural Law, Community.

Era una época hermosa, resplandeciente, aquella en la que Europa era un país cristiano, en la que *una única* Cristiandad habitaba esta parte del mundo humanamente configurada, *un único* y gran interés común unía a las más apartadas provincias de este reino espiritual. Aún sin poseer extensas posesiones de tierra, *un único* jefe guiaba y aunaba a las grandes fuerzas políticas. (Novalis, *La Cristiandad o Europa*).

I. LA MODERNIDAD HISPANA: HUMANISMO Y ESCOLÁSTICA

La monarquía de los Reyes Católicos y sus sucesores, que se denominó *Monarquía hispánica* o *Monarquía de España*¹, y se configuró como *Monarchia Universalis* sobre la base de la *Monarquía Católica Universal* o de la *República Cristiana*, surge como organización política a finales del siglo XV y se consolida en las dos centurias siguientes. Nace, pues, en una época en la que el despertar cultural del Renacimiento está en pleno apogeo y el ambiente general es de cambio social, económico y espiritual. Dos movimientos que actuarán de consuno serán determinantes en su desarrollo: el Humanismo y la reforma de la Iglesia. Los nuevos aires se dejarán sentir en las cátedras universitarias, en el nacimiento de una nueva espiritualidad más metódica y existencial² y en el compromiso con la búsqueda de la verdad práctica: geográfica, política, económica e intelectual.

1 Miguel Artola, *La Monarquía de España* (Madrid: Alianza Editorial, 1999).

2 M^a Jesús Fernández Cordero, “Vestir la librea de Cristo. Huellas de espiritualidad martirial en San Juan de Ávila”, *Archivo Teológico Granadino* 85 (2022): 93-127, doi.org/10.47035/atg.2022.85.4993. Simona Langella, “Perspectiva mística desde la mirada sanjuanista”, *Cauriensia* XVI (2021): 19-37, doi.org/10.17398/2340-4256.16.19.

Un hito importante para el Humanismo hispano fue el redescubrimiento, en la segunda mitad del siglo XIV, de las obras aristotélicas *Ética a Nicómaco* y la *Política*. Relevante porque suscitó el interés por los problemas prácticos, por hablar de los asuntos públicos, de la responsabilidad del monarca respecto a sus súbditos, de la participación del pueblo en la potestad legislativa³, etc., cuyo fruto más logrado cosechamos en las contribuciones de la Escuela de Salamanca al derecho, la economía, la teoría política y la teología. Pero la Escuela salmantina no es comienzo, sino colofón de una modernidad que se inicia en el siglo XIV con la recepción del estagirita⁴, conduce en el XVI a la renovación del derecho y la política sobre textos de Aristóteles y partiendo de la teología, y culmina con la reforma católica que, tras el concilio de Trento, se aplicará a toda la Iglesia, y donde la labor de los teólogos españoles fue destacada.

Un rasgo privativo del Humanismo hispano es el desarrollo de una dimensión política e histórica de carácter patriótico, cuyos rasgos podemos encontrar anticipadamente en la literatura castellana de la Edad Media⁵; una Edad Media española que autores como J. A. Maravall consideran que es la menos ‘medieval’ de los países europeos, pues en ella se manifiestan con especial pujanza lo nacional-territorial y lo nacional-comunitario que caracterizan a lo moderno, lo que ofrecería importantes ventajas para el éxito de la propia Monarquía hispánica⁶. Los Reyes Católicos tenían una clara vocación de unidad política permanente, que se había convertido ya en una realidad con el matrimonio real y que para la Corona y los españoles de entonces se vio afianzada con la conquista de Granada, el descubrimiento de América, el rescate del Rosellón, las acciones militares en Italia y África... Desde la unidad la posibilidad de la hegemonía, es decir, la capacidad de dirección puesta al servicio de un proyecto político globalizador, se abrió como una posibilidad real; cuando en 1530 es coronado emperador Carlos en Bolonia, afirma Melquiades Andrés, “fue como una

3 Autores como Alonso de Madrigal, Fernando de Roa o Pedro Martínez de Osma, considerado como el “renovador del peripatetismo en la Universidad de Salamanca (...) legítimo antecesor de los grandes peripatéticos españoles del siglo XVI”. Joaquín Carreras y Artau, *Historia de la Filosofía española*, tomo II, (Madrid: Real Academia de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales, 1943), 569. Los comentarios del Osmense a Aristóteles están publicados: *Pedro de Osma y su Comentario a la Ética de Aristóteles*, ed. por José Labajos Alonso (Salamanca: Upsa, 1996); *Pedro de Osma y Fernando de Roa: Comentario a la Política de Aristóteles*, I-II, ed. por José Labajos Alonso (Salamanca: Upsa, 2006).

4 Pilar Peña Búa, “La «Escuela Moderna» en la Salamanca del siglo XV”, en *La universidad de Salamanca y el pontificado en la Edad Media*, coord. por Miguel A. Pena, Luís E. Rodríguez-San Pedro Bezares (Salamanca: publicaciones Upsa, 2014), 407-434.

5 Gifford Davis, “The Development of a National Theme in Medieval Castilian Literature”, *Hispanic Review* 3/2 (1935): 149-161.

6 José A. Maravall, *Estado moderno y mentalidad social (Siglos XV al XVII)*, tomo II (Madrid: Revista de Occidente, 1972), 549-556.

borrachera colectiva de la empresa descubridora y misionera, del imperio regenerado, de la *universalitas humana y christiana*”⁷.

La renovación de la teología escolástica llevada a cabo por los autores de la Escuela de Salamanca, dando acogida a lo mejor del Humanismo (uso de fuentes positivas, conocimiento de los autores clásicos, cuidado de la forma literaria, interés por los problemas de la vida real iluminados desde la Revelación, etc.) frente a un escolasticismo abstracto y desencarnado, da paso a un pensamiento moderno, escolástico y humanista a la vez, que sin renunciar al elemento racional-filosófico en el discurso sobre Dios, enriqueciéndose con las aportaciones de las *ciencias profanas*, tendrá un papel crucial y eficaz en un momento histórico complejo necesitado de respuestas ante situaciones inéditas: el Nuevo Mundo, la Reforma y sus consecuencias políticas y religiosas, Trento, etc. En la confluencia de lo nuevo del Humanismo con la renovación de la Escolástica, como estructura de pensamiento capaz de salvaguardar el discurso católico, hallamos la entraña de la singularidad hispana y el núcleo de la modernidad católica, que modelará también el orden político-jurídico de los reinos americanos: una comprensión del mundo que tiene como eje configurador lo católico y la catolicidad.

La consideración del género humano como una totalidad, que en términos teológicos significa la oferta de salvación a todos los hombres (todos pueden salvarse; todos pueden perderse), redundando en un Derecho natural universal que toma cuerpo en el orden político-jurídico, nacional e internacional, al que se le reconoce una función positiva en lo que respecta al perfeccionamiento de la vida humana. El *dictum* de Ovidio, “no es el hombre lobo para los hombres, sino hombre”, lo recoge Vitoria en las *Relecciones*, interpretando la relación jurídica en el seno de una mutua pertenencia de los hombres entre sí en la sociedad⁸ y lo retomará Hobbes, hijo de una tradición distinta, en sentido contrario al poeta y al teólogo. Esta comprensión antropológica universal subyace a todo el planteamiento político-jurídico de los autores españoles, y conduce a una comprensión de lo público como servicio al bien común, y a una visión del derecho del hombre como hombre⁹. Pero se trata de una *forma mentis* que desborda lo

7 Melquiades Andrés, *La teología española del siglo XVI*, tomo II (Madrid: BAC, 1976), 7.

8 “Y como se dice en el *Digesto* (*De justitia et Jure*, Ley *Ut vim*, 1, 1, 3): *La naturaleza ha establecido el parentesco entre todos los hombres*. De donde resulta que es contrario al derecho natural que el hombre se aparte del hombre sin causa alguna. *Pues no es lobo el hombre para otro hombre* -como dice Ovidio-, *sino hombre*”. *Sobre los Ind.* Rel. I sobre los títulos legítimos, prop. 2.

9 Afirma Suárez del Derecho de gentes: “La razón de esta parte y de este derecho es que el género humano, por muy dividido que esté en distintos pueblos y reinos, siempre tiene alguna utilidad, no sólo específica sino también -por decirlo así- política y moral: a ella se refiere el precepto natural

dogmático-religioso y la adscripción a una institución, que se abre a una catolicidad, a una forma de *ser* y *estar* en el mundo, que permea todo el orden mundano¹⁰.

La Monarquía hispánica no se entiende desde la individualidad de los Estados o desde la soberanía de los Estados particulares, que se establecen como consecuencia de la paz de Westfalia (1648), sino desde el corporativismo medieval renovado: la aplicación de la idea eclesiológica de cuerpo místico de Cristo a la comunidad política. La idea de cuerpo significa unidad sobre la multiplicidad de las partes y de esa unidad nace el orden: “ius universatis consistit in uno”¹¹. Unidad que no considera a los hombres, como señala Suárez, individualmente ni como una multitud agregada sólo accidentalmente, sino como comunidad en cuanto unida moralmente para la realización de su fin¹². Se trata, pues, de una unidad orgánica y armónica de partes entrelazadas entre sí jerárquicamente; cada parte o cada reino es un cuerpo místico, una unidad, que se funda sobre todo en la cooperación moral de todas sus partes para la realización del fin de la comunidad política: el bien común.

Dos sentidos de modernidad se dan en Europa: la ilustrada, que entrega lo temporal a la racionalidad individualista, reconociendo únicamente los fines particulares de cada Estado, y que rige evolucionada en las sociedades actuales; y la modernidad hispánica o católica que, reconociendo la libertad y dignidad de todos los seres humanos y la comunidad de fines de los hombres sobre la tierra; consciente de la indigencia de la naturaleza humana, del hecho de que los seres humanos no pueden prescindir de la mutua ayuda, desarrolla una política de sentido universalista asentada en el concepto de ‘comunidad’, que ve en lo social una organización distinta a la masa de individuos, a una mera coexistencia de grupos con intereses afines, así como al producto de principios abstractos (raza, pueblo, nación, etc.).

del mutuo amor, el cual alcanza a todos, aun a los extraños de cualquier pueblo”. *Tratado de las leyes* II, 19,9. Utilizamos la edición preparada por José. R. Eguillor: *Tratado de las leyes y de Dios legislador*, I-VI (Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1967-1968).

10 El hispanista Lewis Hanke afirma que “la decisión de la Corona Española” de no considerar a los indios “como esclavos naturales de acuerdo con los dictados de Aristóteles se convierte en uno de los hitos de un largo camino, aún en construcción, que lentamente conduce a una civilización basada en la dignidad del hombre, es decir, de todos los hombres”. Lewis Hanke, *Estudios sobre Fray Bartolomé de las Casas y sobre la lucha por la justicia en la conquista española de América* (Caracas: Universidad Central de Venezuela, 1968), 338.

11 Raimundo de Peñafort, *Summa iuris*, editado por Rius Serra (Barcelona: Universidad de Barcelona, 1945), 121.

12 *Tratado de las leyes* III, 9,7.

II. EL MARCO FILOSÓFICO DEL ORDEN POLÍTICO-JURÍDICO

Como afirmó J. A. Maravall, “hasta con frecuencia los elementos nuevos se presentarán como con vestimenta tradicional”¹³, ya que aquello que se renueva es el *modelo de Cristiandad* en el marco de la Monarquía Universal con el apoyo de una copiosa doctrina política y jurídico-moral de origen agustiniano y aristotélico-tomista, y de un Humanismo teocéntrico que con lenguaje y actitudes nuevos ensalza la dignidad del hombre, su libre albedrío y sus capacidades. Los teólogos juristas, de Vitoria a Suárez, retornan a la tradición para enfrentar los problemas de su propio tiempo mediante la actualización del Derecho natural, fundamento de la Monarquía hispánica, que fija ciertas notas en el poder del gobernante y en el régimen de gobierno.

La distinción del Aquinate del orden natural y sobrenatural es la clave de bóveda de la teoría político-jurídica. Lo *natural* es lo humano, lo exigido por la misma esencia humana, lo causado por los principios de la naturaleza humana, es lo creado. La distinción del Doctor medieval obedece a criterios filosóficos no teológicos, no alude a creyentes y no creyentes, que *secularizan* el orden civil al situarlo independiente de la jurisdicción de la Iglesia: “el derecho divino, que procede de la gracia, no abroga el derecho humano, que se funda en la razón natural”¹⁴. De la sociabilidad natural humana surge la comunidad política (familia, gremios, municipios...) no es, pues, producto de la sola razón y se constituye independientemente del poder político, al margen de ingenierías sociales o planificaciones estatales; el poder está llamado a ‘conocerla’ y ‘reconocerla’, no a ‘crearla’.

El *zoon politikon* aristotélico no es la nota característica de la concepción tomista, sino el *homo christianus*: si el hombre aristotélico encuentra la realización de su existencia en la *polis*, el *homo christianus* está orientado hacia un fin trascendente y esto, entre otras cosas, como un animal político¹⁵. No obstante, el ejercicio de la vida virtuosa, el *bonum vivere* aristotélico, es el objetivo a partir del cual se establece el orden político, ya que el bien propio sólo se logra con la ayuda de los otros, sólo se alcanza si se realiza el bien común de la comunidad política. Así, comunidad y bien común cristalizan en una comunión (*cum et unum*) cuando se poseen y comparten bienes en común, ya que el bien propio

13 José A. Maravall, *Estado Moderno y mentalidad social*, tomo I (Madrid: Revista de Occidente, 1972), 17.

14 Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, II-II, c. 10, a. 10, <https://hig.com.ar/sumat/index.html>.

15 Tomás de Aquino, *Opúsculo sobre el gobierno de los príncipes* (Argentina-México: Ed. Porrúa, 2004), lib. I, cap. I, 332.

queda ligado al bien común de la sociedad política, que se constituye como comunidad y no como mera coexistencia voluntaria o contractual¹⁶. Comunidad porque comparte un marco de sentido, previo a cualquier tipo de preferencia individual, que acoge el todo significativo, que favorece los vínculos intrínsecos respetando la pluralidad de manifestaciones, lo común diferencial y específico¹⁷, en contra de la uniformización del todo colectivo.

El bien común político se refiere a lo que el Aquinate señala como *bien de orden*, distinto de los bienes particulares, instaurado por los actos justos en el seno de una comunidad a cuyo servicio está la ley humana¹⁸, cuyo fin mayor es precisamente la articulación de todos los bienes por medio de la virtud de la justicia y, dado que interviene la virtud, se trata ante todo de una coordinación moral. El bien común político es *participación* en el Bien Común Trascendente, alternativa frente a la absolutización de lo político, que permanece siempre relativizado; además, la armonización ordenada del bien del individuo y el bien de todos evita esencializar el Estado (totalitarismo, nacionalismo) o diluirlo en la mera satisfacción de deseos individuales (liberalismo). La vocación de la comunidad política tiene su fin en el Sumo Bien Trascendente, bien común último de todos los hombres; y aunque este objetivo escape a sus posibilidades, es el verdadero fin de la vida social. No puede haber orden sin este fin último¹⁹.

Existe, pues, un orden anterior al pensamiento que lo conoce, dotado de necesidad, y universalmente válido; un mundo exterior cuya existencia no

16 “La sociedad humana radical es ante todo, una comunidad y no una coexistencia; reconoce orígenes religiosos y naturales y no simplemente convencionales o pactados; posee lazos internos, no solo voluntario-rationales, sino emocionales y de actitud”. Rafael Gamba, *Tradición o mimetismo* (Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1976), 37.

17 *Ibid.*, 36.

18 Con estas palabras se dirige Felipe II a las Cortes de Toledo de 1559: las leyes “Pocas bastan y que se guarden, porque si no dan rienda para lo contrario (...) Las que hicierdes sean conformes á la ley de Dios, convenientes para el exemplo y útil del buen vivir, por lo que, han de corresponder con la ley natural y á la conservación, fin para que se instituyeron las buenas leyes. Sean honestas, no tengan imposibilidad según su naturaleza proporcionada á la de los subditos, como la medicina á la enfermedad y complexión del enfermo; que no tengan escuridad, para que no les puedan dar siniestras interpretaciones y enfrenen el arbitrio del executor con autoridad que sea sobre los hombres, no contra, pues seria violencia usada para útil y satisfacción de sí misma, y la ley para ayudar á otros”. “Extracto de la proposición leída en las Cortes de Toledo de 1559”, en *Cortes de los Antiguos Reinos de León y de Castilla*, tomo V, publicadas por la Real Academia de la Historia (Madrid: Impresores de la Real Casa, 1903), 799.

19 *Contra Gentiles* I, 3, 64: “El fin último de la divina voluntad es su propia bondad, y el más próximo a él en las cosas creadas es el bien del orden de todo el universo, pues a él se ordena, como a un fin, el bien particular de cada ser, como lo menos perfecto se ordena a lo más perfecto, que es el motivo por el cual una parte cualquiera está supeditada al todo. Así, pues, lo que más cuida Dios en las cosas es el orden universal. Por lo tanto, es gobernador universal”. Tomás de Aquino, *Suma contra Gentiles*, tomo I (Madrid: BAC, 1952).

depende de las condiciones *a priori* del ser, cuya realidad es previa, supuesto de todos los restantes supuestos posibles o, dicho de otra manera, existe una fuente de lo verdadero por encima del hombre e independiente de su voluntad. Aplicado al orden político-jurídico, éste no es creado por la razón humana, sino que viene dado: los fines no dependen de la libre disposición de los gobernantes, sólo están a su arbitrio los medios para alcanzarlos. El derecho es un orden racional que se aprehende sondeando la naturaleza íntima de las cosas; la actividad política no queda reducida a la voluntad de los gobernantes, brota del conocimiento del orden inscrito en las cosas, de la cadena jerárquica del ser, que debe ser descifrada para alcanzar su sentido. Por eso el teólogo y el filósofo se ocupan de temas jurídicos y políticos; postura que defendió Vitoria contra la acusación de intrusismo de los teólogos en asuntos de gobierno²⁰; en este sentido escribe Domingo de Soto:

Y no es que esté prohibido a los teólogos tomar para sí este cargo, que podrá parecer más propio de los juriconsultos, siendo que el derecho canónico nació de las entrañas de la teología, y el civil, de la filosofía ordinaria de las costumbres; y, por tanto, al teólogo pertenece acomodar el derecho canónico a la ley evangélica, y al filósofo, examinar el civil con los principios de la filosofía. Por esto Cicerón (*de lege*. lib. 1) opina que la ciencia del derecho no se ha de sacar del decreto del pretor ni de las doce tablas, sino más bien de los secretos de la filosofía. Y hasta, añade, la explicación dudosa de la ley es más bien ignorancia del derecho que ciencia²¹.

Ignorancia porque el saber político y jurídico analiza el conocimiento global del orden y coincide “con las entrañas mismas de la filosofía”, es decir, con el acto de ser no con el acto de conocer. En sentido estricto tendríamos que hablar no de filosofía política, sino de *filosofía de la política*, de penetración de la razón en el *hacia dónde* debe ir la política; de *filosofía de la ley* no de filosofía del derecho, de indagación de la razón para la consecución de la justicia; porque se trata, en última instancia, de una *ordenación* o exigencia de perfección del hombre en la convivencia social para devenir libremente aquello que es metafísicamente.

La Monarquía hispánica se ubica en esta cosmovisión, en este *universum* político-religioso, ajena al *pluriversum* que traerá consigo la denominada razón

20 *Sobre el poder civil*: “El oficio del teólogo y su campo de investigación es tan vasto que ninguna discusión, ningún asunto parecen ser ajenos a su profesión ni a su estudio”. Francisco de Vitoria, *Sobre el poder civil*, editado por Luis Frayle (Madrid: Tecnos, 1998), 5. Lo mismo argumentará Suárez en el prólogo del *Tratado sobre las leyes*.

21 Domingo de Soto, *Tratado de la Justicia y del Derecho*, libros I-II (Brussels: New Direction y Fundación Civismo, 2020), lib., c.1., a.1.

moderna, que construye un mundo metafísico dependiente del sujeto pensante e independiente del mundo exterior, del ser concreto; el fundamento del orden ya no es el ser, sino la conciencia: el orden ontológico y objetivo cede paso al orden lógico y subjetivo de la razón autónoma, como vemos en Grocio o en Hobbes²². Así, el último por qué de la política y del derecho algunos lo encontrarán en la voluntad del legislador (voluntarismo, positivismo...); otros en las capacidades del ser humano (activismo, subjetivismo...). La solución hispana se encuentra en la misma naturaleza del ser de las cosas, que intrínsecamente tienden por sí mismas al cumplimiento de sus exigencias íntimas, y recaban cumplir su finalidad en la armonía de la vida humana y social.

Esta *forma mentis* católica, universal, conduce a un ideal de gobierno como arquetipo político que la Monarquía hispánica encarnó en Europa (hasta la división religiosa provocada por la Reforma y la consolidación del proyecto ilustrado de la racionalidad como criterio de la autonomía de lo temporal), y mantuvo en los reinos americanos. Los límites políticos, jurídicos y morales que la comprensión iusnaturalista le impone no permiten equipararla con las monarquías constitucionales contemporáneas o pretéritas, como la monarquía absoluta, ni con la concepción moderna de Estado soberano, sea democrático o autocrático. En la Monarquía hispánica se trataba de la concepción del poder civil dentro de la Cristiandad o civilización cristiana, que no significa teocracia ni poder absoluto. Fue un régimen de gobierno fundado en el derecho natural, en el consentimiento de los pueblos sujetos a ella y en los límites naturales del poder político.

III. EL PACTISMO HISPÁNICO

La organización político territorial de la Monarquía hispánica en el terreno jurídico se denominó monarquía compuesta o de agregación²³, en la que un territorio quedaba vinculado al conjunto superior mediante una unión *aeque principaliter*, que salvaguardaba el particularismo de los reinos por encima de aquellos otros rasgos que éstos pudieran compartir. El resultado político de las

22 “Los pensadores filosóficos del siglo XVII no sentían la necesidad de una “teología moral”. Más bien estaban convencidos de que el concepto mismo de esa teología era una contradicción en los términos. Pues ellos habían aceptado el principio estoico de la “autarquía” de la razón humana. La razón es autónoma y suficiente”. Ernst Cassirer, *El mito del Estado*, décima reimpr. (México: FCE, 2004), 204.

23 Jon Arrieta Alberti, John H. Elliot, eds., “Forms of Union: The British and Spanish Monarchies in the Seventeenth and Eighteenth Centuries”, *Rev Cuadernos* 5 (2010); José Andrés-Gallego, Conrad Russell, dirs., *Las monarquías del Antiguo Régimen, ¿monarquías compuestas?* (Madrid: Ed. Complutense, 1996).

uniones *aeque principaliter* es el que describió el jurista Juan de Solórzano, a propósito de su experiencia en las Indias, apoyándose en Soto y Suárez: “Todos estos reynos se hall[a]n unidos y constituy[e]n como una monarquía...”, no obstante dicha unidad, “los reynos se han de regir y gobernar como si el rey que los tiene juntos lo fuera solamente de cada uno de ellos”²⁴. Destaca, en primer lugar, la falta de homogeneidad entre los reinos, que conformaban un conjunto pre-estatal complejo y plural; en segundo lugar, la relación única, exclusiva y directa que tenía cada reino con el rey, cabeza de un cuerpo unido. La consecuencia de esto último es que el monarca era titular particular (no genérico) de cada potestad territorial: el rey de Castilla era obedecido en Vizcaya no por ser rey de Castilla, sino por ser Señor de Vizcaya.

La explicación de Solórzano se ubica en lo que García Gallo llamó pactismo hispánico²⁵, una filosofía político-jurídica que hunde sus raíces en los fundamentos medievales del constitucionalismo español: si bien Dios es la causa eficiente de la sociedad y del poder²⁶, la designación del titular del poder corresponde a la comunidad, por lo tanto, el pacto tiene su origen en la naturaleza social del ser humano, que funda la comunidad (*pactum societatis*) y, posteriormente, la comunidad traslada el poder político mediante un pacto de sujeción (*pactum subiectionis*); pacto reversible en caso de desviación grave, de forma que el poder pervive en la comunidad. La idea que subyace al pacto es la teoría aristotélica de *comunidad perfecta*; cada reino es un *todo*, una comunidad a la que nada falta para el cumplimiento de sus fines; por ello, independientemente de que el poder sea ejercido en exclusiva por el rey, no cabe hablar de enajenación plena del poder de la comunidad a favor del gobernante, sino sólo de traslación del mismo, quedando así superada cualquier visión feudalista del poder del monarca o de sus delegados.

Elías de Tejada define la monarquía tradicional como “una monarquía

24 Juan Solórzano Pereira, *Política Indiana* (Madrid: Biblioteca Nacional, 1648), lib. IV, cap. XIX, 671, <http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000134097>. Aunque las Indias eran bienes de realengo incorporadas al patrimonio real por concesión directa del papa Alejandro VI (bula *Intercaetera* de 4 de mayo de 1493), no *aeque principaliter* como Aragón o Navarra, el régimen jurídico institucional fundado por los Reyes Católicos se proyectó y consolidó en estos territorios. La Monarquía indiana contaba con una administración independiente bajo un Consejo propio (con el mismo rango que el Consejo de Castilla), una legislación propia (Leyes de Indias) y un sistema de instituciones particulares que custodiaban y guardaban las libertades, costumbres y fueros de sus vasallos en el Nuevo Mundo, lo que impide considerar a las Indias como colonias.

25 Alfonso García Gallo, *Manual de Historia del Derecho español*, tomo I (Madrid: Artes Gráficas y Ediciones, 1979), 745-754.

26 Escribe Vitoria en *Sobre el poder civil*, 14-15: “Y, si las repúblicas y sociedades humanas están constituidas por derecho divino o natural, también lo estarán aquellos poderes, sin los que no podrían subsistir las repúblicas”.

federativa y misionera, varia y católica, formada por manojos de pueblos dotados de peculiaridades de toda especie (...) pero, eso sí, todos unidos por dos lazos indestructibles: la fe en el mismo Dios y la fidelidad al mismo Rey”²⁷. La Monarquía hispánica era algo más que una mera yuxtaposición de reinos bajo un mismo rey. De la unión de reinos y señoríos bajo una misma corona nacían una serie de vínculos que les habían de conferir una nueva cohesión, en un mundo donde el común deber de obediencia a un mismo monarca establecía un fuerte lazo entre todos sus súbditos, similar a una gran familia con un padre común revestido de *auctoritas*: legitimidad histórica, fidelidad a lo jurado, fe compartida, comunidad-comunión y tradición histórica (continuidad, renovación creativa e identidad generacional) son sus notas.

Inserto en el marco de la Cristiandad medieval, el pacto parte de unos presupuestos teológicos y filosóficos: los pactos se establecen dentro de un orden social contemplado no como algo artificial sino como algo que procede de la naturaleza humana, de forma tal que el orden político, como hemos afirmado, no nace de la convención o voluntad humana, sino que, teniendo a Dios como autor, el pacto halla sus límites en el orden natural de las cosas y la justicia. Nos encontramos ante condicionamientos éticos y religiosos más que políticos, en el sentido que la modernidad ilustrada otorga a este vocablo, ya que el oficio (*officium*) de rey, en sintonía con la visión trascendente del destino del poder temporal propio de la Cristiandad, consistía en plasmar la voluntad de Dios utilizando la vía del Derecho. Se trata de la estrecha ligazón existente entre el oficio de rey y la recta administración de la justicia, pues nace por y para ella, a la que hay que añadir su correlato más directo y concreto representado por el bien común. Por lo tanto, el ejercicio de la potestad real está gravemente condicionado por el logro de un ideal de justicia²⁸. En este marco se ubica el ideario del poder político del pueblo frente al rey, expresado por Isidoro de Sevilla al completar

27 Francisco Elías de Tejada, *El Franco-Condado hispánico*, 2ª ed. aumentada y corregida (Sevilla: Ed. Jurra, 1975), 19.

28 Los Reyes Católicos en las Cortes de Madrigal de 1476 afirman: “Y como el (Dios) hizo sus vicarios a los rreyes en la tierra e les dio gran poder en lo temporal, cierto es que mayor seruicio auverá de aquestos e mas le son obligados que aquellos a quien menor poder dio. Y esta tal obligación quiere le sea pagada en la administración de la iusticia, pues para esta les prestó el poder. E para execucion della les hizo rreyes e por ella rreynan”. *Cortes de los Antiguos Reinos de León y de Castilla*, tomo IV (Madrid: Real Academia de la Historia, 1882), encabezamiento, 1. Carlos V aconseja a Felipe II: “Hijo, habéis de ser muy justiciero y mandad, siempre a todos los oficiales de ella que la hagan recta y que no se muevan ni por afición ni por pasión, ni sean corruptibles por dádivas ni por ninguna otra cosa, ni permitáis que por ninguna manera del mundo ellos tomen nada (...). Esta virtud de la justicia es la que nos sostiene a todos, causando a Nuestro Señor que de tanta misericordia usa con nosotros”. Manuel Fernández Álvarez, *Corpus documental de Carlos V* (1539-1548), tomo II (Salamanca: CSIC, USAL, Fundación Juan March, 1975), 91-92.

la frase del poeta Horacio, *Rex eris, si recte facias*, con el agregado cristiano *si non facias non eris*²⁹, que recogen las *Siete Partidas* de Alfonso X, que comparan los autores del Renacimiento y del Barroco y que sentencia Quevedo: “a vuestro cuidado, no a vuestro albedrío, encomendó las gentes Dios nuestro Señor”³⁰.

En cuanto al contenido de lo pactado, aunque el poder que ejerce el rey es *absoluto*, está sometido a la ley; es titular de un poder limitado intrínseca y extrínsecamente a las exigencias de su fin y a la legalidad que le precede, sea de carácter divino, natural o consuetudinario, es decir, sometido a la ley de Dios –parcialmente al Pontífice³¹– y al derecho y fuero de cada hombre o grupo sobre los que reinaba³². El pacto tiene límites verticales y horizontales; el acuerdo no puede ser un instrumento para modificar de forma arbitraria la personalidad propia de los reinos o acabar con sus derechos y estructuras. Afirma Suárez: “(...) el reino no es comparable con los otros bienes o con la administración de la dote, porque el reino es como un oficio que incumbe a la misma persona a quien se confiere, y su razón de ser no es tanto esa persona como aquellos que han de ser gobernados”³³. Finalmente, el principio *princeps legibus solutus*, que le otorgaba al monarca la plenitud del poder legislativo en el que se incluía tanto la facultad de dar las leyes como la no sujeción al derecho positivo, queda abrogado. Como señala Vallet de Goytisolo, es un modelo de gobierno limitado porque su capacidad legislativa se halla condicionada por las atribuciones de una sociedad orgánicamente constituida, de manera que al rey no le era posible legislar sin las Cortes, ni hacer pragmáticas y rescriptos en contra de las constituciones generales, ni otorgar privilegios en contraposición con ellas o en contra de otros privilegios primeramente jurados³⁴.

29 Isidoro de Sevilla, *Etimologías* (Madrid: BAC, 2004), IX, 3,4.

30 Francisco de Quevedo, *Escritos políticos* (Madrid: Editora Nacional, 1941), 17.

31 Suárez, al igual que Vitoria, se opone a las doctrinas imperiales y a las tendencias del agustinismo político, es decir, a subsumir el orden natural en el orden sobrenatural [Henri X. Arquillière, *El agustinismo político. Ensayo sobre la formación de las teorías políticas en la Edad Media* (Granada: Universidad de Granada, 2005), 38], así como a la primacía del Pontífice como señor del orbe [*Tratado de las leyes* I, 3.7.8; en Vitoria la cuestión es tratada en *Relecciones sobre los indios* II, 1-6], ya que el Papa en las cosas temporales sólo tiene potestad indirecta y en orden a los asuntos espirituales. Pero tampoco el Emperador es señor universal del orbe, carece de título justo y de origen legítimo para dictar leyes civiles que obliguen a todo el mundo; su coronación por el Papa le reviste de cierto grado de dignidad y autoridad para dirimir contiendas entre príncipes católicos por evitar daños a la Iglesia [*Tratado de las leyes* III, 8,9].

32 Rafael Gamba, “Constitucionalismo y racionalismo político. Reflexiones en clave española”, *Verbo* 503/504 (2012): 241-242.

33 *Tratado de las leyes* III, 9,12.

34 Juan B. Vallet de Goytisolo, *Estudios sobre Fuentes del Derecho y Método jurídico* (Madrid: Ed. Montecorvo, 1982), 638.

IV. SUPREMA AUCTORITAS VS. SOBERANÍA EN SUÁREZ

El pensamiento político-jurídico de Suárez sigue siendo hoy objeto de atención en abundantes artículos y monografías. Continúa suscitando adeptos y críticos, éstos creen hallar en el jesuita la semilla de lo mucho que la modernidad ha aportado de funesto al mundo del pensamiento. No podemos abordar aquí, por razones obvias, la valoración de Suárez en relación con el pensamiento filosófico moderno, pero cabe decir sucintamente lo siguiente: se inscribe al jesuita de manera indiscutible en la ‘modernidad’, la cuestión es, ¿a qué ‘modernidad’ da aliento el Eximio? ¿A la ‘modernidad’ secularizada y racionalista salida de la Reforma y afianzada por la Ilustración? ¿O a la ‘modernidad’ católica que surge de la renovación de la tradición agustiniana y tomista y asume en su temporalidad creativa lo mejor del pensamiento moderno, el Humanismo teocéntrico, para dar alcance a las tesis católicas? Ciertamente la ‘modernidad’ que ha triunfado es la primera, hasta el punto de que tal denominación se le aplica en exclusiva; sin embargo, esta circunstancia no debería impedir señalar que hubo otra ‘modernidad’ que vio truncada su evolución política y social, en cuyo seno el jesuita amplió horizontes, al igual que hicieron sus predecesores, pero ajeno al abandono del poder temporal a una racionalidad político-jurídica emancipada, fundamento del Estado moderno y la teoría del pacto social.

Suárez reflexiona en un contexto histórico en el que la Cristiandad deja paso a ‘Europa’, conjunto de Estados independientes de raíz cristiana sin unidad religiosa; en el que asoman concepciones racionalistas e individualistas que acabarán configurando el Estado moderno y en el que el proyecto imperial de Carlos V se había transformado en el servicio de España a la unidad católica del orbe. En este escenario la novedad del jesuita reside en el grado de valoración del Estado, y no ya de la antigua sociedad civil, como entidad política soberana que en su orden carece de superior, aunque no independiente y separado del todo social sobre el cual se asienta. Propone así una monarquía nacional fuerte y concentrada sin abandonar la concepción clásica de la Monarquía hispánica. Sólo nos aproximaremos de manera muy sucinta al concepto de ‘soberanía’ en Suárez para evidenciar las raíces tradicionales de su pensamiento.

En el año 1576 Bodino publica *Los seis libros de la República*, obra que rompe con el constitucionalismo medieval: afirma que el monarca no debe estar sometido en nada a los Estados, pues, de otro modo, “no sería ni príncipe ni soberano y la república no sería ni reino ni monarquía”³⁵; añade que las

35 Juan Bodino, *República*, I,8. Jean Bodin, *Los seis libros de la República*, selección, traducción y estudio preliminar de Pedro Bravo Gala, 3ª ed. (Madrid: Tecnos, 1997).

instituciones corporativas en general dependen de la voluntad del soberano, “sin cuyo consentimiento no existe ningún colegio”³⁶; define la soberanía como “el poder absoluto y perpetuo de una República”³⁷, calificándolo de “no limitado en poder, ni en responsabilidad, ni en el tiempo”³⁸ y, aunque el príncipe se halla obligado a las leyes de Dios y de la naturaleza, “lo que no es lícito es que el súbdito contravenga las leyes de su príncipe so pretexto de honestidad o de justicia”³⁹. Como hemos advertido, los límites verticales y horizontales existían en la concepción tradicional del poder, el monarca no ejerce un poder ilimitado por encima de los cuerpos sociales, lo que sería incompatible con el pactismo hispánico⁴⁰. Suárez no responde al moderno concepto de soberanía bodiniano no es, como el francés, un jurista injertado en lo político, donde lo político se estructura únicamente sobre el Derecho público. Se mantiene, por el contrario, en la *suprema auctoritas* o *suprema potestas* de la Monarquía tradicional.

El consentimiento comunitario reviste para Suárez una importancia decisiva, junto con la naturaleza social y libre del ser humano, que remiten a Dios como autor de todo lo natural. Sobre el *pactum societatis*, caracterizado como propiedad natural del todo social⁴¹, al quedar éste constituido como una persona moral colectiva⁴², se establecen las condiciones constitucionales de la comunidad y del poder político (*pactum subiectionis*). Si en la tradición aristotélico-tomista la constitución del pueblo en cuerpo social y en unidad política era simultánea, en Suárez, previo al contrato político, la comunidad se constituye en sujeto activo y de derecho para poseer capacidad de consentimiento. Pero no se trata de la abdicación de uno (la comunidad) a favor del otro (el soberano)⁴³; lo

36 *Ibid.*, III,7.

37 *Ibid.*, I,8.

38 *Ibid.*

39 *Ibid.*

40 Elías de Tejada relata que cuando Gaspar de Añastro vierte al castellano en 1591 *Las Repúblicas* de Bodino, “cathólicamente enmendadas”, “pone entre sus correcciones la de que los hispánicos no pueden aceptar la noción de soberanía, debiendo sustituirla por la de ‘suprema auctoritas’; dado que la soberanía es poder ilimitado por encima de los cuerpos sociales, mientras que la ‘suprema auctoritas’ implica que cada cuerpo político, incluidas las potestades del monarca, está encerrado dentro de unos límites”. Francisco Elías de Tejada, *El Franco-Condado...*, 227.

41 El poder no emana de las libertades humanas enajenadas ni de la suma de individuos; no se encuentra en persona individual, tampoco lo está en todas, porque “no se ve de quién pueda recibir este poder toda la multitud de los hombres: no de los mismos hombres, porque no pueden dar lo que no tienen” [*Tratado de las leyes* III, 2,1], sino que es caracterizado como propiedad natural del todo social que tiene a Dios por origen.

42 “Afirmo —en segundo lugar— que este poder no aparece en la naturaleza humana hasta que los hombres se juntan en una comunidad perfecta y se unen políticamente”. *Tratado de las leyes* III, 3,6.

43 Tesis que sostiene André de Muralt, *La estructura de la filosofía política moderna. Sus orígenes medievales en Escoto, Ockham y Suárez* (Madrid: Ed. Istmo, 2002), 155-157.

que refuerza el jesuita es el valor del asentimiento y el concepto de comunidad: (1) se recaba la aquiescencia de los miembros (respeto a la libertad); (2) en orden a un fin (valoración teleológica); (3) que como sociedad política se constituye en cuerpo místico: el titular del poder y la comunidad, miembros de un mismo cuerpo, ocupan una situación objetiva, sometida a regla, es decir, limitación del poder que a la cabeza le corresponde sobre los miembros y consideración de los miembros que actúan en beneficio del colectivo. Diferencia entre una concepción social mecanicista y una organicista. Ahora bien, el acto de transmisión de la potestad al gobernante mediante consentimiento de la comunidad⁴⁴, determinando una forma de gobierno, pertenece al ámbito del derecho humano positivo. Ninguna forma de gobierno existe por ley natural, todas son válidas si no vulneran la ley divina o natural; la opción del Eximio fue la monarquía de tradición hispánica, a la que llama “monarquía perfecta”.

Una vez verificada la transmisión del poder por la comunidad al rey, éste lo adquiere de un modo íntegro: el rey pasa a ser el único soberano y señor del reino⁴⁵, pero sujeto a la constitución que le ha otorgado el pueblo⁴⁶. El poder del rey no es parte de una estructura normativa de potestades, planificada por el derecho positivo, de carácter constitucional y administrativo, sino una potestad personal y contextualizada obligada por el *pacta sunt servanda* que ninguna de las partes puede cambiar unilateralmente ni tampoco dejar de cumplir mientras sigan vigentes⁴⁷. El pueblo conserva el derecho de resistencia activa en caso de tiranía en el ejercicio del poder, se trata del derecho natural a la legítima defensa que el pueblo nunca puede enajenar⁴⁸.

44 *Tratado de las leyes* III, 4,2.

45 *Defensa de la fe* III, 3,4. Utilizamos la edición preparada por José. R. Eguillor: *Defensa de la fe católica y apostólica contra los errores del anglicanismo*, I-II (Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1970).

46 Le recuerda a Jacobo I: “Debe entenderse que se estableció a manera de un pacto por el que el pueblo transfirió al príncipe el poder con la carga y obligación de cuidar del Estado y gobernarlo, y el príncipe aceptó tanto el poder como la condición: por ese pacto quedó firme y estable la ley real, o sea, la ley acerca del poder real”. *Defensa de la fe* III, 2,12. *Tratado sobre las Leyes*, III, 4,9: “(...) este poder se halla en la comunidad por entrega inmediata de Dios y de esta forma la comunidad lo transfiere al soberano para que haga uso de él como verdadero y como quien lo tiene en virtud de su cargo”. *Tratado sobre las Leyes*, III, 19,6: “En ellas [las monarquías perfectas] el poder soberano lo tiene el emperador, el rey o cualquier otro que no tiene superior en lo temporal, pues, como consta por la manera ordinaria de gobernar, a él le traspasa el pueblo su poder absoluta y sencillamente”.

47 Afirma Abril Castello: “(...) el régimen monárquico puro le parece, en principio, una institución casi irreversible porque implica derechos adquiridos no sólo por la comunidad y los ciudadanos sino por parte de terceros (el Rey y sus sucesores). Sobre todo en función de los pactos originarios entre pueblo y Monarquía, que son bilaterales, sinalagmáticos y onerosos”. Vidal Abril Castello, “Derecho, Estado, Rey: monarquía y democracia en Francisco Suárez”, *Revista de Estudios Políticos* 210 (1976), 142.

48 “Si el rey su legítimo poder lo convirtiera en tiranía abusando de él en manifiesta ruina del

Suárez institucionaliza la Monarquía cuando la aleja de la voluntad particular del soberano, que no adquiere un derecho sino una responsabilidad; que no posee el reino como propiedad sino como oficio o carga personal⁴⁹, y cuando le somete a las leyes y a las condiciones específicas de su cargo. El poder del rey es una potestad política suprema en su orden, pero no es soberana; el monarca no es depositario de un poder divino directo, por encima de la comunidad y la ley, únicamente responsable ante Dios⁵⁰. El rey debe gobernar y legislar con justicia, los actos soberanos de gobierno y jurisdicción quedan limitados por el Derecho natural: el bien común, la rectitud y las condiciones pre-jurídicas e institucionales. La legitimidad, validez y subsiguiente obligatoriedad de sus ordenanzas dependen de ello: “En efecto, el legislador humano no tiene una voluntad perfecta (...) puede mandar cosas injustas; sin embargo, no tiene poder para obligar con leyes injustas, y por eso, aunque mande cosas injustas, tal precepto no es ley, porque no tiene fuerza ni valor para obligar”⁵¹.

Por otra parte, el rey puede modificar el derecho vigente en el reino (*derecho privado* no derecho público constitucional⁵²) y otorgar dispensas a terceros en virtud de su *auctoritas* jurídica, pero el contenido de la ley, así como las concesiones, sigue subordinado a la necesidad prescriptiva del Derecho natural y ello, entiende Suárez, por una razón importante: “La intención y voluntad del príncipe que da la ley debe ajustarse a la intención de Dios que da el poder; más aún, la eficacia obligatoria de la ley más depende de la intención de Dios que de la del legislador particular”⁵³. La ley no remite a relaciones causales, sino a una regla de acción, derivada racionalmente y querida como obligatoria por Dios. Dios es el origen del poder legislativo y de la “eficacia obligatoria de la ley”, por lo tanto, el rey está limitado en su ejercicio por la razón de ser del orden político. La Monarquía no tiene un fin en sí misma sino el de la comunidad, de la cual el rey es su expresión⁵⁴.

Estado, el pueblo podría hacer uso de su poder natural de propia defensa, pues de éste nunca se privó”. *Defensa de la fe* III, 3,3.

49 Ver nota 33.

50 *Defensa de la fe*, III,2,10: “Ningún príncipe tiene su autoridad inmediatamente de Dios (...) Este es el gran axioma de la teología”.

51 *Tratado de las leyes* I, 9,4.

52 “En este sentido, los múltiples textos suarecianos en que se afirma que, en definitiva, el Soberano puede cambiar el Derecho civil y que sólo está sometido a las leyes civiles *en cuanto a su fuerza directiva* son claramente ilustrativos *si se los interpreta y entiende en su verdadero sentido y contexto*. Porque, efectivamente, Suárez se refiere ahí al «Derecho civil» ya en un sentido técnico más moderno y preciso (como verdadero *Derecho privado*) y no en cuanto que engloba también al Derecho público constitucional”. Abril Castello, “Derecho, Estado, Rey...”, 152.

53 *Tratado de las leyes* III, 35,11.

54 *Tratado de las leyes* III, 9,12.

En Suárez, concorde con la tradición hispánica, la *suprema auctoritas* invalida una comprensión absolutista o voluntarista del poder, y deroga el principio *princeps legibus solutus* mediante una serie de limitaciones que obligan y cercan la *auctoritas* jurídica y política del rey.

V. A MODO DE SÍNTESIS

La escala de categorías sobre las que se asienta la Monarquía hispánica presupone la idea de jerarquía o principio jerárquico, que muestra el horizonte en el que se integran todas las cosas visibles e invisibles: existe un orden de realidad establecido por Dios, previo a la voluntad humana, y sobre el cual ésta no puede disponer. Cuando este *universo* comienza a desmoronarse, en los albores de la primera modernidad, lo que acontece es un cambio en el marco de sentido general que afecta a todas las capas de la experiencia humana. Este derrumbe puede observarse en el giro desde la epistemología del realismo al nominalismo, con el que se perdió el fundamento epistemológico del orden jerárquico al destruirse la objetividad de los símbolos y los conceptos; así como en el giro de una teología que presupone una analogía entre el reino de la naturaleza y el reino de la gracia, a una teología, la protestante, que establece una antítesis entre naturaleza y gracia, con lo cual se socava el fundamento teológico de un orden jerárquico y se vuelve ilegítima toda representación de lo divino en el mundo.

Sin embargo, los autores hispanos de los siglos XVI y XVII mantienen la tradición tomista ampliando sus posibilidades gracias a la purificación de muchos defectos propios de la Escolástica decadente anterior. El Humanismo teocéntrico, asentado en la tendencia consustancial del cristianismo a asumir todo lo humano, repercute en el beneficio del despliegue de todas las virtualidades humanas: la dignidad, la libertad, la razón, la cultura, etc. La modernidad católica, de Vitoria a Suárez, se cifra en el esfuerzo de *re-creación* del pensamiento católico asumiendo críticamente lo mejor de su presente (Humanismo) sin renunciar a lo mejor del pasado (Escolástica).

La modernidad católica se asienta en la coherencia del orden jerárquico, una posición conciliadora, respetuosa, entre lo divino y lo humano, supuesto ineludible del Humanismo teocéntrico. Desprenderse del núcleo teológico conduce a una interpretación exclusivamente antropocéntrica de la realidad y a una concepción de lo político racionalista y mecanicista, en la que el fin de la ley es la justicia, pero el príncipe es su único intérprete, pues de otro modo no sería soberano. La formación de un derecho racionalmente calculado para ordenar a la sociedad de una determinada manera ofrece como resultado una antropología

política completamente distinta a la representada por la Monarquía hispánica, cuya idea de ‘reino’ es incompatible con la concepción moderna del Estado soberano⁵⁵.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Abril Castello, Vidal. “Derecho, Estado, Rey: monarquía y democracia en Francisco Suárez”. *Revista de Estudios Políticos* 210 (1976): 129-188.
- Andrés-Gallego, José, Russell, Conrad, dirs. *Las monarquías del Antiguo Régimen, ¿monarquías compuestas?* (Madrid: Ed. Complutense, 1996).
- Andrés, Melquiades. *La teología española del siglo XVI*, tomo II. Madrid: BAC, 1976.
- Aquino, Tomás de. *Suma Teológica*, <https://hjj.com.ar/sumat/index.html>.
- Aquino, Tomás de. *Suma contra Gentiles*, tomo I. Madrid: BAC, 1952.
- Aquino, Tomás de. *Opúsculo sobre el gobierno de los príncipes*. Argentina-México: Ed. Porpúa, 2004.
- Arquillière, Henri X. *El agustinismo político. Ensayo sobre la formación de las teorías políticas en la Edad Media*. Granada: Universidad de Granada, 2005.
- Arrieta Alberti, Jon y Elliot, John H. eds. “Forms of Union: The British and Spanish Monarchies in the Seventeenth and Eighteenth Centuries”. *Riev Cuadernos* 5 (2010).
- Artola, Miguel. *La Monarquía de España*. Madrid: Alianza Editorial, 1999.
- Bodin, Jean. *Los seis libros de la República*, selección, traducción y estudio preliminar de Pedro Bravo Gala, 3ª ed. Madrid: Tecnos, 1997.
- Carreras y Artau, Joaquín. *Historia de la Filosofía española*, tomo II. Madrid: Real Academia de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales, 1943.
- Cassirer, Ernst. *El mito del Estado*, décima reimpr. México: FCE, 2004.
- Davis, Gifford. “The Development of a National Theme in Medieval Castilian Literature”. *Hispanic Review* 3/2 (1935): 149-161.
- Elías de Tejada, Francisco. *El Franco-Condado hispánico*, 2ª ed. aumentada y corregida. Sevilla: Ed. Jurra, 1975.
- Fernández Álvarez, Manuel. *Corpus documental de Carlos V (1539-1548)*, tomo II. Salamanca: CSIC, USAL, Fundación Juan March, 1975.
- Felipe II. “Extracto de la proposición leída en las Cortes de Toledo de 1559”. En *Cortes de los Antiguos Reinos de León y de Castilla*, tomo V, editado por Manuel Colmeiro, 798-800. Madrid: Impresores de la Real Casa, 1903, <https://bibliotecadigital.jcyl.es/es/consulta/registro.do?id=16930>.

55 Este artículo se enmarca en el Proyecto de Investigación “El Humanismo en sus textos y contextos: identidad, tradición y recepción”, financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación. Referencia: PID2020-114133GB-I00.

- Fernández Cordero, M^a Jesús. “Vestir la *librea de Cristo*. Huellas de espiritualidad martirial en San Juan de Ávila”. *Archivo Teológico Granadino* 85 (2022): 93-127, doi.org/10.47035/atg.2022.85.4993.
- Gambra, Rafael. *Tradición o mimetismo*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1976.
- Gambra, Rafael. “Constitucionalismo y racionalismo político. Reflexiones en clave española”. *Verbo* 503-504 (2012): 241-251.
- García Gallo, Alfonso. *Manual de Historia del Derecho español*, tomo I. Madrid: Artes Gráficas y Ediciones, 1979.
- Hanke, Lewis. *Estudios sobre Fray Bartolomé de las Casas y sobre la lucha por la justicia en la conquista española de América*. Caracas: Universidad Central de Venezuela, 1968.
- Langella, Simona. “Perspectiva mística desde la mirada sanjuanista”. *Cauriensia* XVI (2021): 19-37, doi.org/10.17398/2340-4256.16.19.
- Maravall, José A. *Estado moderno y mentalidad social (Siglos XV al XVII)*, tomos I- II. Madrid: Revista de Occidente, 1972.
- Muralt, André de. *La estructura de la filosofía política moderna. Sus orígenes medievales en Escoto, Ockham y Suárez*. Madrid: Ed. Istmo, 2002.
- Pena Búa, Pilar. “La «Escuela Moderna» en la Salamanca del siglo XV”. En *La universidad de Salamanca y el pontificado en la Edad Media*, coord. por Miguel A. Pena, Luís E. Rodríguez-San Pedro Bezares, 407-434. Salamanca: publicaciones UPSA, 2014.
- Peñafort, Raimundo de. *Summa iuris*, editado por Rius Serra. Barcelona: Universidad de Barcelona, 1945.
- Quevedo, Francisco de. *Escritos políticos*. Madrid: Editora Nacional, 1941.
- Reyes Católicos. “Los Reyes Católicos en las Cortes de Madrigal de 1476”. En *Cortes de los Antiguos Reinos de León y de Castilla*, tomo IV, editado por Manuel Colmeiro, encabezamiento, 1. Madrid: Real Academia de la Historia, 1882, https://bibliotecadigital.jcyl.es/es/consulta/registro.do?id=16930.
- Sevilla, Isidoro de. *Etimologías*. Madrid: BAC, 2004.
- Solórzano Pereira, Juan de. *Política Indiana*. Madrid: Biblioteca Nacional, 1648. http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000134097.
- Soto, Domingo de. *Tratado de la Justicia y del Derecho*, libros I-II. Brussels: New Direction y Fundación Civismo, 2020.
- Suárez, Francisco. *Tratado de las leyes y de Dios legislador*, I-VI, editado por José. R. Eguillor. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1967-1968.
- Suárez, Francisco. *Defensa de la fe católica y apostólica contra los errores del anglicanismo*, I-II, editado por José. R. Eguillor. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1970.
- Vallet de Goytisolo, Juan B. *Estudios sobre Fuentes del Derecho y Método jurídico*. Madrid: Ed. Montecorvo, 1982.

Vitoria, Francisco, de. *Relecciones sobre los indios y el derecho de guerra*, 3ª ed. Madrid: Espasa-Calpe, 1975.

Vitoria, Francisco, de. *Sobre el poder civil*, editado por Luis Frayle. Madrid: Tecnos, 1998.

Pilar Pena-Búa
Departamento de Humanidades y Filosofía
Universidad Loyola Andalucía
Campus Sevilla
Avda. de las Universidades s/n
41704 Dos Hermanas, Sevilla (España)
<https://orcid.org/0000-0001-5605-6490>



Doi: <https://doi.org/10.17398/2340-4256.18.1225>

**FRANCISCO SUÁREZ Y EL *CORPUS MYSTICUM* COMO CLAVE
DE LA CONSTITUCIÓN SOCIOPOLÍTICA Y DE LA
CONVIVENCIA JURÍDICA**

***FRANCISCO SUÁREZ AND THE CORPUS MYSTICUM AS A KEY TO
SOCIO-POLITICAL CONSTITUTION AND
LEGAL COEXISTENCE***

JUAN ANTONIO SENENT-DE FRUTOS*
Universidad Loyola Andalucía

Recibido: 13/10/2022

Aceptado: 22/11/2022

RESUMEN

En este estudio tratamos de entender la controvertida referencia que realiza Francisco Suárez, SJ (1548-1617) al concepto de *corpus mysticum*, cuando lo aplica no ya para explicar la naturaleza social de la Iglesia sino, a su vez específica y diferenciadamente, para expresar el sentido propio de la unión social y política de los diversos

* Director del Archivo de Investigación Francisco Suárez. Investigador principal del Proyecto I+D+i “*Ética y justicia cosmopolita en la Escuela Ibérica de la Paz y la Escolástica Iberoamericana: Aportaciones del pensamiento y tradición jesuita*” (PEMOSJ2: ref. PID2020-112904RB-I00), junto con Eduardo Ibáñez, donde este artículo se enmarca. <https://orcid.org/0000-0002-2749-769X>

cuerpos sociales y la fuente de la dimensión normativa y de la estructura constitucional que los configura. Para ello, en primer lugar, tratamos de liberar el acceso a la posible legitimidad del uso de este concepto para explicar la constitución de sujetos colectivos como son las sociedades políticas. En segundo lugar, estudiaremos qué sentido cobra lo “místico” en su teología espiritual y su significatividad e implicaciones para los cuerpos sociales. Y, en tercer lugar, veremos los elementos fundamentales que definen el hecho social y político y su sentido moral y jurídico desde el análisis de Suárez.

Palabras clave: Francisco Suárez, cuerpo místico, teología mística, constitución social, convivencia jurídica, justicia, bien común.

ABSTRACT

In this study I try to understand the controversial reference made by Francisco Suárez, SJ (1548-1617) to the concept of *corpus mysticum*, when he applies it not only to explain the social nature of the Church but, in turn, specifically and distinctly, to express the proper sense of the social and political union of the various social bodies and the source of the normative dimension that configures them. To this end, firstly, I will try to free access to the possible legitimacy of the use of this concept to explain the constitution of collective subjects such as political societies. Secondly, I will study the meaning of the "mystical" in his spiritual theology and its significance and implications for social bodies. And, thirdly, I will look at the fundamental elements that define the social and political fact and its moral and juridical meaning from Suárez's analysis.

Keywords: Francisco Suárez, mystical body, mystical theology, social constitution, juridical coexistence, justice, common good.

I. PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

¿Es adecuado para poder entender y articular social, política y normativamente la convivencia en las sociedades políticas o en la sociedad global usar el término de *corpus mysticum*?

Esta es la opción que asume Suárez en general para identificar y explicar la unidad moral, social y política que conforma cada sociedad particular que supera el mero agregado de individuos que no genera cuerpo. Sin embargo, esta categoría, *prima facie* es extraña a la sensibilidad moderna de cara a poder

explicar la articulación social y política. El giro secularizador en la Modernidad desaconseja emplear terminología de origen religioso y espiritual para explicar la constitución del mundo humano e histórico, así como sus dinanismos y procesualidad. En su caso, el empleo como préstamo, que para algunos habría que considerarlo más bien como un residuo léxico de la época anterior, sería legítimo a condición de su no referencialidad a un horizonte trascendente y de su clausura en un mundo humano y naturalmente autorreferencial.

Sin embargo, en cuestiones como estas se juega el significado de la propuesta intelectual e histórica suareciana que, cuando es vista desde nuestro presente, puede constituir una modernidad alternativa¹ frente a la mera secularización moderna² en cuanto se base en la oposición e incomunicación necesaria entre horizontes a condición de poder liberar y desarrollar la autonomía y la emancipación humana y social. Por el contrario, la distinción de horizontes y de disciplinas que opera en Suárez, no le impide dar cuenta desde el horizonte humano de su apertura y constructividad moral desde la referencia a lo absoluto o a la fuente del bien común como motor de humanización y plenificación en este mundo y de esperanza en un mundo transhistórico.

Además, podría pensarse que no es pertinente el empleo de esta categoría por dos razones de peso que pueden volverse en contra de su uso. En primer lugar, el empleo del concepto de cuerpo místico podría conducir a una posible confusión e identificación entre el orden natural y el orden sobrenatural. Distinción que tiene un papel central en la propia teología católica, como en la filosofía jurídica y política que desarrollan los autores de esta escuela como Suárez, para quien el cuerpo político tiene una finalidad inmanente, pues se ocupa del cuidado y promoción de la felicidad pública de carácter natural³, y no del cuidado

1 Senent-De Frutos, J. A., "Ignatian Modernity as another kind of Modernity", *Reformation(en) und Moderne. Philosophisch-theologische Enkurgurden*, Shelkshorn H., (ed.), Vienna University Press, Viena 2016, 153-172. Senent-De Frutos, J. A., "Francisco Suárez and the Complexities of Modernity", *Journal of Jesuit Studies* 6, 2019, pp. 559-576. doi:10.1163/22141332-00604001; Senent-De Frutos, J. A., "La filosofía jesuita en el ámbito de la Monarquía hispana (1540-1767)", *Los Jesuitas. Impacto cultural de la Compañía de Jesús en la Monarquía Hispana (1540-1767)*, (2 vols.), H. Pizarro Llorente (dir.), J. García de Castro, M. Moralejo y W. Soto (eds.), Bilbao-Santander- Madrid: Mensajero-Sal Terrae-U. P. Comillas, 2022: 265-297.

2 Sobre la separación entre la teología y a filosofía, y en buena medida, incomunicación entre estas disciplinas para entender e incidir en el mundo jurídico después de la Segunda Escolástica puede verse, entre otros, Ramis Barceló, R. 2021: *El nacimiento de la Filosofía del derecho. De la Philosophia iuris a la Rechtsphilosophie*. 2021, Madrid: Dykinson; Ramis Barceló, R., "¿Por qué ciertos juristas quieren ser filósofos?", *Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho*, (47), (2023), 547-568. <https://doi.org/10.14198/DOXA2023.47.21>

3 Suárez, F., 1612, *Tractatus de legibus ac Deo legislatore in decem libros distributos*, L. III, I, 5: "(...) en una comunidad perfecta es necesario un poder público al cual le corresponda por oficio

de la salvación de las almas en orden a la felicidad sobrenatural. Entonces, ¿está confundiendo Suárez estos planos?

La respuesta nos la da él mismo de forma clara. La Iglesia “es y siempre fue un cuerpo místico formalmente distinto -digámoslo así- del cuerpo político, es decir, ordenado a un fin diverso, a saber, la felicidad sobrenatural y unido con un vínculo diverso, a saber, la unidad de la fe, y que ejercita acciones diversas, las que se refieren al culto a Dios y santificación de las almas”⁴. Dada esa diferencia de constitución, de vinculación y funcional o práctica, el poder que se ejerce en ella para el cumplimiento de su fin no surge del mismo modo que en el cuerpo político natural, pues es un *poder sobrenatural* ya que “depende de la revelación sobrenatural y el ejercitarlo de un peculiar influjo del Espíritu Santo”⁵. En correlación inversa, el cuerpo místico *político* de índole natural o histórica en su constitución trae causa directa de la actividad humana, y el poder que se ejerce en ella deriva igualmente de sus propias actuaciones⁶. El modo de vinculación, como después veremos, es una unión moral, no basada directamente en la fe, sino en la recta razón. Tampoco hay correspondencia con el modo de ejercer el poder, pues según el orden de la naturaleza, los seres humanos “en las cosas civiles, no se rigen por revelaciones sino por la razón natural”⁷.

Y, en segundo lugar, otra posible inconveniencia de este uso es que puede implicar una sacralización de la comunidad social y política al vincularla con un cuerpo místico, con lo que podría connotar de asociarla a algo definitivo, absoluto, o que se encuentra más allá de la historia en orden a su intocabilidad, su irresponsabilidad ante la sociedad, y a su no perfectibilidad. Por este camino, el cuerpo político sería entendido y tratado de modo mistificado. En ese supuesto, paradójicamente, nos encontraríamos, por un lado, ante una crítica profunda y explícita por parte de Suárez al pretendido *derecho divino de los reyes* que realiza en su célebre obra la *Defensio fidei*⁸, y por otro, una sacralización conservadora de la comunidad o sociedad política en la forma del dominio político

buscar y procurar el bien común”. Coimbra. (En adelante *DL*).

4 *DL*, L. IV, II, 1. Para una visión conjunta de la propuesta eclesiológica de Suárez, *vid.* Demeuse, Erick J., *Unity and Catholicity in Christ. The Ecclesiology of Francisco Suárez, S.J.*, Oxford: Oxford University Press, 2022.

5 *Ibid.*

6 Así, el poder “(...) inmediatamente reside en la comunidad; luego para que comience a residir justamente en alguna persona como en autoridad suprema [*in supremo principe*], es preciso que se le entregue con consentimiento de la comunidad” (*DL*, III, IV, 5).

7 *DL*, L. III, IV, 2.

8 Suárez, F., *Defensio fidei catholicae et apostolicae adversus anglicanae sectae errores, cum responsione ad apologiam pro iuramento fidelitatis et praefationem monitoriam serenissimi Iacobi Angliae regis*. Coimbra, 1613. (En adelante *DF*).

específico a la que estuviera sometida.

Sin embargo, el uso del concepto de cuerpo místico para explicar el vínculo social, lo realiza ya profusamente en el tratado *De legibus ac Deo legislatore*, justamente donde con anterioridad ya había asentado el fundamento de esta crítica suareciana a la supuesta intocabilidad e irresponsabilidad social del poder instituido por el consentimiento comunitario y ante la propia comunidad. En esta obra declara, “la razón natural dicta que no es necesario ni siquiera conveniente a tal naturaleza el tener este poder en la comunidad de una manera inmutable, pues, tomado así este poder sin añadir ninguna determinación ni hacer cambio alguno, apenas podría hacer uso de él; luego la naturaleza y su autor lo dan de forma que pueda hacerse cambio en él como más convenga para el bien común”⁹.

Por ello, ni lo primero, ni lo segundo, opera en el análisis y en la propuesta suareciana. No hay confusión de planos, pero tampoco un cierre comunicativo dogmático entre ellos, sino más bien, como después veremos, una apertura desde el horizonte humano y político a un cierto dinamismo inmanente de trascendencia histórica, en el cual se dialoga también con lo que se interpreta por su calidad ética como divino o como presencia de Dios o del Espíritu Santo en los dinámismos humanos y sociales y que justamente se asocian a las dinámicas alineadas con el bien común o el bien más universal y al proceso de rectificación de la voluntad ante la inadecuación de los afectos desordenados que impiden el ejercicio de las virtudes y de la recta razón¹⁰. Tampoco hay una sacralización e indisponibilidad del orden sociopolítico generado en un momento de la historia. La responsabilidad y la agencia humana o social se mantiene en todo momento en orden a la búsqueda y consecución de la felicidad natural, así como el discernimiento de la actuación del poder público en orden al bien común¹¹. El poder

9 DL, L. III, III, 8. De igual modo, precisa el camino del cambio en el poder instituido, pues “no se da en ella de una manera inmutable, sino que por el consentimiento de la misma comunidad o por otro camino justo puede ser quitado al que lo tiene y trasferido a otro” (DL, L. III, III, 7). Szilárd Tattay, “Chapter 13 Francisco Suárez: Absolutist or Constitutionalist?”. In Francisco Suárez (1548–1617), (Leiden, The Netherlands: Brill, 2019) doi: https://doi.org/10.1163/9789004395657_015; José Ángel García Cuadrado, 2017. “Francisco Suárez: Entre El Absolutismo Y La Democracia / Francisco Suárez: Between Absolutisme and Democracy”. *Cauriensia. Revista Anual De Ciencias Eclesiásticas* 12 (diciembre):169-78. <https://www.cauriensia.es/index.php/cauriensia/article/view/XII-EMO8>.

10 Senent-De Frutos, J. A., “Recta ratio, affectivity, and the good. Integration and ethics of reason in Francisco Suárez”. *Mediaevalia. Textos e estudos*, 41: 389-406. doi: <http://doi.org/10.21747/21836884/med41a30>

11 Font Oporto, P. 2019. “Juicio, deposición y occisión del tirano en Francisco Suárez”, *Cauriensia. Revista anual de ciencias eclesásticas* 14: 239-63. <http://dx.doi.org/10.17398/2340-4256.14.239>; Font Oporto, Pablo. “Chapter 11 Entrega del poder al gobernante y esclavitud voluntaria de la comunidad política en Francisco Suárez: Una interpretación desde los límites fácticos al poder”. In Francisco Suárez (1548–1617), (Leiden, The Netherlands: Brill, 2019) doi:

es una mediación, no un absoluto social. La sujeción política, la *servidumbre política* (o “esclavitud política”, traducción literalista y equívoca en nuestros días¹²), es únicamente entendida como una sumisión en el orden civil o *sujeción civil* bajo un *dominio jurisdiccional* y no *despótico*¹³, por tanto, el poder está sujeto a límites jurídicos, y los sujetos bajo el poder no se encuentran alienados de su estatus jurídico frente al poder institucional. En el marco constitucional o jurídico de límites y cauces del poder político, este poder no es lo último de la relación social, sino que es instrumental y preciso para el cuidado del bien común. Por tanto, no hay en la explicación suareciana del poder una presunta sacralización o una visión totalitaria del poder implícita u operante en su concepción.

Así, es razonable conceder el beneficio de la duda a Suárez, y esto nos permitirá sostener y desplegar la pregunta más libremente de prejuicios contemporáneos que desde direcciones cruzadas se aplican a Suárez, unas veces provenientes de posiciones materialmente secularistas, otras desde críticas teológicas afines a la restauración neoescolástica y al neotomismo que persisten desde fines del siglo XIX hasta nuestros días, en cuanto tomen a Suárez como blanco de interpretaciones unilaterales y reductoras¹⁴. En suma, consideramos aquí, por

https://doi.org/10.1163/9789004395657_013; *Idem*, *El derecho de resistencia civil en Francisco Suárez. Virtualidades actuales*, Granada: Comares, 2019.

12 El propio Suárez deja igualmente claro que esta *servitus politica*, es decir, sujeción política, servidumbre o “esclavitud” (decimos, como errónea o equívocamente se ha entendido), no es identificable con la esclavitud en otras épocas históricas, ni con el sentido que hoy cobra esta institución en la actualidad como cosificación y alienación plena del esclavizado. Si fuera así traducible literalmente por “esclavitud política”, implicaría negar la condición jurídica de sujetos a cualquier miembro de la comunidad política donde el poder es ejercido, pues no habría subjetividad jurídica propia, ni dominio propio de cada persona, ni reserva de derechos inalienables tales como el derecho a la vida, ni límites por la institucionalización jurídica al ejercicio del poder. Justamente que la razón de la existencia del poder no es estructural e institucionalmente el despotismo, sino en su caso como un abuso o perversión del mismo, es lo que Suárez trata de mostrar con sus análisis. Cf. Gómez Robledo, I., *El origen del Poder Político según Francisco Suárez*, México: Ed. Jus, 1949, 134; De la Torre Rangel, J. A., “Mandar obedeciendo. Poder y democracia desde el iusnaturalismo y el personalismo”, *Isonomía*, 12, 2000, 183-184.

También es cierto, y dicho sea en descargo de quienes se ven sorprendidos por este uso y atrapados por el sentido actual que cobra el significado de esta institución al aplicarlo directamente a la explicación suareciana del poder, que el mero uso suareciano del término *servitus*, con independencia del sentido técnico o preciso que le da Suárez en su obra, facilita la confusión actual.

13 Así, Suárez establece con meridiana claridad: “el poder de soberanía [*potestas superior*] es una especie de dominio [*dominii*]; ahora bien, este dominio no es tal que a él corresponda una verdadera esclavitud despótica [*propia servitus despotica*] sino una sujeción civil; luego es un dominio de jurisdicción [*dominium iurisdictionis*] cual se da en el soberano [*principe*] o el rey” (*DL*, L. III, I, 7).

14 Desde este trasfondo, el empeño de Suárez de emplear el concepto de cuerpo místico para explicar también las realidades políticas naturales, no sólo la de la Iglesia, a pesar de las diferencias estructurales entre uno y otro cuerpo que Suárez aclara expresamente, podría ser visto, al igual que en

las razones expuestas y por mostrar en adelante, que no sólo es lícito emplear el término salvando esas posibles dificultades, sino que asumimos la hipótesis de trabajo de su positiva contribución al entendimiento y tratamiento de las realidades sociales y políticas a partir del mismo, sin incurrir ni en la sacralización del orden social y político, ni en la confusión de planos entre lo natural y sobrenatural, ni en una exclusión de cualquier posibilidad de correlación entre estos órdenes dotada de relevancia social, pública y ética, posición que es más propia de la secularización hegemónica¹⁵ en la Modernidad, que de una modernidad alternativa, diferenciada y posibilitadora del pluralismo¹⁶, ya que desde hoy podemos mejor entender el sentido propio de la posición suareciana y su posible fecundidad histórica, pasada y futura.

En esta línea, y para deshacer equívocos o aproximaciones científicas simplificadoras, tratamos aquí de hacer un diálogo con su obra que rompa las

otros autores, como una supuesta “monstruosidad intelectual”, una revitalización de la lucha entre orden político y orden eclesiástico, o incluso una suerte de argumentación pro “imperialismo papal”. Tal no es caso, ni el uso que adopta Suárez. Cf. H. de Lubac: “Giles of Rome, Matthew of Aquasparta, and Alvaro Pelayo, would say: ‘the mystical body is one’. But in thus applying to the juridical and social order a word whose resonances were entirely ‘mystical’ and spiritual, their doctrine would mark a sort of degeneration of the mystical body, exposing ecclesiastical power to the resentment of secular rulers and to the polemics of their theologians. This is the origin of the bitter and prolonged arguments that dominated the final centuries of the Middle Ages, reviving in another guise the old struggle between the priesthood and the empire. In a certain way these arguments turned on the unity between the mystical body and its head. The time was certainly past when someone like Peter Damian could still speak of the kingdom and the priesthood as of the two heads of the world. Now such language was universally condemned. The papal theologians said: for fear of creating a monster, a single body can only have a single head: its one and only head is the Pope. To which the royal theologians gave a threefold response. Either, admitting the premises of their adversaries, they insisted, in terms of the analogy with the human body, on a role for the heart as essential as that of the head: and would not that heart of the mystical body be the prince, king or emperor, who had sovereignty over temporal matters? Or else it was the unity of the body itself that they opposed: next to the mystical body that is the Church, and before it, was there not another great collective body, that natural body formed by the human race? And if it could be said of the Pope that he is the ‘head of the Church’, should it not then be said of the emperor that he is head of the world? Could not the body of the laity and the body of the clergy therefore each have its own head, without risking any talk of monsters? Lastly, and more radically, others refused to envisage for the mystical body any head other than Christ himself, and, in a spirited counter-offensive, it was the partisans of papal imperialism whom they accused of having given birth to an intellectual monster.” *Corpus Mysticum: The Eucharist and the Church in the Middle Ages*, trans. Gemma Simmonds with Richard Price and Christopher Stephens (Notre Dame: Notre Dame Press, 2007), 211.

15 Entendemos aquí por secularización hegemónica un largo proceso, primero ilustrado liberal, y posteriormente positivista, y no de *modalidades de secularización* como acontece históricamente en distintas sociedades en la distinta configuración del elemento religioso en el espacio público. Senent-De Frutos, J. A. 2013. “Sujeto libre y discernimiento de la ley”, *Teoría crítica del Derecho. Nuevos horizontes*, Sánchez Rubio, D. y Senent, J.A. (eds.), Centro de Estudios Jurídicos y Sociales Mispát, Aguascalientes, 133-47.

16 Sobre esta cuestión de la modernidad diferenciada que se desarrolla desde la tradición jesuita como “modernidad ignaciana”, y el sentido que cobra la obra de Suárez, vid. sup. n. 1.

censuras intelectuales que estructuran los diversos objetos de conocimiento y que marcan lo que queda fuera del campo de cada disciplina, para transitar por un camino transdisciplinario que nos permita dar cuenta de forma no reductora ni disgregadora de lo que conforma la complejidad de la realidad tratada. Por ello, el sentido de lo místico en Suárez como núcleo explicativo de lo socio-normativo ha de ser reconstruido desde lo que acontece en la vida mística o actos místicos, que son considerados en la teología espiritual o teología mística de Suárez, sin cuya luz esta referencia no deja de ser ininteligible e inaplicable.

II. SENTIDO DE LO MÍSTICO EN SUÁREZ DESDE SU TEOLOGÍA MÍSTICA E IMPLICACIONES PARA LA RELACIÓN SOCIAL

Suele ser común cuando se indaga en el sentido de lo místico, también para explicar a Suárez, acudir a su sentido etimológico¹⁷. A partir de ahí, se vincula con el ámbito de lo misterioso, de lo no accesible por arcano, escondido o que escapa al entendimiento humano¹⁸. Sin embargo, para Suárez no es ese el camino primario de acercamiento a lo místico. Si la remisión al sentido de lo místico fuera desde esa dirección principal no sería pertinente reivindicar su uso científico o teórico para explicar aquello en lo que primigeniamente consiste la comunidad política.

En el contexto de la teología mística de Suárez¹⁹, lo místico es el ámbito relacional donde se da la experiencia de *unión* con Dios. Interpretando la

17 Muñoz, C. y Cuccia, E. J. “Apuntes sobre el pueblo como cuerpo místico. Del papa Francisco a Suárez, y vuelta”. *Franciscanum* 171, Vol. LXI (2019), 154 y ss.

18 En este sentido habitual de lo místico, nos dice el *Diccionario de autoridades* (1734) que es: “Lo que incluye mystério o razón oculta”. Sin embargo, en el uso eclesiológico, y político-jurídico del término en Suárez, no se dirige en esta dirección de la opacidad o inaccesibilidad significativa de la experiencia mística, en cuanto que puede ser reconocible en sus elementos y consecuencias.

19 Esta dimensión mística de su teología escolástica, como presencia, objeto y clave hermenéutica de su obra, es hoy bastante descuidada por los estudios habituales acerca del pensamiento suareciano, quizá porque se suele desconocer o pasar de largo sobre el trasfondo místico y experiencial que “inverosímilmente” está operando en este autor escolástico como núcleo integrador y existencial que fecunda sus estudios y magisterio, como el propio Suárez se encargó de advertir a sus lectores: “esta ha sido siempre la meta de mi obra: que los hombres conocieran más a Dios, y se unieran más ardiente y santamente”, Proemio, *De religione*, Opera Omnia, XIII, París: Vivès 1859 [1608], I.

Cf. Elorduy, E., “La teología mística de Suárez”, 1943, *Manresa. Revista de espiritualidad ignaciana*, nº 15, 203-230; Castillo, J. M., 1965, “La afectividad en los Ejercicios según la teología de Francisco Suárez”. *Archivo Teológico Granadino*, vol. 28, 69-178; Castillo, J. M., 1966, “La afectividad en los Ejercicios según la teología de Francisco Suárez”. *Archivo Teológico Granadino*, vol. 29, 5-85; Suárez, F., 2003, *Los Ejercicios espirituales. Una defensa*; Introducción, notas y comentario de Josep Giménez Melià, (Bilbao-Santander: Mensajero – Sal Terrae, 2003).

teología mística anterior²⁰, es la experiencia de la unión afectiva con Dios que se da en los actos místicos o contemplativos y que abre a la familiaridad y al entendimiento del Otro, aun sin negar su trascendencia y alteridad radical. El ejercicio de la mística implica una relación personal o entre sujetos (aun dada en este caso la diferencia esencial u ontológica) sostenida en la intimidad espiritual por el amor o afecto fundamental que mueve al comportamiento debido, como el que se da en la oración, que es un acto de la virtud de la religión²¹. La virtud de la religión es una virtud de índole moral²², señala Suárez, pues es el ámbito del comportamiento debido para con Dios, y en este sentido, es un acto de justicia hacia Dios. Así, el acto de la virtud de la religión, en su razón formal o distintiva, es “cierta justicia y reverencia hacia Dios”²³. Si en esta actividad humana hay, como no podía ser de otro modo, cooperación entre potencias, voluntad, entendimiento, imaginación..., estas se disponen de tal manera que en ellas tienen prevalencia la voluntad movida por un afecto piadoso²⁴, como ámbito propio de la virtud de la religión, que rige e integra los afectos y deseos de todas las virtudes²⁵. Así, en la vía mística el afecto guiado por el amor es el que abre camino a actualizar la posibilidad fundamental o metafísica del encuentro o de la *comunicación y sociabilidad natural*, así como al entendimiento y práctica de la relación debida para con el otro:

20 En su tratado sobre la virtud de la religión (*De religione*. Tractatus I De virtute et statu religionis, L. II, XIII. En adelante, *Tractatus de virtute et statu religionis*), cita a san Buenaventura (1217/8-1275) como referencia que él sigue, además de a Dionisio, y sus respectivas obras sobre teología mística. Así, en el caso de san Buenaventura le atribuye (como era común en su época) la *Theologia mystica*. Sin embargo, la obra a la que remite Suárez como clave para interpretar el sentido de lo místico es de un teólogo cartujo de la segunda mitad del siglo XIII, que fue en parte coetáneo de Buenaventura, como es Hugo de Balma (fallecido en 1305), cuya *Theologia mystica* fue atribuida en la Edad Media y en la Época Moderna a san Buenaventura. Los editores de la edición crítica de la *Opera Omnia* de Buenaventura descartaron esta atribución a fines del siglo XIX. Esta obra de Hugo de Balma tenía, a su vez, como referencia la *Theologia mystica* de Dionisio (hoy reconocido como Pseudo Dionisio Aeropagita), aun cuando parece que pudo conocer la obra de Buenaventura. Cf. Pseudo Dionisio Aeropagita, *La jerarquía celestial. La jerarquía eclesiástica. La teología mística. Epístolas* (Buenos Aires: Losada, 2008). Agradezco al prof. Manuel Lázaro Pulido esta indicación sobre Hugo de Balma.

21 Suárez, F., *Tractatus de virtute et statu religionis*, L. I, c. IV, 2.

22 Suárez en esto dice seguir a sto. Tomás y a Cayetano.

23 Suárez, F., *Tractatus de virtute et statu religionis*, L. I, c. II, n° 7. En este sentido, indica Suárez que “la religión es esencialmente una virtud en referencia a otro, es decir, a Dios. Así como la justicia incluye bajo su objeto al prójimo al que se ordena y en general lo que es hacia otro, y lo considera como fin o termino, así la religión tiende a Dios y en consecuencia lo incluye bajo su objeto” (*Tractatus I*, lib. I, cap. III, 3).

24 Suárez, F., *De religione*. Tractatus IV De oratione, L. I, c. 1, 6. En adelante, *Tractatus de oratione*.

25 Suárez considera la eminencia práctica de esta virtud sobre las demás virtudes, ya que “nos enseña a dar culto y venerar a la causa suprema” (*Tractatus de virtute et statu religionis*, proemio).

“[H]ay una doble vía de ascenso a Dios hasta la unión afectiva con él: a una la llama²⁶ escolástica y a otra mística porque la primera requiere la investigación y el estudio del hombre que del conocimiento de las cosas inferiores llega al conocimiento de Dios y finalmente termina en el afecto y en esta clase de meditación o contemplación confiesa que la voluntad sigue al entendimiento y que el afecto no puede durar sin un previo conocimiento. Pero en la vía mística aprecia que el afecto va delante y que, movido inmediatamente por el Espíritu Santo, se une a Dios por un ardor y atracción inflamada. Y algunas veces dice que tal afecto se da sin pensamiento o conocimiento previo o concomitante y cree que alguna vez el conocimiento procede de ese afecto y así dice: porque lo que siente el afecto lo entiende en verdad el entendimiento (...) y de este contacto queda en la mente un verdadero conocimiento del entendimiento. (...) [E]l afecto preparado por el amor es lo más alto en el espíritu racional y en consecuencia lo más cercano al Espíritu Santo”²⁷.

Al hilo de este acceso, podemos distinguir por ahora al menos tres momentos o niveles de la relación comunitaria: comunidad personal y de amistad, comunidad de bien y comunidad de justicia.

En primer lugar, lo unitivo se está liberando a través del amor de benevolencia, caridad o de amistad, que es lo que se actualiza en la unión mística con Dios, y análogamente, también en la unión social o política. Se da en ello un verdadero amor de amistad, pues “primariamente y por sí mismo se refiere a la persona como objeto, por tanto, (...) nos une al mismo Dios como amigo”²⁸. Podríamos reconocer ahí el momento radical de la unión, que tiene un carácter propiamente personal o *ad personam*, y que libera esa comunión o *comunidad personal*.

En esta misma línea para mostrar el momento interpersonal de la comunidad, apunta también el análisis del modo de relación entre Cristo y su Iglesia,

26 Cf. nota 20.

27 Suárez, F., *Tractatus de virtute et statu religionis*, lib. II, cap. 13.1. En esta línea, sostiene en la misma obra *De religione*, en su *Tractatus de oratione*, L. II, c. XXX, 36: “el que llega a este estado de contemplación no está solícito por buscar un mayor conocimiento de Dios sino de perfeccionar la unión con él que se hace principalmente por la caridad y la voluntad, y que por tanto en este tema y en el estado del camino, tiene la parte principal. Pero de este mismo afecto con la dulzura y deleite espiritual que le acompaña, se sigue en el entendimiento un cierto conocimiento más íntimo y a su modo más claro de esa misma verdad que contempla el entendimiento que se sigue de los mismos afectos que el alma experimenta en sí con cierta necesidad y sin ninguna distracción de la mente o inquietud y así se perfecciona la contemplación por el amor”.

28 *Tractatus de virtute et statu religionis*, lib. III, n° 10.

en cuanto composición del *corpus mysticum*. Ello puede servirnos si mantene-mos el sentido explicativo del concepto también para las realidades sociales del orden natural, podemos ganar una comprensión decisiva en la relación socio-política²⁹. Así, recoge Elorduy que la unión del Verbo con la humanidad es *personal*, no es un vínculo físico, es una conexión que incluye la unión moral, pero es de un orden distinto y superior a ella. En esa unión personal se realiza la síntesis de las perfecciones físicas, de los lazos sociales y de los vínculos morales; sin ella no hay perfecciones del mundo físico, porque nada hay positivo y absoluto sin individuación o personalidad³⁰. Por ello, sin unión personal no hay tampoco lazos sociales ni vínculos de amistad, ni sería posible un amor verdadero a las cosas sin que esté fundado en un afecto personal superior al atractivo que sobre las personas pueden ejercer las cosas. Así, sin el dominio que la persona tiene sobre sí mismo y sin las responsabilidades de ese dominio se privaría de fundamento real a la moral y al derecho³¹. En este sentido, la condición de persona sintetiza y fusiona, une y completa, armoniza y dirige las energías físicas, sociales y morales de los seres humanos. Esta forma de unión personal que se da en los cuerpos políticos, también se puede proyectar en la edificación del cuerpo político de la comunidad universal. Los sujetos individuales y propiamente personales no quedan absorbidos, sino que son condición posibilitadora de una nueva subjetividad colectiva, la que puede conformar en la propia comunidad universal.

Pero, a su vez, este trato personal está sostenido por el afecto que “une inmediatamente a la misma persona amada”³², y en su virtud, surge la unión por este tipo de amor distintivo que es el de amistad o amor hacia el otro, y no meramente desde el amor de concupiscencia o para sí³³.

29 Esta unión personal o de persona a persona, señala Elorduy siguiendo a Suárez, que el cuerpo místico de la Iglesia forma con su cabeza que es Cristo, es una “unión cuasi personal” (Elorduy, E., “El cuerpo místico en Suárez”, *Revista Española de Teología*, nº 2, 1942, 469).

30 Elorduy, E., “El cuerpo místico en Suárez”, *op. cit.*, 470.

31 *Ibid.*, 471.

32 *Tractatus de virtute et statu religionis*, *Ibid.* En este sentido, Suárez enfatiza que el afecto une inmediatamente a la misma persona, “y no solamente [al reconocimiento debido] a su gloria”, o en el caso interhumano siguiendo en esta línea de relación y como reconoce en otros lugares, a su justicia, al reconocimiento de lo debido al otro en un sentido primario (*vid. infra*).

33 Suárez, F., *Ms. De beatitudine*, C. 1579. Biblioteca del Seminario de Valladolid, Valladolid, ff. 91r-92v. (En adelante, *De beatitudine*). Sobre la coordinación en Suárez entre el amor de amistad y el amor de concupiscencia o para sí, que no es de mero antagonismo, ni tampoco de alienación del amor hacia sí y para sí, sino de estricta ordenación y conciliación, *vid.* Senent-De Frutos, J. A. (2022) “Francisco Suárez y el bien común de la humanidad”. *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 39 (2), 719-720.

El afecto no es ni solo sentimiento, ni sola voluntad. Es algo más concreto y complejo, a un tiempo. Es la “complacencia provocada en nuestras potencias apetitivas (sensitiva y volitiva) mediante la atracción del bien; esta complacencia desemboca en deseo de unión y empeña a toda la persona”³⁴. Así, ni basta el conocimiento de lo bueno, ni la decisión de la voluntad de encaminarse a ello, sino que es central la configuración concreta y dinámica del amor en el sujeto.

El afecto modulado en este sentido no es entonces una concomitancia paralela de los actos sociales³⁵, o en su caso, del hábito comunitario y social como disposición para el bien del otro o de los otros, sino un cauce fundamental y primario para la actualización de la sociabilidad natural³⁶, en cuanto modulación ordenada de la relación con los otros. La amistad cívica, en cuanto socializa vinculando o uniendo, opera como principio de la interrelación que alcanza también, en última instancia, a la comunidad del género humano. La versión o apertura y relacionalidad personal con todo miembro del género humano, es un hecho antropológico que está orientando la relación debida con todos. No se trata, como se ha apuntado, de que Suárez limite el alcance de la comunidad universal a la comunidad de Estados³⁷ o entre sujetos políticos colectivos, sino de que la relación de justicia con las otras sociedades se arraiga en la amistad intersubjetiva como punto de partida, esto es, en la disposición a tratar al otro como amigo y no como enemigo. Así, la enemistad no está en el origen como principio de interrelación fundante de la socialidad o de la versión a los otros, ni tampoco es el principio normativo fundante del trato debido a los otros.

En segundo lugar, de la comunión o comunidad personal, surge propiamente una *comunidad de bien*, pues el modo que tiene esta orientación del amor es querer el bien en cuanto es para el otro y es, por así decir, un vector de la universalidad del bien querido. El amor de amistad o de caridad es benevolente, lo que mueve a la comunicación y a la ordenación. La amistad humana o caridad

34 Castillo, J. M., 1965, “La afectividad en los Ejercicios según la teología Francisco Suárez”, *Archivo Teológico Granadino*, vol. 28, 1965, 158.

35 Castillo, J. M., “La afectividad en los Ejercicios según la teología de Francisco Suárez”. *Archivo Teológico Granadino*, vol. 28 (1965), 69-178; José María Castillo. “La afectividad en los Ejercicios según la teología de Francisco Suárez”. *Archivo Teológico Granadino*, vol. 29 (1966), 5-85. Cf. *Entrevista a José María Castillo por Juan Antonio Senent: La afectividad en Francisco Suárez*. 7 de diciembre de 2017, Universidad Loyola Andalucía.

36 O de otro modo, el afecto que configura e integra esencialmente la dinámica de la acción, no es un aditamento o complemento sentimental de la acción. Cuestión distinta es el tipo de afecto implicado en la acción social o ante los otros, y su respectiva fuerza unitiva o disociativa.

37 Cf. Andreas Wagner, “Chapter 15 International Law”. In *A Companion to the Spanish Scholastics*, (Leiden, The Netherlands: Brill, 2021) doi: https://doi.org/10.1163/9789004296961_017: “The global polity unity is no longer a transnational community of all human beings, but rather a community of states”, 419.

“por sí misma se refiere en primer lugar a la benevolencia de la persona para la que se quiere formalmente el bien y precisamente por su bien”³⁸. Si bien el afecto es vector, no es un hecho no modulable y por ello puede haber una ordenación del afecto desde la benevolencia universal, cuya actualización humaniza la mera pertenencia biológica o filética al género humano. Así, la *recta ratio* puede ampliar el alcance del afecto o de la amistad cívica, pero es, a su vez, el afecto benevolente el hecho primario que puede ser ampliado o universalizado. El afecto, en este sentido, no es una suerte de automatismo universal, responde, por así decir, a la índole metafísica humana, desplegándose optativamente esta posibilidad fundamental de humanización ante los otros a través de los actos sociales concretos en que se va ejerciendo.

En este sentido, la amistad cívica que opera como principio de la interrelación humanizadora entre la comunidad del género humano, es condición material de la rectitud de las costumbres, que actúa no sólo entre comunidades o sujetos colectivos, sino entre sujetos individuales o personales³⁹. Ya Vitoria afirmó que “la amistad entre los hombres parece ser de derecho natural, y contra la naturaleza impedir la compañía y consorcio de los hombres”⁴⁰. Si bien podemos distinguir, como hace Suárez, entre el momento unitivo en un sentido material, y el momento normativo de la unión, como es el sentido de rectitud o justicia en y ante dicha comunidad, es ese momento primario de versión comunitaria unitiva desde la amistad, esa fuerza material socializadora, la que, a su vez, es reconocida intelectivamente y apreciada en su normatividad o capacidad reguladora de la interacción.

En un tercer nivel, se puede distinguir, como hemos avanzado, una *comunidad de justicia*. Hay una relación estructural entre la virtud de la justicia, que cualifica de un modo preciso la relación social, aun en un sentido omnicomprendivo (incluyendo ahí la virtud de la religión), y la virtud de caridad o del amor. Ahora bien, esta relación estructural no implica para Suárez confusión, ni ausencia de distinción de las virtudes. Así, por ejemplo, si la religión es la virtud de justicia para con Dios, y lo realiza “no formalmente por el afecto a la misma persona ni por ella misma o por su bien, sino solamente por la equidad y

38 Suárez, F., *Tractatus de virtute et statu religionis*, L. III, c. II, 7.

39 Así, indica Suárez, “en todo momento, hay una cierta unidad, no ya sólo específica, sino cuasi política y moral como lo indica el precepto natural de la solidaridad y ayuda que se extiende a todos, incluso a extranjeros y de cualquier nación” (DL, L. II, c. XIX, 9). El signo o indicación normativa expresa la realidad signada a la que remite como su punto de partida y desde donde se despliega normativamente el “signo”.

40 Francisco Vitoria, *De indis prior*, I, 2. en Obras, Urdanoz, T. (ed. crít.), Ed. Católica, Madrid, 1960.

honestidad de la justicia”⁴¹. Así, el contexto del análisis de los actos místicos le permite a Suárez ver las correspondencias y correlaciones entre la virtud de la amistad o de la caridad, y la virtud de la justicia (y de la religión):

“concediendo que la amistad humana o la caridad haga bien hacia el prójimo, esto no impide que la justicia, la gratitud y la consideración con las que damos al prójimo algún bien y queremos darlo, sean virtudes distintas de la caridad del prójimo o de la amistad y favor. Así pues, la caridad y la religión se relacionan con Dios como la amistad y la justicia con el prójimo. Porque la caridad de Dios es cierta amistad con él (...). Y la religión es cierta justicia y reverencia hacia Dios (...). [L]a justicia procura darle a otro su derecho; y esto ciertamente, aunque en realidad ceda en bien y provecho de aquel a quien se da lo que se le debe, sin embargo, la justicia misma no busca formalmente este bien o provecho sino la honestidad que se da al establecer la equidad por eso debido”.⁴²

Hay una comunicación de bienes y de reconocimientos al interior de la relación comunitaria o social, pero reconocer al amigo en virtud de un afecto vinculante, querer su bien, favor, o disponerse para la ayuda al prójimo, es distinto de la justicia que procura darle al otro su derecho, aunque como dice Suárez, en realidad o en un sentido material ceda en bien y provecho de aquel a quien se da lo que se le debe. La comunicación de bienes o reconocimientos, que es el ámbito de la amistad y caridad, procura, por así decir, los bienes diversos que se comunican materialmente en la relación social, pero la justicia procura la comunicación *debida*, esto es, la corrección, honestidad o exigibilidad del bien o del trato debido al que se accede en el contexto de la relación social.

Si, como indica Suárez, hay dos vías para la unión social, la vía del entendimiento, intelectual o “escolástica” que genera de modo subsiguiente el afecto unitivo en que radica la actualización de la relación social, en cuanto que la voluntad sigue al entendimiento y el afecto no puede durar sin un previo conocimiento; o bien la “mística” en virtud del afecto unitivo que subtiende la dinámica comunitaria y procura a su modo la generación de la comunidad interpersonal; es pertinente que Suárez elija este segundo modo de la vía mística para explicar lo unitivo y generativo de la relación social. Con ello, Suárez está accediendo a la fundamentalidad y relevancia funcional de los “niveles inferiores” de la subjetividad humana con respecto a los “niveles superiores”⁴³ para la

41 Suárez, F., *Tractatus de virtute et statu religionis*, L. III, c. III, 10.

42 Suárez, F., *Tractatus de virtute et statu religionis*, L. III, c. II, 7.

43 Senent-De Frutos, J. A., “Afectividad y conocimiento desde la tradición ignaciana. Relectura desde Francisco Suárez”, en *Affektivität und Erkenntnis. Interkulturelle Annäherungen an eine neue Erkenntniskultur. Dokumentation des XIII. Internationalen Kongresses für Interkulturelle Philosophie*, Raúl Fornet-Betancourt (ed.), (Aachen: Wissenschaft Verlag, 2000), 39-58.

generación de lo social o la formación de los cuerpos sociales. Ello no obsta a que los “niveles superiores” puedan y deban reobrar sobre la modulación de los cuerpos sociales, pero no es, por así decir, lo primigenio que libera o posibilita la constitución social. De suyo, en la vía o en el hecho místico (que acontece en la intimidad espiritual con Dios, y si tomamos en serio la explicación suareciana, también en el trato con los otros, la cual puede ser mejor entendida desde la analítica del trato místico con Dios) nos revela que *lo que siente el afecto lo entiende en verdad el entendimiento y de este contacto queda en la mente un verdadero conocimiento del entendimiento*. De donde, como indicó Suárez, el “afecto preparado por el amor es lo más alto en el espíritu racional y en consecuencia lo más cercano al Espíritu Santo”⁴⁴.

Lo relevante, entonces, es que este afecto nos abre a la comunidad y al entendimiento de los otros, y a partir de ahí, a la relación debida ante los otros. Son momentos diferentes, como señala Suárez, pero de suyo están imbricados. Así, el modo de conocer depende del afecto implicado en el ejercicio o despliegue de ese conocimiento. Pero el afecto no es unívoco o se articula siempre del mismo modo, pues puede haber *afectos desordenados*⁴⁵. Pero si hay afectos desordenados no es sólo por una cualificación crítica y racional sobre los mismos, sino porque se alienan o separan de su versión primaria, la cual es reconocida, por así decir, *ex post*, según lo que parece ser una cualidad *ex ante*; que a su vez, es reconocida de dos modos, bien ulteriormente por la crítica racional (vía intelectual o “escolástica”), o bien inmediatamente por medio de la vía del afecto o “mística”, o de los actos o ejercicios místicos que nos reconduce directamente a la experiencia social originaria y fundante, y que nos permite acceder al entendimiento más radical y auténtico del otro, y en este sentido, es fuente de relaciones humanizadoras.

Así, no todo modo de conocimiento sirve humanamente sino aquél en el que opera un “afecto ordenado”. Los afectos se mueven entre dos grandes

https://www.researchgate.net/publication/339540775_Afectividad_y_conocimiento_desde_la_tradicion_ignaciana_Relectura_desde_Francisco_Suarez

44 Suárez, F., *Tractatus de virtute et statu religionis*, lib. II, cap. 13.1.

45 En la primera anotación del libro de los *Ejercicios espirituales*, Ignacio de Loyola propone la práctica de los ejercicios espirituales como un “modo de quitar de sí todas las afecciones desordenadas, y después de quitadas buscar y hallar la voluntad divina en la disposición de su vida” (Loyola, I., *Ejercicios espirituales*, Introducción, texto, notas Dalmases, C., S.J., (ed.) Sal Terrae, Santander, 1987, nº 1). La corrección de los afectos desordenados en el curso de la vida de los sujetos es una vía para alcanzar el bien propio y alinearse de modo particular cooperadoramente con el bien universal. La “disposición de su vida” no dice sólo referencia al sujeto, sino de aquello y aquellos con los que el sujeto hace su vida. La “voluntad divina” puede ser traducida, en este contexto, como voluntad de bien universal.

polaridades; los que unen, afectos primarios o afectos “divinos”, responsables, convivenciales; o bien afectos divisivos o secundarios, por contraposición a los primeros, “diabólicos”, en cuanto separan, desvinculan y sostienen un modo de actividad humana autorreferencial como si el sujeto fuera irresponsable, pasara de largo de la justicia debida o se declarara independiente de la relación con los otros.

Nos encontramos entonces con el amor como motor más radical del dinamismo humano, para bien y para mal. Si es meramente autorreferencial, desajusta o desordena la realización del sujeto; si se conforma, como dice Suárez, desde la rectitud de la voluntad, se hace inclusivo y tendencialmente universal o cooperador de la universalidad real, pues opera como motor de la comunicación en la línea del bien, o del bien común. El amor de amistad, por la universalidad que vehicula, implica rectitud de la voluntad, y a su vez, esta voluntad recta está en correlación con la voluntad divina⁴⁶. Una y otra son entendidas o explicadas desde su entraña ética, y por ello, se asumen desde un horizonte antropológico, aunque no clausurado en sí mismo. Sobre la voluntad divina, nos dice Suárez que “sólo tiene por objeto el bien universal, sólo ella puede conducir al bien común y al fin universal”⁴⁷.

En esta línea, la actividad mística viene entendida por Suárez como un modo sanar y articular rectamente la sociabilidad real del sujeto. El ejercicio de los actos místicos que se corresponden con los actos espirituales permite ordenarse al sujeto para incorporarse o resituarse en un ámbito de relacionalidad benéfica o en la línea del bien universal o bien común, y es una forma de superar una relacionalidad desordenada en cuanto esta no posibilita su adecuada realización para sí, ni en el entorno de sus relaciones. En este contexto, la ordenación de los afectos tiene una relevancia ético-política central para posibilitar una interacción social o una convivencia dinamizada por el bien común. El camino de las prácticas espirituales de la vida mística, en el sentido ignaciano que Suárez asume, busca conocer a Dios y unirse a él más ardiente y santamente⁴⁸. Si traducimos a un lenguaje secular y antropológico podríamos entenderlo como el cuidado de la rectitud de la voluntad y de los afectos en orden a perfeccionar al sujeto en relación alineado con la posibilitación del conocimiento y consecución del bien universal. Y, por tanto, los sujetos así orientados, han de cuidar hacer presente en sus interacciones la justicia y la solidaridad universal a la que llama

46 Suárez, F., “La voluntad es recta cuando está conforme con la razón recta y con la voluntad divina” (*De beatitudine*, 144v).

47 Suárez, F., *De beatitudine*, 18v.

48 Cf. n. 20.

la voluntad divina en cuanto promoción del bien del universo. En línea con el carisma ignaciano y jesuita, diríamos pues que “el bien cuanto más universal es más divino”⁴⁹, aunque la inversa también es correcta, pues lo divino se alinea hacia el bien universal.

Pero esta alineación no opera sólo cuidando lo “superior”, la rectitud de voluntad y de razón, sino que está promovida y sostenida, en su caso, por el afecto o amor de amistad por medio de los actos místicos. Ahora bien, si lo místico, según Suárez, como modo de unión social, aun con toda su complejidad y constructividad, es un hecho común que a traviesa todos los cuerpos sociales que son conformados por toda variedad de sujetos (y como decimos, operan en este modo de mística social de algún modo experiencias afines o correlativas a la mística espiritual, aun dadas las diferencias entre sujetos), hay también un ámbito de comunicación y de posibilitación desde la práctica de la mística espiritual para la conformación, ordenación y promoción de la vida ética en las relaciones sociales. Veamos brevemente, tanto esta posibilidad común para todos, como la sinergia que se da, según Suárez, entre la mística espiritual y la vida ética pública o política.

Suárez sostiene una posición inclusiva con respecto a la práctica de actos místicos espirituales, aun dada la variedad de sujetos, experiencias o aptitudes⁵⁰. La experiencia mística no es sólo propia de espíritus muy cultivados, sino que es una experiencia común que todos pueden tener en algún grado, así como es pertinente para su propia maduración y felicidad terrena. Reconoce Suárez que “si a todos les conviene ejercitarse en el amor, será también útil acostumbrarse poco a poco a permanecer en ese amor con alguna tranquilidad y reposo del ánimo, según a cada uno le sea concedido del cielo. Además, porque la suavidad de la devoción es muy provechosa en todo estado y no la suscita sino el amor o la sustancial devoción que todos deben buscar”⁵¹. Aunque en un sentido intenso la felicidad natural consista en la contemplación de Dios en los actos místicos, sin embargo, tal felicidad no puede permanecer sin la práctica de las virtudes. Para la práctica de las virtudes, ayuda la ordenación del afecto por medio de la actividad contemplativa (aunque hay, también, cierta circularidad posibilitadora entre la práctica de las virtudes y los actos místicos). Los actos místicos son:

49 Loyola, I., *Constituciones de la Compañía de Jesús* Arzubialde, S. Arzubialde, S.; Corella, J.; García-Lomas, J. M. (eds.), Bilbao – Santander: Mensajero – Sal Terrae, 1997, n° 622.

50 Suárez, F., *Tractatus de oratione*, L. II, c. XI, 8. Cf. Elorduy, E., “La teología mística de Suárez”, *op. cit.*, 218.

51 Suárez, F., *Tractatus de oratione*, L. II, c. XI, 10.

“el primer paso de la vida honesta (...) porque el comienzo de la salud proviene del pensamiento santo (...); y el santo pensamiento se refiere por sí mismo a la contemplación. Y estos [ejercicios contemplativos] se ordenan a excitar y promover este pensamiento y reflexión en la persona”⁵².

Lo que mueve y sustenta esta práctica es el amor de Dios, que:

“trae consigo la observancia de los mandamientos naturales y, consecuentemente, la práctica de las virtudes. También porque para tal contemplación es necesario tener dominadas las pasiones y el espíritu en calma, cosas que no pueden darse sin la práctica de las virtudes (...). Igualmente, porque, después de la contemplación y el amor de Dios, lo que perfecciona más al hombre como tal es la práctica de las virtudes y vivir según la recta razón”⁵³.

La contemplación es un acto simplicísimo que se realiza más recibiendo que buscando, a modo de mirada y reposo en la verdad hallada⁵⁴. Se trata con ello de purificar y ordenar los afectos que operan en el alma humana, pues para realizar las buenas obras, hace falta que precedan el santo pensamiento y el santo deseo que se cultiva en la oración mental o interior. La felicidad en esta vida alcanza su culmen en la contemplación, que, a su vez, abre el camino del recto obrar o vida honesta. Todo ello lleva a reconocer la virtualidad pública de la vida mística en la que se ordenan los afectos que mueven a una vida honesta, recta o justa⁵⁵.

De este modo, la rectitud y la consiguiente práctica de las virtudes es necesaria “para el esplendor y la paz de la República, y aun en cierto modo, para la buena madurez de la propia vida”⁵⁶. Es pertinente, pues, constatar la imbricación entre lo que acontece interiormente en el sujeto, con su virtualidad ontológica y la eficacia pública de su proyección social. La justeza o ajuste de la rectitud para el desarrollo humano proporciona también la paz pública que nace de la justicia de la rectitud. Por el contrario, podríamos decir, la discordia, enemistad y guerra en las relaciones sociales trae causa de la no rectitud, esto es, de las *afecciones desordenadas*. El curso de la adecuada realización humana está condicionada, incluso imposibilitada en su caso, según el tipo de *afecciones* que operan. Estas pueden estar no sólo poniendo en peligro la orientación humana, y sobre lo que

52 Suárez, F., *De religione, Tractatus X De religione Societatis Iesu in particular*, L. IX, c. 7. (En adelante *Tractatus de religione Societatis Iesu in particular*).

53 Suárez, F., *De beatitudine*, f. 125r.

54 Suárez, F., *Tractatus de religione Societatis Iesu in particulari*, L. IX, c. 8,

55 En relación con los actos místicos, como la oración pública de la Iglesia, Suárez enfatiza el peso de la oración comunitaria sobre la personal o privada, pues “la comunidad tiene una especial dignidad por cuya razón el bien común se considera más divino” (*Tractatus de oratione*, L. IV, c.1).

56 Suárez, F., *De beatitudine*, f. 129r.

hay que alcanzar conciencia crítica, sino que es un nivel radical y estructural que hay que cuidar positivamente. Esta ordenación del afecto, según demandan las *Constituciones* de la Compañía de Jesús, se plantea como superación o salida de sí mismo, de su “amor sensual”⁵⁷, de su propia voluntad e impulso autorreferencial. Un salir de su autocentramiento, que tanto le aprovechará o ayudará a avanzar en su propia realización cuanto “salire de su propio amor, querer e interés”⁵⁸. Se trata con ello de la canalización del amor en cuanto motor más radical del dinamismo humano por el camino de la abnegación y de la humildad como contrario al rechazo de Dios y del prójimo debido a la soberbia y a un falso amor propio⁵⁹.

III. CUERPO MÍSTICO O COMUNIDAD POLÍTICA: ELEMENTOS CONSTITUCIONALES

Cuando Suárez cambia la perspectiva de la teología a la filosofía, sigue empleando esta categoría que proviene de la teología espiritual. Parece entonces que para él la vía mística expresa y articula los nexos que congregan o unen en comunidades a los seres humanos, aún dadas diferencias cualitativas esenciales entre ellas. Así, en el sentido antes analizado, lo místico constituye la materia que conforman los distintos cuerpos sociales, sean espirituales, sean meramente sociales o políticos. Suárez emplea entonces esta categoría de *corpus mysticum*, tanto en la línea de la tradición teológica cristiana para describir a la Iglesia, como “república espiritual”⁶⁰, y lo que puede resultar hoy más desafiante, para describir la realidad de las formaciones sociopolíticas de orden natural.

Es relevante señalar el empeño que muestra Suárez en asignar un uso propio de este concepto, el cual no es figurado o simplemente metafórico, sino que pretende emplearlo de modo riguroso y explicativo. Por ello, en la teoría política y social suareciana no es algo que vendría a ser propiamente una contaminación

57 I. de Loyola, *Constituciones*, op. cit., n° 516.

58 I. de Loyola, *Ejercicios espirituales*, op. cit., n° 189.

59 R. Pallín, “Abnegación”, *Diccionario de espiritualidad ignaciana*, Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander, 2007, 66.

60 Según Suárez, la “Iglesia de Dios es cierto cuerpo político o moral, que está compuesto de hombres que profesan la fe de Cristo (...) Por lo tanto la parte material de este cuerpo son los hombres en camino, porque solo hablamos de la Iglesia que actualmente milita. La forma es aquella por la cual todos los que son partes de la Iglesia se unen en una República espiritual; esta forma es principalmente la fe” (*De fide*, d. 9, s.1, n. 3; *Opera Omnia*, XII, 245).

También a la inversa habría que decir que la Iglesia no se explica solo por conexión con el orden sobrenatural o “invisible”, sino que, como nos acaba de decir, es “cierto cuerpo político o moral”.

proveniente del léxico teológico al que Suárez estaba acostumbrado, sino un préstamo léxico que permite dar cuenta mejor de esta realidad. Que se trata de un uso propio para Suárez que de un modo habitual está presente en sus escritos tanto teológicos, como jurídico-políticos, se deduce de diversos usos⁶¹. Entonces, lo místico es equivalente o identificable con lo político en un sentido primario, pues se trata de una *comunidad política o mística*⁶². Veamos entonces esa conformación o constitución específica.

Una comunidad tal no es un simple aglomerado de personas sin ningún orden ni unión física o moral, sino que una sociedad es cuerpo político en tanto que está “moralmente unida y ordenada para componer un cuerpo místico”⁶³. En el mismo, se lleva a cabo en una unidad política congregada con un vínculo social, “para que mutuamente se ayuden en orden a un fin político”⁶⁴. Si bien tiene sus partes activas y unidas este cuerpo místico “están necesitadas de una cabeza”⁶⁵ o autoridad, aun cuando, esta “cabeza” es algo derivado de la misma existencia de sociedad, y no la sociedad la constituida por acción de la cabeza. Así, en el orden de la naturaleza, el cuerpo político debe constituirse *antes* de que exista el poder sobre los sujetos, porque la comunidad o sociedad debe ser sujeto del poder antes que ese poder llegue a existir sobre la misma. En este sentido, también esta categoría de *corpus mysticum* puede aplicarse en alguna proporción a las relaciones morales, jurídicas y políticas que surgen también en el conjunto de la humanidad, aun cuando no exista un poder central y único sobre esta comunidad universal.

61 Así, “(...) Luego con toda razón se da a modo de propiedad que resulta de ese cuerpo místico ya constituido en su ser específico y no de otra manera” (*DL*, L. III, III, 6). La expresión enfatiza la función deíctica en esta definición “*en tal ser constituido*” *in tali esse constituto*, y refuerza aún más en la coda final por vía negativa: “y no de otra manera” (*et non aliter*). Queda así reforzada la voluntad de Suárez de hacer un uso técnico, específico y preciso de este concepto.

62 “(...) *communitas politica vel mystica per specialem coniunctionem in congregatione morali modo una*”. F. Suárez, *DL*, L. I, c. VI, 18, edición crítica bilingüe por Luciano Pereña *et alii*, Madrid, CSIC, 1971.

63 “(...) *moraliter unita et ordinata ad componendum unum corpus mysticum*”, F. Suárez, *DL*, III, op. cit., p. 153.

64 “*in unum corpus politicum congregantur uno societatis vinculo et ut mutuo se iuvent in ordine ad unum finem politicum, quomodo efficiunt unum corpus mysticum, quod moraliter dici potest per se unum*”, F. Suárez (*DL*, III, II, 4). Destaquemos ahora que los “fines políticos” de la *comunidad política o mística* no advienen a la comunidad *después* y *a través* del poder político instituido, sino que surgen desde su propia constitución o mera existencia, y por tanto, el poder político los recibe de la comunidad.

65 “*quatenus speciali voluntate seu communi consensu in unum corpus politicum congregantur uno societatis vinculo et ut mutuo se iuvent in ordine ad unum finem politicum, quomodo efficient unum corpus mysticum, quod moraliter dici potest per se unum; illudque consequenter indiget uno capite*”. F. Suárez, *De legibus*, III, op. cit., p. 25.

Entonces, lo místico visto desde lo constitucional, es el ámbito del surgimiento de la unión o congregación en una comunidad de amistad, momento social primario, de donde nace la *politicidad* del cuerpo, que no consiste primariamente en la dominación, sino en la congregación o unión; pues antes de que surja el dominio sobre el cuerpo social, este debe ser sujeto. Si bien en un nivel radical o metafísico puede verse como fruto de la sociabilidad natural del ser humano; su despliegue, podríamos decir, su subtenión dinámica, está sostenida por el afecto, que es un modo de versión al otro que se actualiza en línea con la amistad en un sentido cívico, aunque la amistad sea ya un hecho social atravesado por lo normativo y racional, e incluye no sólo al propio cuerpo social de referencia, sino en última instancia, alcanza a toda la comunidad de congéneres⁶⁶. Por ello, sobre la comunidad del género humano, Suárez reconoce la existencia de un criterio racional de bien común para el género humano, lo que, a su vez, es un criterio material de justicia que opera sobre las prácticas sociales o costumbres que instituyen el derecho entre los pueblos⁶⁷.

Para ahondar en la explicación de lo constitucional, podemos advertir que Suárez se enfrenta críticamente con tres concepciones insuficientes del hecho social o del modo de constitución de la sociedad. Ni la sociedad se explica como un agregado físico o extrínseco de sujetos; ni se trata de una conjunción o multitud confusa, esto es, sin vínculo social y moral, como si la integración social consistiera en algo accidental sobrevenido a la multitud y no fruto de su propia determinación; ni se trata de un mero compuesto orgánico de elementos integrados sin subjetividad propia con respecto al propio sistema orgánico.

66 De hecho, diferencia Suárez entre la comunidad natural, que abarca a todos los hombres “formada por todos aquellos en los que coincide únicamente su naturaleza racional”, de lo que puede llamarse “comunidad política o mística, unida moralmente en grupo a través de vínculos especiales. Al primer tipo de comunidad se refiere la ley natural, que se propone a cada uno de los hombres mediante la luz de la razón” (*DL*, L. I, VI, 19). Sin embargo, la vía mística comunitaria no acaba en las comunidades particulares que se subdividen y poseen una normatividad interna propia, pues “el género humano, aunque de hecho está dividido en pueblos y reinos, mantiene, sin embargo, en todo momento una cierta unidad, no ya sólo la específica [natural], sino cuasi política y moral como lo indica el precepto natural de la solidaridad y ayuda que se extiende a todos, incluso extranjeros y de cualquier nación” (*DL*, L. II, XIX, 9).

67 *DL*, L. III, 2, 5: “Con esto no se excluye sino que más bien se confirma lo que decíamos antes acerca del derecho de gentes, pues, aunque el género humano no estuvo reunido en un cuerpo político sino dividido en distintas comunidades, sin embargo, para que esas comunidades pudiesen ayudarse mutuamente y conservarse en la justicia y en la paz —cosa que era necesaria para el bien de la humanidad— convino que, como por un pacto y consentimiento común, observasen entre sí algunos derechos comunes: esto es lo que se llama derecho de gentes, el cual, según hemos dicho, se introdujo más por tradición y costumbre que por constitución alguna”.

En el primer sentido, no reside en la mera proximidad física o coexistencia espacial, puesto que es una dimensión física insuficiente⁶⁸, ya que implicaría considerar la sociedad política como conglomerado de objetos, en este caso, cada uno de los objetos serían los miembros personales. Obviando así la capacidad de subjetividad, moralidad y libertad de cada uno de sus miembros, y, por tanto, de integración moral, subjetiva o propia de sujetos, en virtud de cuyas acciones *resulta* la comunidad política.

En el segundo sentido, tampoco es una multitud confusa, sino que posee orientación desde sí misma, en cuanto que la unión está atravesada por la moralidad interna que justamente evita esa confusión en cuanto desorientación, y que, a su vez, se articula dinámicamente en unos fines políticos ya considerados o preferidos desde la propia comunidad (y antes de su administración por parte del poder político). Podríamos decir, porque tienen una razón moral interna, pueden llegar a reconocer intelectivamente esa razón moral que los vincula y ordena. Hay un ámbito de autonomía material propia que no se adecua a la simple heteronomía de un legislador que sea única fuente de la moralidad o rectitud en la comunidad. En uno y en otro caso, la sociedad no existiría internamente o desde sí misma con una positiva constitución.

Aquí hay, por tanto, una diferencia esencial con la teoría social liberal, en su versión positivista de Hobbes, para quien no existe ni sociedad ni justicia anterior a la existencia del soberano⁶⁹; ni en la versión iusnaturalista del liberalismo en Locke⁷⁰, para quien no existe sociedad antes o al margen del proceso de institución del soberano en cuanto poder supremo fiduciario, y la moralidad o justicia que ordena la relación entre individuos, es meramente de carácter negativo y no existe un deber positivo de solidaridad ni la ordenación del derecho individual de cada cual desde el bien común como, en cambio, sostiene y

68 En este contexto, señala Suárez, que encontrarse en proximidad física o espacial puede ser una *causa remota* del cuerpo místico, pero de suyo insuficiente. Es interesante esta observación, la experiencia de cierta proximidad, como la experiencia histórica propia de la época de Suárez donde se comenzó a tener una evidencia a partir de la globalización producida por las exploraciones e intercambios de los europeos con otros pueblos de la tierra, permitió la necesidad de hacerse cargo de que el género humano, aun su diversidad y fragmentación, conforma, ya desde su altura histórica, un conjunto histórico real. A partir de ello, es donde puede emerger propiamente un reconocimiento social y una articulación moral que vincula normativamente a ese conjunto humano. Sin tal reconocimiento y moralidad interna, el conjunto humano existente en un sentido fáctico no alcanzaría el carácter constructo de formar cuerpo, comunidad o sociedad.

69 Hobbes, Thomas. (1966) "Where there is no common power, there is no law; where no law, no injustice". *Leviathan, or the Matter and Form of a Commonwealth, Ecclesiastical and Civil* [1651], en *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, Scientia Verlag, Aalen, [1650]; XIII: 115.

70 Locke, John. (2015). *The Second Treatise of Civil Government* [1690], Bailey, A. et al. (eds.), (Broadview Press, Ontario: § 95, 97, 149.

defiende Suárez⁷¹. Esta diferencia esencial puede explicarse desde el diverso presupuesto antropológico del que parte Suárez, a diferencia de la matriz liberal, pues como ya avanzaron Copleston y Scannone⁷², entre otros, la relación social y política, no es fruto de un egoísmo ilustrado o del utilitarismo individualista⁷³, sino como consecuencia de la sociabilidad y politicidad naturales del ser humano, actualizada históricamente por el ejercicio de la libertad y el consenso mutuo, aunque mediado esto último por el afecto o amistad cívica, como antes mostramos.

En un tercer sentido, tampoco se articula el cuerpo político como una mera interacción orgánica, si se entiende la misma como ausencia de subjetividad, moralidad y libertad propia de los elementos o partes conformadoras inscritos en una totalidad que se sobredetermina sistémicamente a sí misma sin relación ética. No hay una composición mecánica u orgánica, sino práctica o a través de actos plenariamente humanos. Suárez estaría más conforme con Bartolomé de las Casas, para quien “la unidad del cuerpo místico resulta de la unión de las voluntades, no de la unión de los órganos, ya que en él las partes son personas”⁷⁴. La integración social no es, en este sentido propio del cuerpo místico, un proceso de constitución totalitaria donde las partes son meros instrumentos de la marcha colectiva o piezas funcionales sin alteridad ética o valor propio. El bien común posibilita y ordena, pero no aniquila la dignidad o el reconocimiento propio de las partes.

Vistas algunas concepciones por vía negativa del hecho social, así como considerado en el apartado anterior la razón o causa material de este hecho, esto es, aquello que está posibilitando el vínculo, que dicho de forma constructa, está atravesado por el afecto o amor de amistad, la voluntad y la razón de cada uno de los miembros integrados; debemos ver ahora cómo surge la comunidad o el sujeto colectivo en un sentido de eficiencia o del modo de producción del cuerpo.

71 Senent-De Frutos, J. A. (2022), “Francisco Suárez y el bien común de la humanidad”, *op. cit.*, 711-722.

72 Copleston, F. A History of Philosophy III. Ockham to Suárez. (Maryland, Estados Unidos: Westminster, 1953): 395; Scannone, J. C. “Lo social y político en Suárez. Hacia una relectura latinoamericana actual de la filosofía política de Suárez”. *Stromata* 54 (1998): 93.

73 Cid Vázquez, María Teresa. 2022. “Justicia Como Imparcialidad O Reconocer El Bien Del Otro”. *Cauriensia. Revista Anual De Ciencias Eclesiásticas* 17 (diciembre):63-83, aquí 65. <https://doi.org/10.17398/2340-4256.17.63>.

74 *De regia potestate*, XXII, 3 (*Obras completas. 12. De regia potestate*. Ed. González Rodríguez, J., Madrid: Alianza Editorial, 1990).

La comunidad o el cuerpo político no se vertebra sino a través de los actos, y las costumbres que expresan y coordinan la vida colectiva no son sino una *sucesión de actos, públicos, y voluntarios*. Se puede entonces llegar al pueblo o sujeto colectivo a través de la costumbre, pero a esta no se llega, a su vez, sino es por medio de los actos. Es decir, desde los actos puede surgir una subjetividad colectiva en sentido moral y político. Con ello, no hay una emergencia meramente natural de la sociedad, si no es por medio de las propias determinaciones humanas: “las costumbres versan sobre actos humanos en cuanto tales, es imposible que se introduzcan sin multitud y frecuencia de actos, porque esos actos no duran largo tiempo, y la costumbre debe ser larga y, por tanto, no puede serlo sin una sucesión de actos”⁷⁵. De este modo, la costumbre únicamente se introduce con la frecuencia de los actos realizados “pública y voluntariamente, dado que para introducir la costumbre es necesario el consentimiento del pueblo”⁷⁶. Tenemos así que el pueblo o subjetividad colectiva, es fruto de una trama intersubjetiva de actos personales. Desde ahí, el carácter mayoritario en que convergen en su caso estos actos expresa y conforma al pueblo.

Por ello, estos actos tienen no sólo una eficiencia normativa en cuanto que significan determinaciones normativas, sino cierta eficiencia entitativa, y por ello, también relevancia constitutiva. Esto nos lleva a considerar otra razón o causalidad que opera en las interacciones sociales, como es la causalidad o acción de resultancia, pues el cuerpo social *resulta* de los actos intersubjetivos de modo necesario, en el sentido de una consecuencia propia o interna de los propios actos. Los actos humanos son entonces causa próxima del proceso de generación o subjetivación colectiva. Indica Suárez, “análogicamente, así como la libertad se ha dado a cada hombre por el autor de la naturaleza, pero no sin la intervención de una causa próxima—es decir, el padre que le dio el ser [a ese hombre]—, del mismo modo ese poder se da a la comunidad humana por el autor de la naturaleza, pero no sin la intervención de la voluntad y el consentimiento de los hombres que al agruparse han dado lugar a esa comunidad perfecta”⁷⁷. Ahora bien, esa voluntad sólo es necesaria para constituir una comunidad perfecta, ya que “para que esa comunidad tenga el poder de que hablamos no es necesario ningún acto especial de voluntad humana, sino que resulta [*resultat*] de la naturaleza de las cosas y de la providencia del autor de la naturaleza”⁷⁸. ¿En qué sentido? Por el hecho de congregarse los hombres “en un

75 Suárez, F., *DL*, L. VII, X, 2.

76 Suárez, F., *DL*, L. VII, X, 1.

77 Suárez, F., *DL*, L. III, III, 6.

78 “Así que en ese sentido [y sólo en éste, añadiríamos nosotros] es exacto afirmar que [dicho poder] ha sido conferido por el mismo Dios directamente” (*DL*, III, III, 6). A partir de este número

cuerpo político o república, resulta dicho poder en esta comunidad sin intervención de ninguna voluntad creada”⁷⁹. Esto es prueba de que ese poder “procede directamente de Dios, con la intervención solamente de la resultancia natural o por consecuencia de la naturaleza y por dictamen que demuestra la razón natural”⁸⁰.

La comunidad política tiene una capacidad de subjetividad propia (y distinta del poder, que sería otro nivel de subjetividad) en cuanto que es capaz de actos de voluntad o consentimiento: “un acto especial de su voluntad o común consentimiento” por el que “se integran los hombres en un cuerpo político con un vínculo social para ayudarse mutuamente en orden a un fin político. De este modo, forman un solo cuerpo místico [*corpus mysticum*] que puede llamarse uno en sentido moral y, en consecuencia, precisa también un solo jefe”. Asegura Suárez que en esa comunidad en cuanto tal radica por su naturaleza este poder [político]; de tal manera que no depende ya del arbitrio humano integrarse socialmente de esta forma y simultáneamente no aceptar este poder, “[p]orque es imposible concebir un cuerpo político sin gobierno político y organización adecuada”⁸¹.

Entonces, este poder que no es una emergencia puramente natural o al margen de la actuación subjetiva, ni una acción divina directa en cuanto no mediada por la acción humana, se genera como resultado de los actos sociales intersubjetivos. Porque existe una trama intersubjetiva de actos que expresan y concretan la existencia de un cuerpo social; se genera, podríamos decir, como una propiedad resultante de la actividad intersubjetiva, una suerte de autoridad normativa por el derecho vivido y producido en esa sociedad, que vincula, *velis nolis*, a sus miembros, y a su vez, mediante la propia interacción social expresa unos fines políticos. Tanto el derecho vivido, como los fines políticos, podríamos decir, generan a su vez una nueva alteridad sobre la comunidad, el poder sobre la comunidad, que tiene una cierta capacidad de imposición, pues la comunidad no puede no estar sujeta a sus propias determinaciones.

Scannone refiere explícitamente la existencia de una conexión entre el concepto metafísico de *resultantia* y la noción política del poder en Suárez, y la extrae también del término “*resultat*” (J. C. Scannone, “Lo social y lo político según Suárez. Hacia una relectura latinoamericana actual de la filosofía política de Suárez”, en J. C. Scannone y V. Santuc (Eds.), *Lo político en América Latina. Desafíos actuales. Contribución filosófica a un nuevo modo de hacer política* (Buenos Aires: Bonum, 1999), 250-251).

79 Suárez, F., *DL*, L. III, III, 5

80 Suárez, F., *DF*, L. III, II, 6.

81 *DL*, III, II, 4; III, III, 2; III, III, 6; III, IV, 1. Considera Suárez que “en la hipótesis de que los hombres desearan las dos alternativas—es decir, integrarse socialmente de aquel modo, pero con la condición de no quedar sujetos a este poder, se daría una total contradicción y, por tanto, nada harían en realidad” (*DL*, III, II, 4).

El cuerpo místico se equiparará entonces, como indica Suárez, con la *persona moral* o *ficta*, lo cual no quiere decir ausencia de subjetividad real, sino positiva subjetividad y dotada de una eficiencia propia, aun diferente de la *persona física*, pues, aunque la persona propiamente dicha sea el ser humano particular, también existe la persona “moral, que suele llamarse también cuerpo místico, como es una ciudad, una orden religiosa, un colegio, un monasterio, una universidad, y cosas parecidas”⁸². Es decir, siempre ese cuerpo místico expresa un sujeto colectivo, que es capaz de una actuación como tal y de un dominio en su propio ámbito de actuación. Pues “el cuerpo político, por el hecho de producirse a su manera, tiene el señorío y el gobierno de sí mismo y por consiguiente tiene también el poder sobre sus miembros y un peculiar señorío sobre ellos”⁸³. En este sentido, la producción de un cuerpo social determinado alcanza, a su vez, subjetividad propia, como lo expresa Suárez en su descripción de las sociedades perfectas, no sólo en repúblicas, reinos o pueblos, sino también comunidades sociales relativas o insertas en otras mayores. Pero unas y otras no son “perfectas” por su pretendida autarquía como tal, sino por la normatividad y organización de la que son capaz de dotarse y hacerla valer socialmente en su propio ámbito⁸⁴.

Para mayor claridad, retomemos entonces los niveles de subjetividad que se van coimplicando en el cuerpo místico político. En primer lugar, las personas. En segundo lugar, la comunidad de personas generada desde el actuar personal y que en términos colectivos es capaz de sus propios actos. En tercer lugar, el poder resultante que, si bien es una emergencia o resultancia de los actos comunitarios, puede, o bien en cierto modo funcionar como una mera alteridad en cuanto a las normas y a los fines sociales promovidos por la comunidad mientras que la propia comunidad no instituya un poder diferenciado institucionalmente sobre la misma, o bien la institucionalización de ese poder del modo que la comunidad determine.

Pero, a su vez, la nueva subjetividad resultante o emergida como consecuencia de los propios actos, está sujeta a la trama de donde procede. El dominio o señorío del nuevo sujeto colectivo institucional sujeta a la comunidad, pero es, a su vez, sujetado por las determinaciones anteriores de la comunidad. Por ello, el dominio político colectivo no es un *dominio despótico*, sino un *dominio jurisdiccional*⁸⁵ y, por tanto, sujeto normativa y materialmente a la comunidad,

82 Suárez, F., *DL*, L. VIII, III, 4.

83 Suárez, F., *DL*, L. III, III, 6.

84 Suárez, F., *DL*, L. I, VI, 19 y 20.

85 Suárez, F., *DL*, L. III, I, 7.

esto es, a su reconocimiento y a procurar su bien. El nuevo cuerpo místico no es un espacio de arbitrariedad y despotismo, sino en su caso, como desviación o perversión de la trama socio-normativa originante.

Vistos los elementos constitucionales que se expresan o generan en el cuerpo místico político a partir de la causalidad de resultancia, apuntemos finalmente la causa formal o razón distintiva del modo de ejercicio del poder resultante de la existencia de un cuerpo místico o político. Según Suárez esta es la recta razón y la prudencia⁸⁶, pues según el orden de la naturaleza, los seres humanos “en las cosas civiles, no se rigen por revelaciones sino por la razón natural”⁸⁷. No es suficiente el gobierno de las leyes, pues el cuerpo social necesita la dirección de la prudencia, condición necesaria para que la sociabilidad humana se pueda encaminar hacia el bien común. La conducción o búsqueda práctica de lo bueno y justo desde la situación concreta en la comunidad y en el entorno de sus relaciones, requiere realizarse desde la razón natural o desde la primaria responsabilidad humana. Lo místico opera aquí exigiendo un ámbito de discernimiento desde una trascendencia inmanente o en búsqueda situada del mayor bien y justicia.

IV. CONCLUSIONES

La referencia de Suárez a lo místico como clave transversal para explicar lo social desde distintas disciplinas y modos de experiencia humana, nos ha exigido poner en ejercicio un diálogo entre saberes y modos de experiencia, que ha tratado de superar las censuras disciplinarias que permiten conformar, a su vez, un imaginario desarticulado para la comprensión y manejo reflexivo de las esferas sociales y de sus fundamentos antropológicos. Ello ha permitido reconstruir la significatividad de este hecho en las dinámicas sociales y mostrar, al menos indiciariamente, su eficiencia en lo social.

Lo anterior, ha posibilitado reconocer la necesidad de sucesivas investigaciones que indaguen en las dimensiones interiores de la experiencia humana, no sólo a nivel cognitivo y racional, sino también en sus niveles volitivos y afectivos, y sus virtualidades tanto en la conformación de cuerpos sociales, como en la comunicación de bienes y en el ámbito del reconocimiento y en el alcance que tienen para las relaciones de justicia. Nos encontramos en Suárez otra antropología más rica e integrada que la presente en los desarrollos contractualistas

86 Suárez, F., *DL*, L. III, III, 8.

87 Suárez, F., *DL*, L. III, IV, 2.

liberales y en buena medida en la ética pública que sustentan. Ello puede, a su vez, permitir el reconocimiento de otros caminos para el cuidado de las fuentes morales de la convivencia cívica, no solo al interior de cada sociedad, sino también ante la pluralidad humana en el mundo.

Como hallazgos de nuestra exploración señalamos que lo místico, a un nivel general, implica para Suárez una clave, no sólo explicativa sino *generadora* de la vinculación y ordenación política y moral. Así, habría una fuente *matriz de unión y de intersubjetividad generada desde el ámbito de lo místico* que posibilita la existencia de una comunidad interpersonal y de amistad, el dinamismo moral de la sociedad y la comunicación de bienes y reconocimientos debidos en una comunidad de justicia. Lo místico aporta como nota esencial a los cuerpos sociales su integración, propiamente gracias a la unión afectiva desde donde se articula la relación entre personas, pero también la apertura de los cuerpos sociales ante la alteridad ética de los otros que quedan fuera.

Sustenta la virtud cívica del sujeto, y también de los sujetos colectivos, en cuanto a las relaciones de justicia, pues no sólo se trata de conocer los principios de la moralidad universal o de la ley natural que nos ofrece el ejercicio de la recta razón, sino de una unión afectiva que vehicula el reconocimiento de lo debido intersubjetivamente y que concreta o arraiga el alcance real de este hecho.

Lo místico, a su vez, genera la comunicación del bien en la interacción social. Esta comunicación procede de una interioridad sana en cuanto posibilita una cercanía real cooperadora y la disposición a estar congregados y servirse mutuamente, y a su vez, a estar coordinados, en su caso, por una cabeza en sentido político particular para el cuidado del bien común, o por una autoridad normativa que puede regir entre los sujetos en la comunidad universal en orden a reconocer el deber fundamental de solidaridad y ayuda entre los miembros del género humano, y en este sentido, ser principio de realización del bien común de la humanidad. Ello posibilitaría también la conservación en la paz entre las diversas comunidades humanas.

El cuidado de los actos místicos, así como el trabajo con la interioridad de los sujetos, y podríamos decir, no sólo con los sujetos propiamente humanos o personales, sino también con las disposiciones sociales o ante los otros que operan en los sujetos colectivos, puede ayudar al desarrollo, bien de la virtud cívica personal, bien de la virtud cívica social. La riqueza, complejidad, tensiones y antagonismos presentes en la naturaleza humana que muestra Suárez en su obra, invita a hacerse cargo reflexivamente del cuidado del desarrollo social de las posibilidades humanas.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Castillo, José María. 1965. "La afectividad en los Ejercicios según la teología de Francisco Suárez". *Archivo Teológico Granadino*, vol. 28, 69-178.
- Castillo, José María. 1966. "La afectividad en los Ejercicios según la teología de Francisco Suárez". *Archivo Teológico Granadino*, vol. 29, 5-85.
- Cid Vázquez, María Teresa. 2022. "Justicia Como Imparcialidad O Reconocer El Bien Del Otro". *Cauriensia. Revista Anual De Ciencias Eclesiásticas* 17 (diciembre): 63-83. <https://doi.org/10.17398/2340-4256.17.63>
- Copleston, Frederick. *A History of Philosophy III. Ockham to Suárez*. Maryland, Estados Unidos: Westminster, 1953.
- De la Torre Rangel, Jesús Antonio. 2000. "Mandar obedeciendo. Poder y democracia desde el iusnaturalismo y el personalismo", *Isonomía*, 12, 183-184.
- De Lubac, Henry. *Corpus Mysticum: The Eucharist and the Church in the Middle Ages*, trans. Gemma Simmonds with Richard Price and Christopher Stephens (Notre Dame: Notre Dame Press, 2007).
- Demeuse, Erick J., *Unity and Catholicity in Christ. The Ecclesiology of Francisco Suárez, S.J.*, Oxford: Oxford University Press, 2022.
- Elorduy, Eleuterio. 1942. "El cuerpo místico en Suárez", *Revista Española de Teología*, nº 2: 347-397.
- Elorduy, Eleuterio. 1943. "La teología mística de Suárez", *Manresa. Revista de espiritualidad ignaciana*, nº 15: 203-230.
- Entrevista a José María Castillo por Juan Antonio Senent: *La afectividad en Francisco Suárez*. 7 de diciembre de 2017, Sevilla: Universidad Loyola Andalucía. <https://www.youtube.com/watch?v=KYAIVNyPHbA&t=12s>
- Font Oporto, Pablo. "Chapter 11 Entrega del poder al gobernante y esclavitud voluntaria de la comunidad política en Francisco Suárez: Una interpretación desde los límites fácticos al poder". In Francisco Suárez (1548–1617), (Leiden, The Netherlands: Brill, 2019). https://doi.org/10.1163/9789004395657_013
- Font Oporto, Pablo. 2019. "Juicio, deposición y occisión del tirano en Francisco Suárez", *Cauriensia. Revista Anual De Ciencias Eclesiásticas* 14: 239-63. <http://dx.doi.org/10.17398/2340-4256.14.239>
- Font Oporto, Pablo. *El derecho de resistencia civil en Francisco Suárez. Virtualidades actuales*, Comares: Granada, 2019.
- García Cuadrado, José Ángel. 2017. "Francisco Suárez: Entre El Absolutismo Y La Democracia / Francisco Suárez: Between Absolutism and Democracy". *Cauriensia. Revista Anual De Ciencias Eclesiásticas* 12 (diciembre):169-89. <https://www.cauriensia.es/index.php/cauriensia/article/view/XII-EMO8>

- Gómez Robledo, Ignacio, *El origen del Poder Político según Francisco Suárez*, Ed. Jus: México, 1949.
- Grupo de Espiritualidad Ignaciana, GEI. *Diccionario de espiritualidad ignaciana*, Bilbao-Santander. Mensajero-Sal Terrae, 2007.
- Hobbes, Thomas. *Leviathan, or the Matter and Form of a Commonwealth, Ecclesiastical and Civil*, in *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, (Aalen: Scientia Verlag, 1966 [1651]).
- Las Casas, Bartolomé de. *De regia potestate*, Obras completas. 12. Ed. González Rodríguez, J., (Madrid: Alianza Editorial, 1990).
- Locke, John. *The Second Treatise of Civil Government*, Bailey, A. et al. (eds.), (Ontario: Broadview Press, 2015 [1690]).
- Loyola, Ignacio de. *Constituciones de la Compañía de Jesús*, Arzubialde, S. Arzubialde, S.; Corella, J.; García-Lomas, J. M. (eds.), (Bilbao – Santander: Mensajero – Sal Terrae, 1997).
- Loyola, Ignacio de. *Ejercicios espirituales*, Introducción, texto, notas Dalmases, C., S.J., (ed.) Sal Terrae, Santander, 1987.
- Loyola, Ignacio de. *Ejercicios espirituales*, Introducción, texto, notas Dalmases, C., S.J., (ed.), Santander: Sal Terrae, 1987.
- Muñoz, C. y Cuccia, E. J. 2019. “Apuntes sobre el pueblo como cuerpo místico. Del papa Francisco a Suárez, y vuelta”. *Franciscanum* 171, Vol. LXI: 149-174. <https://doi.org/10.21500/01201468.4104>
- Pseudo Dionisio Aeropagita. *La jerarquía celestial. La jerarquía eclesiástica. La teología mística. Epístolas* (Buenos Aires: Losada 2008).
- Ramis Barceló, Rafael. 2023. “¿Por qué ciertos juristas quieren ser filósofos?”, *Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho* 47: 547-568. <https://doi.org/10.14198/DOXA2023.47.21>
- Ramis Barceló, Rafael. *El nacimiento de la Filosofía del derecho. De la Philosophia iuris a la Rechtsphilosophie*. 2021, Madrid: Dykinson, 2021.
- Scannone, Juan Carlos. 1998. “Lo social y político en Suárez. Hacia una relectura latinoamericana actual de la filosofía política de Suárez”. *Stromata* 54: 85-118.
- Senent-De Frutos, Juan Antonio. “Sujeto libre y discernimiento de la ley”. *Teoría crítica del Derecho. Nuevos horizontes*, Sánchez Rubio, D. y Senent, J.A. (eds.), Centro de Estudios Jurídicos y Sociales Mispát, Aguascalientes, 2013: 133-147.
- Senent-De Frutos, Juan Antonio. “Ignatian Modernity as another kind of Modernity”, *Reformation(en) und Moderne. Philosophisch-theologische Enkurgurden*, Shelkshorn H., (ed.). Viena: Vienna University Press, 2016: 153-172.
- Senent-De Frutos, Juan Antonio. “Afectividad y conocimiento desde la tradición ignaciana. Relectura desde Francisco Suárez”, en *Affektivitat und Erkenntnis. Interkulturelle Annäherungen an eine neue Erkenntniskultur. Dokumentation des XIII.*

- Internationalen Kongresses für Interkulturelle Philosophie*, Raúl Fornet-Betancourt (ed.), (Aachen: Wissenschaft Verlag, 2019:39-58. https://www.researchgate.net/publication/339540775_Afectividad_y_conocimiento_desde_la_tradicion_ignaciana_Relectura_desde_Francisco_Suarez
- Senent-De Frutos, Juan Antonio. 2019. "Francisco Suárez and the Complexities of Modernity", *Journal of Jesuit Studies* 6, 4: 559-576, <https://doi.org/10.1163/22141332-00604001>
- Senent-De Frutos, Juan Antonio. 2022. "Francisco Suárez y el bien común de la humanidad". *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 39 (2): 719-720. <https://dx.doi.org/10.5209/ashf.83705>
- Senent-De Frutos, Juan Antonio. "La filosofía jesuita en el ámbito de la Monarquía hispana (1540-1767)", *Los Jesuitas. Impacto cultural de la Compañía de Jesús en la Monarquía Hispana (1540-1767)*, (2 vols.), H. Pizarro Llorente (dir.), J. García de Castro, M. Moralejo y W. Soto (eds.). Santander-Bilbao-Madrid: Sal Terrae-Mensajero-Universidad Pontificia de Comillas, 2022: 265-297.
- Senent-De Frutos, Juan Antonio. 2022. "Recta ratio, affectivity, and the good. Integration and ethics of reason in Francisco Suárez". *Mediaevalia. Textos e estudos*, 41: 389-406. <http://doi.org/10.21747/21836884/med41a30>
- Suárez, Francisco. *Ms. De beatitudine*. Valladolid: Biblioteca del Seminario de Valladolid, circa 1579.
- Suárez, Francisco. *Tractatus de legibus ac Deo legislatore in decem libros distributos*, Coimbra. 1612.
- Suárez, Francisco. *Defensio fidei catholicae et apostolicae adversus anglicanae sectae errores, cum responsione ad apologiam pro iuramento fidelitatis et praefationem monitoriam serenissimi Iacobi Angliae regis*. Coimbra, 1613.
- Suárez, Francisco. *De fide*, Opera Omnia, XII, París: Vivès, 1858 [1621].
- Suárez, Francisco. *De religione*, Opera Omnia, XIII, París: Vivès, 1859 [1608].
- Suárez, Francisco. *De religione. Tractatus I De virtute et statu religionis*. París: Vivès, 1859 [1608].
- Suárez, Francisco. *De religione. Tractatus IV De oratione*, Opera Omnia XIV, París: Vivès, 1859 [1609].
- Suárez, Francisco. *Los Ejercicios espirituales. Una defensa*. Introducción, notas y comentario de Josep Giménez Melià. Bilbao-Santander: Mensajero – Sal Terrae, 2003.
- Tattay, Szilárd. "Chapter 13 Francisco Suárez: Absolutist or Constitutionalist?". In *Francisco Suárez (1548–1617)*. Leiden, The Netherlands: Brill, 2019. https://doi.org/10.1163/9789004395657_015
- Vitoria, Francisco de. *De indis prior*, en *Obras*, Urdanoz, T. (ed. crít.). Madrid: Ed. Católica, 1960.

Wagner, Andreas. "Chapter 15 International Law". In *A Companion to the Spanish Scholastics*. Leiden, The Netherlands: Brill, 2021. https://doi.org/10.1163/9789004296961_017

Juan Antonio Senent-De Frutos
Departamento de Humanidades y Filosofía
Universidad Loyola Andalucía
Campus Sevilla
Avda. de las Universidades s/n
41704 Dos Hermanas, Sevilla (España)
<https://orcid.org/0000-0002-2749-769X>



Doi: <https://doi.org/10.17398/2340-4256.18.1257>

VIRTUDES MORALES E INTELECTUALES EN SUÁREZ*

MORAL AND INTELLECTUAL VIRTUES IN SUÁREZ

ÁNGEL VIÑAS VERA
Universidad Loyola Andalucía

Recibido: 22/10/2022

Aceptado: 22/11/2022

RESUMEN

Las virtudes son un tema central en la ética o filosofía moral de Suárez. El presente artículo indaga su concepción general sobre las virtudes éticas así como su articulación con las intelectuales. Al mostrar estos dos puntos no podemos soslayar la relación con otros autores escolásticos, la continuidad de Suárez con el planteamiento clásico y su aporte original. Esto ayudará a seguir valorando en sus justos términos y más allá de juicios apresurados la propuesta suareciana, su marco católico ineludible y su originalidad respecto a la tradición aristotélico-tomista.

* Esta investigación se enmarca en el Proyecto I+D+i «Ética y justicia cosmopolita en la Escuela ibérica de la paz y la escolástica iberoamericana: aportaciones del pensamiento y tradición jesuita» (PEMOSJ2), ref. PID2020-112904RB-I00, Agencia Estatal de Investigación, Prof. Dr. Juan Antonio Sement de Frutos (IP1) y el Prof. Eduardo Ibáñez Ruiz del Portal (IP2).

Palabras clave: Virtudes, bien, libertad, natural, Tomás de Aquino.

ABSTRACT

The virtues are a central theme in Suárez's ethics or moral philosophy. This article explores his general conception of the ethical virtues as well as their articulation with the intellectual virtues. In showing these two points we cannot avoid the relationship with other scholastic authors, Suárez's continuity with the classical approach and his original contribution. This will help us to continue assessing Suaretian proposal in its proper terms and beyond hasty judgements, its unavoidable Catholic framework and its originality with respect to the Aristotelian-Thomistic tradition.

Keywords: Virtues, good, freedom, natural, Thomas Aquinas.

INTRODUCCIÓN

El cuarto de los tratados morales de Suárez se titula *De actibus, qui vocantur passiones, tum etiam de habitibus, praesertim studiosis ac vitiosis*¹. En ellos, Suárez estudia las pasiones, los hábitos y las virtudes, entre otros temas. En este tratado cuarto, en concreto en la disputación tercera, se abordan nociones tan esenciales en la filosofía moral como las virtudes en general y la relación entre las diversas virtudes en particular. Lo que mostramos en esta investigación es la articulación que ofrece Suárez de las virtudes morales e intelectivas. La vinculación de estas nos mostrará qué es más decisivo para el ser humano. Si todo apunta a que las virtudes intelectivas, y en concreto la sabiduría, son más elevadas, habrá que analizar cuáles son más decisivas para el transcurso moral de nuestra vida en la tierra. La mayor perfección de las virtudes morales sobre las intelectuales es una cuestión suficientemente relevante y de repercusiones decisivas.

1 Francisco Suárez, "De actibus, qui vocantur passiones, tum etiam de habitibus, praesertim studiosis ac vitiosis". En *Opera omnia*, vol. IV, 454-512, Parisiis: L. Vivès, 1856. A partir de ahora citaremos este tratado moral cuarto con la abreviatura *AVP*. Las traducciones al español son revisadas desde las que se están realizando desde el Proyecto de Investigación Proyecto I+D+i «Ética y justicia cosmopolita en la Escuela ibérica de la paz y la escolástica iberoamericana: aportaciones del pensamiento y tradición jesuita» en la Universidad Loyola Andalucía.

El estudio de la relación entre ambas virtudes arranca, en esta tradición, de Aristóteles donde en el libro segundo y sexto de la *Ética Nicomáquea* muestran la supremacía de la *sophía* sobre las demás virtudes. Sin embargo, desde el punto de vista del sujeto, las virtudes intelectuales suponen las morales de entre las cuales sobresale como la más elevada la justicia. Lo que aquí mostramos es la lectura que hace Suárez del Estagirita y los énfasis que él muestra en su lectura.

Este estudio debe enmarcarse y circunscribirse a los análisis que se han venido realizando sobre la relación intelecto-voluntad en Suárez. También debemos situar este estudio dentro de los límites de ese tratado. Hay otros estudios que abordan cuestiones cercanas y próximas en el *De anima* o en las *Disputationes metafísicas*. Nos remitimos a los estudios de Alejandro Vigo² y Giannina Burlando³ como especialistas en la acogida del pensamiento suareciano en lo que se refiere a estos temas. Por otro lado, hacemos nuestro el encuadre general de Espósito del planteamiento suareciano cuando indica:

Teniendo presente la esencia así conceptuada y auto-certificada, ¿qué significa “existir”, venir al ser, y permanecer, durar en el ser? Ciertamente (¡y justamente!) no un carácter “realmente distinto” de la esencia (como para la escuela tomista: véase Egidio Romano), sino el “constitutivo formal e intrínseco de lo constituido por ella [existencia]” (*intrinsicum et formale constitutivum sui constituti*: DM, XXXI. 5.1). En el intento de Suárez -y contra aquellos que le acusaban de negar la dependencia del ente creado respecto al Creador- es este constitutivo intrínseco la señal del ser-creada de la esencia.⁴

Estos prolegómenos hermenéuticos son claves para encuadrar bien el planteamiento de Suárez y dejar de lado otras interpretaciones secularizantes. El estudio de las virtudes tiene continuidad en debates posteriores, en la filosofía contemporánea. Una teoría de la verdad que quiera hacerse hoy necesita pensar no sólo lo que es la verdad en sí, sus dimensiones más o menos objetivas, sino que debe acometer ineludiblemente el camino subjetivo para alcanzar la verdad. Esto, que es clásico en la filosofía moderna y contemporánea y que nos remite al problema crítico kantiano, no es aquí subrayado en su dimensión meramente epistemológica. Lo que se mostrará indirectamente en esta investigación es que

2 Alejandro Vigo, “El bien como objeto del querer. Suárez y los presupuestos apetitivos y cognoscitivos de la acción racional”, *Scientia et fides*, 5 (1) (2017): 141-164; “Intelecto, deseo y acción según Francisco Suárez”, en *Razón práctica y derecho. Cuestiones filosófico-jurídicas en el Siglo de Oro español* ed. por Juan Cruz (Barañáin: EUNSA, 2011), 11-29.

3 Giannina Burlando, “Psicología moral en Suárez y Descartes: la pasión en la vida virtuosa”, en *Anales de la Cátedra Francisco Suárez* nº 51 (2017): 277-232.

4 Constantino Espósito, “Ens, essentia, bonum en la metafísica de Francisco Suárez”, *Azafea. Revista filosófica*, 6 (2004): 38.

sin una teoría del bien, es decir, de las virtudes morales en toda su finura y alcance, la verdad que se alcanza es limitada o no puede ser entendida como la más plena. Si en la filosofía cristiana, por ejemplo, la verdad más excelente es Dios, y aplicamos lo que acabo de enunciar, podría decirse de manera algo sintética y abrupta que no basta con pensar o razonar bien para poder alcanzar a Dios. Sin la templanza, la justicia, y las demás virtudes morales es imposible alcanzar lo nuclear del Dios cristiano que, aunque pueda ser tematizado desde la doctrina del ser, es amor y vida. Evidentemente, no podemos olvidar el papel de las virtudes teologales en esta filosofía. Las virtudes morales, por lo tanto, y con más rigor aún la doctrina sobre el bien, son esenciales para poder elaborar una teoría de la verdad a la altura de nuestro tiempo. Esto no supone abonarse a las tesis historicistas, hermenéuticas o meramente existenciales para supeditar lo que sea la verdad a lo que el ser humano pueda comprender, vivir o sentir. Lo que está en juego aquí es que el acceso a la verdad debe ser comprendido también desde la misma verdad que se alcanza.

Esta investigación, por lo tanto, tiene como objetivo fundamental el aporte de Suárez en este tratado sobre las virtudes morales e intelectuales. Al hacerlo, analizaremos su lectura y apropiación del pensamiento ético de Aristóteles. Seguidamente mostraré la relevancia del tratado de las virtudes para poder acometer una teoría de la verdad y del bien a la altura de nuestro presente.

I. FRANCISCO SUÁREZ Y LAS VIRTUDES

1. CONTEXTO Y CLAVES HERMENÉUTICAS

Los autores de la escolástica dedicaron un especial tratamiento a la razón práctica, sus posibilidades y límites⁵. Este tratamiento no se realizó al margen de su estudio de la realidad en su conjunto. El planteamiento metafísico y la dimensión práctica de la facultad racional van unidos. Tan es así que la reforma de la Iglesia, que en el siglo XV y XVI fue decisiva y que tiene un hito decisivo en Trento, no pueden ser entendidos sin los debates de las virtudes y la gracia⁶.

5 Cf. Ángel Rodríguez Luño, “La virtud moral como habito electivo según santo Tomas de Aquino”, *Persona y Derecho*, 10 (1983): 209-234.

6 “Al acercarnos al ministerio del obispo en el programa reformista avilista, veremos que muchos de sus postulados, leídos con los criterios de la época, nos pueden servir para avanzar en el conocimiento de la Iglesia en España en el siglo XVI, y de la época de la Reforma católica.”, José Ramón Godino Alarcón, “El ministerio del obispo en el programa reformista de San Juan de Ávila”, *Archivo Teológico Granadino* 85 (2022): 130.

Hoy se hace necesario volver a los temas clásicos para poder seguir pensando el presente. Pero si eso es aplicable a varias de sus indicaciones, tareas, temas y énfasis, más aún si cabe sobre las virtudes. Como indica el académico García-Baró:

Uno de los capítulos de la filosofía antigua que más han de tenerse en cuenta hoy es, sin duda, el catálogo y la ordenación jerarquizada de las *virtudes* humanas, - o sea, de los modos *excelentes* de realizar la vida del ser humano en cada uno de sus múltiples sectores- que se encuentra en la *Ética Nicomáquea* de Aristóteles.⁷

Al hacer este estudio de las virtudes hacemos, como no puede ser de otra manera, una incursión en la excelencia humana y lo que lo hace posible. Francisco Suárez no es comprensible sin el marco de la teología y filosofía católicas de la edad media. Esto supone que no puede entenderse su tratamiento de la razón práctica sin el encaje en una metafísica creacionista, en una comprensión antropológica anclada en la dependencia radical con el Hacedor y en un enraizamiento realista del conocimiento. Esto supone, en nuestro tema en concreto, lo que nos dice Vigo: “Y algo análogo ocurre en el tratamiento de la facultad intelectual, en la medida en que Suárez subraya que, más allá de su necesaria distinción fundamental, el intelecto especulativo y el intelecto práctico no deben verse como dos facultades diferentes: no hay entre ambos una distinción real”.⁸ No hay en Suárez dos facultades intelectivas, la especulativa y la práctica, sino que son una misma y única facultad. Al hacerlo enfatiza la unidad de ambas y evita la dislocación que podría derivarse de la distinción radical.

En la Escolástica hubo debates encendidos sobre la relación intelecto-voluntad. Uno de los clásicos es el que supuso el tomismo con el franciscanismo. Suárez, como veremos, no es asumible sin más en alguno de ellos. En este tema en concreto, como podremos ver seguidamente, se sentirá no muy lejano de la postura franciscana. El contexto histórico del franciscanismo, por ejemplo en San Buenaventura, muestra una manera de entender la voluntad y el intelecto que debe ser tenido en cuenta a la hora de comprender el aporte suareciano. Como dice Cuccia: “Ciertamente San Buenaventura no quería decir con esto que la razón no participara del proceso. Según su postura todo ejercicio del libre albedrío comenzaría en la razón, pero sólo sería consumado en la voluntad y, por este motivo, el libre arbitrio y la facultad de dominio sobre las acciones

7 Platón. *Hippias Menor-Cármides. La templanza y la prudencia*. Edición bilingüe por Miguel García-Baró. Traducción de Claudia Marsico (Salamanca, Sígueme, 2020): 9.

8 Alejandro Gustavo Vigo, “Intelecto, deseo y acción según Francisco Suárez”, en *Razón práctica y derecho. Cuestiones filosófico-jurídicas en el Siglo de Oro español* ed. por Juan Cruz (Barañáin: EUNSA, 2011): 13.

corresponderían principalmente a dicha potencia”⁹. No es bueno olvidar que cuando se habla en esta escuela de la voluntad, como indica el profesor Lázaro Pulido refiriéndose a Duns Escoto y los malentendidos sobre su doctrina de la voluntad, no se está hablando de una potencia irracional:

Aún así el propio primado de la voluntad implica no sólo comprenderlo desde la lógica del amor, sino en sintonía con la lógica del entendimiento y todo ello en la dinámica de la absoluta y radical li-bertad. Señala Antonio Pérez-Estévez como tesis de partida algo que es tan claro, pues se impone como fruto del sentido común, como olvidado: y es que la defensa de Escoto de la superioridad de la voluntad sobre el entendimiento no implica irracionalidad.¹⁰

La voluntad ha sido creada y es racional, aunque de manera diversa a como lo es la inteligencia. La voluntad es la voluntad y la razón es la razón, pero las dos han sido creadas libremente por Dios.

2. SUÁREZ, LOS TRATADOS MORALES Y LAS VIRTUDES

Suárez analiza el tema de las virtudes en varios de sus estudios, como el *De anima*¹¹ y las *Disputaciones metafísicas*¹². Nuestro estudio quiere aportar a estos análisis la comprensión que aparece en el tratado moral sobre los apetitos y las pasiones (*AVP*). Esto nos permitirá hacernos cargo de una manera más completa de su planteamiento de la ética y de las virtudes en concreto. El objeto de este primer apartado es exponer la idea que muestra Suárez sobre las virtudes morales e intelectuales en el Tratado IV. La manera de proceder va a ser exponerlo según el orden y modo en que aparece escrito por el propio filósofo granadino.

La disputación tercera del citado tratado está dedicada a estudiar las virtudes en general¹³. Las referencias fundamentales que cita Suárez, y con las que dialoga, son la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles y la *Suma Teológica* de santo Tomás de Aquino. Lo primero que afirma Suárez, para marcar y separarse de

9 Emiliano Cuccia, “Primacía de la voluntad y virtud moral en Juan Duns Escoto”, *Tópicos* 43 (2012): 158.

10 Manuel Lázaro Pulido, “Querer desde la libertad en Duns Escoto: Dos contribuciones. In memoriam”, *Naturaleza y Gracia*, LVI 1/enero-abril (2009): 114.

11 Cf. Sebastián Contreras, “Razón práctica y primer principio de la ley natural en Suárez”, *Scientia et fides*, 5 (1) (2017): 187-204.

12 Francisco Suárez, *Disputaciones metafísicas*, ed. de Sergio Rábade Romeo, Salvador Caballero Sánchez y Antonio Puigcerver Zanón (Madrid: Editorial Gredos, Biblioteca Hispánica de Filosofía, 2011). A partir de ahora la citaremos como DM seguida de su número romano.

13 *AVP*, 477b.

otros planteamientos metodológicos, como el del Aquinate, es que “no diremos nada sobre las virtudes infusas en cuanto tales”¹⁴. Las virtudes teologales no entran en este momento del estudio sobre el sentido general y concreto de las virtudes. Optar por este camino es una opción. En primer lugar, es coherente con el objeto de estudio en los tratados morales a diferencia de un compendio de la teología. Pero también apunta a algo que Suárez suele subrayar y es la dimensión natural, el detenimiento en mirar lo natural, su dimensión histórica antes que articular desde el principio lo natural/sobrenatural. Esto no se obvia, como no podía ser menos en este pensamiento y este momento histórico. Es una cuestión de matiz, pero coherente con su deseo de volver a mirar lo humano, lo natural. El acercamiento suareciano a este tema en este tratado es el intento de pensar las virtudes desde el orden natural, aún asumiendo que su planteamiento teológico hace que éste no aparezca nunca del todo absolutamente separado del sobrenatural. La comprensión de las virtudes, la definición de estas se realiza no teniendo como modelo las infusas, sino la clasificación clásica de Aristóteles.

En la sección primera Suárez se cuestiona si cualquier hábito es esencialmente virtud. La definición primera de virtud que se da impide considerar lo anteriormente mencionado. La virtud es “el hábito que perfecciona la potencia intelectual y que inclina al bien”¹⁵. La raíz aristotélica de esta definición es inquestionable al suponer, por un lado, las capacidades que el ser humano tiene, y por otro, la vinculación teleológica. Además, Suárez asume que las potencialidades propias que tenemos pueden desarrollarse y llegar a ser excelentes. Y por último, en esta primera aproximación, afirma que hay objetos diferentes porque también lo son las facultades, y uno de esos objetos mayores es el bien. Así Aristóteles, como cita Suárez, en *Física* 7, cap. 3 la virtud es “la disposición del hombre perfecto para lo mejor” y en *Retórica* 1, cap. 1 “es algo que produce cosas buenas”. Así se repite en *Ética a Nicómaco* libro I, cap. 1. Y en el libro VI, cap. 1. La importancia que tiene la cuestión del hábito es clave para poder aproximarnos a las virtudes morales ya que las intelectuales, aunque tengan el hábito como ingrediente fundamental en la concepción clásica, lleva aparejada la instrucción como elemento esencial. Al poner el énfasis en la definición genérica de virtud como un hábito muestra desde el principio que las virtudes morales tienen un lugar singular en el tratamiento de aquellas.

Suárez prosigue aplicando esta definición a las virtudes morales en sentido

14 AVP, 478a.

15 AVP, 478a.

estricto indicando que “virtud es un hábito eficiente y que consiste en la moderación según el sabio determinar”¹⁶. En este sentido, Suárez se hace eco de lo que Aristóteles recoge en la *Ética a Nicómaco* “la virtud es lo que hace bueno al que la tiene y hace su obra buena”¹⁷. Esta dimensión nos abre al problema que tenemos que abordar en esta investigación y es la singularidad de las virtudes morales y su relevancia en relación con las intelectuales. Aristóteles afirma que las virtudes morales son lo que hacen bueno al que las posee como forma habitual de actuar y, por otro lado, las virtudes hacen que su obra sea buena. Al hacer esto, tanto Suárez como Aristóteles, muestran la dimensión subjetiva y objetiva de las virtudes.

Las virtudes, para Suárez, son un hábito operativo. Esto supone que la virtud no es un solo acto virtuoso porque por este no se hace el hombre ni sabio ni bueno. Por otro lado, la virtud es algo que permanece en el ser humano de ahí que sería difícil plantear el perder una virtud. Por otro lado, la virtud no es una potencia sin más porque tampoco somos buenos por el sólo hecho de poseer una capacidad o facultad. Es por la costumbre por lo que las potencias se vuelven más dóciles a hacer el bien y no son sólo indiferentes a serlo. Porque las potencias al principio son indiferentes, pero mediante los hábitos van perdiendo su indiferencia. Como aparece en *De voluntario et involuntario*, la virtud en tanto que hábito nos hace menos indiferentes por el hecho de llegar a ser un hábito: “En segundo lugar, se debe definir otra cuestión de los principios expuestos, a saber, si la costumbre o el hábito aumenta lo voluntario o lo libre o lo disminuye”¹⁸. Sobre esto, continúa Suárez afirmando:

Así pues el hábito aumenta lo voluntario porque como dije anteriormente el aumento de lo voluntario consiste en esto: que la voluntad se mueva con mayor ímpetu. Pero sobre lo libre hay que decir, como le decíamos poco antes sobre la afección de la voluntad o de la concupiscencia consecuente, que el hábito ciertamente de por sí y formalmente o hecha la suposición, disminuye la libertad porque inclinando más la voluntad a otra parte disminuye su indiferencia.¹⁹

Esto supone que cuanto más virtuoso es el ser humano, menos indiferente

16 AVP, 478b.

17 Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, II, 1106a. Traducción de Julián Marías (Madrid: Colección Clásicos Políticos, 1959).

18 Francisco Suárez, “De voluntario et involuntario in genere, deque actibus voluntariis in speciali”. En *Opera omnia*, vol. IV, 406a, Parisiis, L. Vivès, 1856. A partir de ahora lo citaremos DVEI seguida de la paginación de esta edición.

19 DVEI, 406a.

es. La tendencia que se ha ido creando a fuerza de la costumbre hace que el ser virtuoso tenga ya una inclinación a hacer el bien.

La costumbre, pues, es la que posibilita que las potencias realicen aquello conforme a su naturaleza o esencia. De ahí que la virtud trate, pues, de lo difícil ya que trata sobre lo honesto y requiere no sólo materia buena sino motivos formales buenos. En ese sentido la virtud no puede ser principio que genera un acto deshonesto o malo. La bondad de la virtud, en cuanto significa la coincidencia que tiene esta con la naturaleza racional del ser humano, no forma parte de su esencia sino que es propiedad consecuente. Si todo esto ha aparecido sobre el concepto de virtud y lo que es propio, Suárez pasa a analizar en la sección segunda cómo se dividen las virtudes.

II. VIRTUD INTELECTUAL Y MORAL

1. SUÁREZ, TOMÁS DE AQUINO Y ARISTÓTELES

Seguidamente Suárez pasa a analizar los tipos de virtudes y la relación entre estas. La clasificación que se asume como punto de partida es la clásica aristotélica, es decir, las virtudes intelectuales y virtudes morales. Por un lado, tenemos la virtud intelectual que se comprende fundamentalmente por su relación a su objeto, es decir, que está “bajo la condición de lo verdadero”²⁰. Esta virtud perfecciona la potencia racional del ser humano. La apetitiva está bajo el motivo del bien, porque es su objeto. La honestidad es a lo que se apunta en último término.

Como las virtudes intelectuales tienen por objeto perfeccionar la razón para que alcancen la verdad son más perfectas en sí. Su perfección proviene de su objeto y no tanto por su manera excelsa de ser virtud. Al contrario, las virtudes morales son más excelsas porque son simplemente virtudes. “Dico secundo, quamvis intellectuales virtutes in genere entis consideratæ perfectiores sint, tamen in ratione virtutis, morales sunt simpliciter perfectiores”²¹. Es decir, “Digo en segundo lugar que, aunque las virtudes intelectuales se consideran más perfectas en el género del ser, sin embargo, en la razón de virtud, las morales son absolutamente más perfectas.” Lo que las virtudes intelectivas tienen de mayor perfección no viene por el hecho de ser virtudes, sino por la supremacía del objeto a alcanzar. En este caso las virtudes aparecen como medios necesarios

20 *AVP*, 480b.

21 *AVP*, 481a.

para su consecución. Las virtudes morales son absolutamente más perfectas en cuanto virtudes porque se realiza a la vez, como ahora veremos, la dimensión objetiva y subjetiva del bien, coherente con su idea del bien como conveniencia²². Este elemento es congruente con su apuesta, de raíz aristotélica, de que el intelecto es principio de la razón práctica. Es cierto que no es suficiente para elegir, decidir o actuar con que el intelecto considere buena una acción. El apetito debe motivar, inclinarse, aceptar la inclinación. Sin la primacía del intelecto la voluntad no puede querer nada. Sin la voluntad y sus dinámicas, no actuaríamos. Como nos dice Vigo, analizando el *De anima* y el tratado moral tercero:

El reconocimiento intelectual de la bondad del objeto de la acción es, pues *condición necesaria principal* de la bondad de la acción misma. “condición necesaria”, y no “suficiente”, porque para que la acción sea realmente buena, desde el punto de vista moral, deben concurrir también las correspondientes subjetivas, vinculadas con el modo que tiene lugar el correspondiente acto de la voluntad²³.

Para esta tesis, Suárez acude y cita a Aristóteles y santo Tomás. Sin embargo, como ahora veremos, no dicen lo mismo el Aquinate ni aparece tal cual en el Estagirita. Veamos en primer lugar, lo que dice santo Tomás. Lo primero que hay que consignar es que hay un error en el texto latino de la *Opera Omnia*, posiblemente por el escritor. No es la cuestión 56 de la *Suma Teológica* la que habla de la relación entre virtudes morales e intelectuales y su supuesta superioridad, como nos indica Suárez. Es en I-IIae, cuestión 66, artículo 3 donde hemos encontrado, la doctora Pilar Pena y un servidor, esta cita sobre la relación entre las virtudes en Tomás de Aquino. ¿Y dice lo mismo Tomás? Dice lo siguiente: “En cambio, la virtud moral reside en la parte racional por participación, mientras que la virtud intelectual reside en la parte racional por esencia, según se dice en el libro I *Ethic*. Pero lo racional por esencia es más noble que lo racional por participación. Luego la virtud intelectual es más noble que la virtud moral”²⁴. Si la frase de Suárez tenía dos partes, la superioridad de las intelectuales en el orden del ser y la superioridad de las morales en cuanto virtudes, Tomás habla aquí sobre lo primero. Ahí no dice que las virtudes intelectuales sean superiores, sino que son más nobles por pertenecer por esencia a la razón. Las virtudes morales pertenecen por participación de la parte racional del ser humano y es más noble pertenecer por esencia que por participación. Con independencia de cómo

22 Cf. DM, X.

23 Alejandro Gustavo Vigo, “Intelecto, deseo y acción según Francisco Suárez”, en: *Razón práctica y derecho. Cuestiones filosófico-jurídicas en el Siglo de Oro español* ed. por Juan Cruz Cruz (Barañáin, EUNSA, 2011): 26.

24 Las referencias a la *Suma teológica* son tomadas de la edición y traducción en Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos 1989, segunda edición.

analicemos la diferencia entre noble y superior, lo que no dice Tomás es que las virtudes morales en cuanto virtudes sean absolutamente superiores a las intelectuales. Lo que dice posteriormente es que si se considera la virtud en orden al acto, entonces la virtud moral, que perfecciona el apetito, es más noble. La razón de virtud compete más a las morales que a las intelectuales, en la línea que vemos que subraya Suárez. Pero insiste para terminar Tomás que las virtudes intelectuales son absolutamente hábitos más nobles. Es decir, por usar la terminología de Tomás en esta cuestión, la virtud moral es mejor “relativamente”, pero las intelectuales lo son absolutamente. ¿Por qué? Porque si la virtud se comprende en su esencia por el objeto, el más noble es el de la razón que aprehende las cosas en universal. Como además se dice en la cuestión 66, art.1 “la causa y raíz del bien humano es la razón”. La diferencia fundamental del planteamiento suareciano en este punto sobre Tomás es de matiz, pero relevante: las virtudes intelectuales son más nobles, absolutamente más nobles que las morales.

Veamos, en un segundo lugar, lo que dice Aristóteles al respecto. Chequeando los libros de la *Ética a Nicómaco*, que es la que cita Suárez, no aparece esa idea explícitamente. Cotejando los papeles de Elorduy sobre las citas de los tratados morales, él considera que el texto al que remite es de la *Magna Moralia* A.4, 1185 b 6-10. Ahí encontramos referencias al tema, pero no lo que nos apunta Suárez que está en Aristóteles. En 1182b se dice: “Así, si en todas las facultades el fin es bueno, es evidente que la facultad mejor tendrá un fin mejor.” En el citado número por Elorduy se nos dice:

Decimos que el alma se divide en dos partes, la racional y la irracional. En la parte racional reside la prudencia, la sagacidad, la sabiduría, la facilidad para aprender, la memoria y las cosas semejantes; en la parte irracional las llamadas virtudes: la templanza, la justicia, la valentía y todas las demás cualidades del carácter ético que se suponen elogiabiles.

Y dice más adelante, y podemos entender el vínculo con lo que afirma Suárez: “Ni tampoco es elogiable la parte irracional, salvo en la medida en que esté al servicio de la parte racional y de hecho sirva a ésta”. Es decir, las virtudes morales son valoradas en la medida en que están al servicio de la razón en su conjunto. La conclusión, después de ver las referencias suarecianas a Tomás y Aristóteles parece imponerse: ninguno de los dos autores citados dice lo que afirma Suárez. Este prolonga y matiza la postura de aquellos dándole más relieve a las virtudes morales.

2. RAZONES DE LA SUPERIORIDAD DE LAS VIRTUDES MORALES EN SUÁREZ

¿Cuáles son los motivos que aduce Suárez para defender que, aunque las intelectuales sean más perfectas en sí, las morales son absolutamente más perfectas? En primer lugar, Suárez muestra razones para defender la perfección de las intelectuales. En segundo lugar, pasa a mostrar la singularidad de las morales.

El primer motivo para mostrar la excelencia de las intelectuales es que el entendimiento es una potencia más perfecta que la voluntad, porque su objeto es más perfecto. De aquí se deriva que sus virtudes son más perfectas por su género. De la perfección del objeto, añade Suárez, se origina la perfección de la potencia²⁵. El marcado acento realista de su filosofía le lleva a mostrar que es el objeto el que está en el origen de la bondad del ser humano, el que hace bueno al ser humano. Eso no es óbice para que el concurso libre de este sea condición indispensable para la adquisición de las virtudes. Además se afirma que la prudencia, según Suárez, es una virtud del entendimiento y supera las virtudes de la voluntad. Hemos de anotar que Suárez enfatiza como objeto principal de las virtudes intelectuales la verdad mientras que otros acercamientos subrayan más el ser o incluso el bien como objeto de la razón. Además, se vincula entendimiento y felicidad, mostrándose el vínculo aristotélico entre razón y felicidad.

¿Por qué son absolutamente más perfectas las virtudes morales? En primer lugar, Suárez afirma que estas son sencillamente virtudes. En ellas se aplica y se ejemplifica el sentido genuino de virtudes que es adquirida mediante costumbre, que supone perfección de las potencias y que el objeto hace bueno al que lo realiza y hace bueno lo que realiza. En segundo lugar, las intelectuales son virtudes en algún sentido o por algún requisito. La ciencia y el arte, que son virtudes intelectuales clásicas desde Aristóteles, no hacen bueno al hombre sino según algún requisito o condición. Es muy relevante poner esto en consideración ya que las virtudes intelectuales, por sí mismas, no hacen bueno al ser humano que las realiza. ¿Necesitan las virtudes morales a las intelectuales para ser buenas? Suárez afirma que las virtudes morales hacen al hombre bueno simplemente y sin que las intelectuales sean necesarias. Dice:

La ciencia y el arte no hacen bueno al hombre sino según algún requisito. Sin embargo, la virtud moral da lugar a lo bueno absoluto incluso sin lo puro intelectual” (*Scientia enim et ars non faciunt hominem bonum, sed secundum quid; virtus autem moralis facit bonum simpliciter etiam sine puris intellectualibus*)²⁶.

¿Esto significa que las virtudes morales pueden hacer al hombre bueno, a diferencia de la ciencia y el arte que antes se nos ha dicho que no hacen bueno

25 *AVP*, 481a.

26 *AVP*, 481a.

al hombre sino según algún requisito que no lo son necesarias? el texto precedente no sólo dice que las intelectuales son necesarias, sino que se apunta a la posibilidad de que la acción buena puede darse incluso si solo se dan las virtudes morales.

Esta tesis sobre la supremacía de las intelectuales y la mayor perfección de las virtudes morales no es contradictoria, según Suárez. Lo que se afirma es que las virtudes intelectuales son menos perfectas en alguna condición o por algún requisito; por ejemplo, cita él, en la libertad es menos perfecto el entendimiento que la voluntad: “No es más perfecta por razón del acto humano y del bien moral, ya que más bien toma su bondad de la voluntad”²⁷. Lo que hace en el acto que sea bueno es el bien, por el lado objetivo, y la voluntad libre, por el polo subjetivo. Otra cuestión sería mostrar las condiciones esenciales de todo este proceso, donde las virtudes intelectuales tendrían mucho qué decir. Por decirlo en un lenguaje más moderno y no exento de dificultades, aunque en el orden del ser el conocer es previo al actuar, y el ser antes que el conocer, en el orden del bien no se opera de esa misma manera.

Otra razón que añade es que las virtudes morales tienden formalmente al bien absolutamente, es decir a lo honesto. Estas perfeccionan al ser humano en orden a la operación y al actuar humanos. Con ellas no se usa lo que es simplemente malo para el hombre. Sin embargo, en las virtudes intelectuales no se excluye esta malicia porque sus actos pueden ser sencillamente malos. Es decir, una virtud intelectual no tiene las armas para poder impedir un acto malo, mientras que las virtudes morales las poseen suficientemente.

En Aristóteles, en la *Ética Nicomáquea* libro VI 1139A encontramos, hablando de la buena elección, la necesidad de un razonamiento verdadero y un deseo recto. Si eso es así, se alcanza un entendimiento y “verdad práctica”. Es importante este elemento para mostrar cómo, según Aristóteles, intervienen el intelecto y la voluntad a la hora de la elección. Esta anotación de verdad práctica supone un elemento esencial en el planteamiento aristotélico. Este rasgo no lo encontramos en este tratado cuarto de Suárez. Aparece en el tratado moral consagrado a la bondad y la maldad de los actos humanos, en concreto en relación con los análisis de la conciencia verdadera o falsa. Es importante anotar este elemento que recoge también Alejandro Vigo analizando *De anima*: “Por cierto, en el tratamiento de Suárez falta toda referencia expresa a la noción aristotélica de verdad práctica, lo cual no puede dejar de llamar la atención. Pero, por otro lado, hay referencias múltiples a las nociones de “conocimiento práctico”

27 AVP, 481b.

(*cognitio practica*) y “ciencia práctica” (*scientia practica*)”²⁸. ¿Qué relevancia tiene esto en ese tratado? Supone una cierta diferencia en el tratamiento de la verdad como objeto formal del intelecto en las *Disputaciones metafísicas* (VIII) y en el *De anima*. Al hacer esto se pone más en contraste el uso teórico del intelecto y el uso práctico que apunta a dirigir y regular la acción humana. Esta distinción ayuda a evitar el voluntarismo, pero por otro lado tiene la dificultad de articular bien la dimensión universal del intelecto con el particular de lo práctico.

La siguiente cuestión se sigue necesariamente: ¿Son, entonces, las virtudes intelectivas virtudes?²⁹ La cuestión es pertinente porque Suárez, haciéndose eco de Tomás de Aquino afirma: “porque hemos dicho anteriormente que los actos propios de la voluntad son sencillamente buenos y honestos y que los demás son denominados así por ellos y que son tales analógicamente”³⁰. En primer lugar, se repite la tesis anteriormente recogida sobre las virtudes morales que se refieren directamente a lo bueno. Y, por lo tanto, de forma análoga que no idéntica se puede decir de las virtudes intelectuales son virtudes. Son análogamente virtudes³¹. Se dice seguidamente y se concluye este párrafo apelando a la prudencia como “condición peculiar” que debe ser estudiada. Suárez aborda seguidamente la cuestión tomista sobre el carácter de las virtudes morales, que no son infusas, y sí son plenamente virtudes. En la sección siguiente, la tercera, aborda la clasificación de las virtudes intelectuales. Aristóteles, como se recoge en el Libro VI de la *Ética Nicomáquea*, distingue entre entendimiento, sabiduría, ciencia, prudencia y arte, tal como se hace eco Suárez. Lo interesante, y Suárez lo recoge hablando sobre la dificultad de esta clasificación y de la índole práctica y especulativa de estas, es que todas las virtudes intelectuales “disciernen lo verdadero de lo falso”³², mientras que las virtudes morales tienen al bien o lo bueno como objeto central. Lo realmente dificultoso es cómo se articulan las dos ya que, por un lado, las virtudes morales no pueden operar sin el recto juicio de las virtudes intelectuales. Pero, por otro lado, sólo las virtudes morales hacen bueno el acto que se realiza y hacen bueno al que lo realiza.

Suárez es incomprensible sin el marco teológico y filosófico cristiano de su época y de la tradición de la Iglesia. Él no es un voluntarista que supondría una

28 Alejandro Gustavo Vigo, “Aristóteles y la filosofía actual”. *Estudios públicos*, 151 (2018): 144.

29 *AVP*, 481b-482a.

30 *AVP*, 482a.

31 Para un estudio monográfico de la analogía en Suárez, que excede nuestro trabajo, remitimos como texto fuente esencial las DM, XXVIII, sección tercera. Remitimos al estudio de José Hellín, *La analogía del ser y el conocimiento de Dios en Suárez* (Madrid: Gráficas Urgina 1947).

32 *AVP*, 483a.

creación *ex nihilo* de la voluntad de lo bueno. Por otro lado, tampoco podemos abonarle a la teoría más intelectualista que defendería una mera comprensión o intuición de la verdad para ya derivar de ahí necesaria y suficientemente lo bueno. Los énfasis que los diversos intérpretes han hecho de la teoría suareciana dicen más de ellos que del pensador granadino. En su pensamiento hay un intento de hacer una síntesis entre la razón, la voluntad y los afectos. Si quisiéramos hablar de énfasis, me atrevería a decir que su filosofía intenta mostrar la enorme relevancia de la voluntad, la acción humana y su libertad. Es decir, sus planteamientos no llevan a situarlo en un bando más intelectualista o voluntarista, sino que, dentro de la tradición católica que aúna y articula lo mejor de la razón y de la voluntad desde un planteamiento creacionista y de una relación de dependencia de la criatura de su Hacedor, él quiere subrayar lo natural y la libertad.

Por otro lado, la articulación de las virtudes, objeto de nuestra investigación, deja al margen temas muy relevantes de la posición suareciana. En primer lugar, el tratamiento de los afectos en el estudio de las virtudes morales. La relevancia que Suárez le da le hace formar parte de los grandes filósofos que han mostrado la importancia de los afectos a la hora de la elección racional libre. En segundo lugar, sus análisis de la virtud intelectual le ponen también en situación de pensar lo particular y lo universal, la posibilidad de encontrar en lo particular algo no sólo mudable o variable, sino definitivo e inmutable. Es decir, que en lo particular puede encontrarse verdad de manera adecuada a su forma de darse. Nuestro énfasis ha querido ponerse en la importancia de las virtudes morales e intelectuales y la lectura suareciana del planteamiento clásico aristotélico.

Si queremos mostrar, por el contrario, algunos matices propios del planteamiento suareciano frente a Aristóteles deberíamos marcar en primer lugar la relevancia de la prudencia en el análisis suareciano. No lo decimos porque en Aristóteles no esté abordado, que lo está, sino porque es la virtud a la que Suárez le dedica más extensión en estos análisis. ¿Por qué? Porque en ella es donde con más dificultad y finura se articula lo práctico de la virtud intelectual. Nos llegar a decir que, siendo virtud intelectual, y por lo tanto análogamente virtud en relación con las morales, no es suficiente: “Los actos de la prudencia en cuanto proceden del entendimiento no son de por sí moralmente buenos sino solamente en cuanto dependen de la voluntad ya que de por sí no son libres: luego ni el mismo hábito será de por sí sencillamente virtud”³³. La virtud intelectual más práctica, según el esquema clásico, no es suficiente para comprender el acto

33 AVP, 484a.

bueno o lo bueno de todo acto bueno. Por eso, se dice a continuación, que en los actos prudentes no hay, por el hecho de ser prudentes, bondad moral.

III. LA IMPORTANCIA DE LAS VIRTUDES PARA LA VERDAD Y DEL BIEN: MIGAJAS CONTEMPORÁNEAS

Los análisis de Suárez pueden ayudarnos a seguir pensando las cuestiones decisivas hoy. Nosotros no vamos a defender en este punto que Suárez es un contemporáneo más ni vamos a utilizar sus respuestas dejando al margen el contexto filosófico y teológico donde viven. Lo que pretendemos es mostrar que las preguntas que subyacen a su planteamiento sobre el tema de las virtudes siguen dando qué pensar hoy. Además, sus intuiciones o sus apuntes no son del todo lejanos de algunas búsquedas de la filosofía moderna y contemporánea, evidentemente aquella que se sitúa en un horizonte humanista y/o creyente. Insisto que no se trata de hacer de Suárez un pensador ni contemporáneo ni causante de la deriva moderna de la filosofía, sino de mostrar los puntos de cruce que podemos hacer desde hoy al acudir a su planteamiento filosófico y teológico. Lo que sigue, pues, no es el pensamiento de Suárez sino la justificación del que suscribe de la actualidad de sus planteamientos con las filosofías contemporáneas.

El objeto central de este último apartado es indicar que hoy sigue vigente el tratado de las virtudes como esencial para poder elaborar a la altura de nuestro tiempo una teoría de la acción, del bien y la verdad congruente. No busco en este apartado evaluar las propuestas más contemporáneas sobre las virtudes, como por ejemplo la ya clásica de Macintyre, sino cómo el tema de las virtudes sigue siendo esencial hoy. La filosofía moderna supuso una revolución en el modo de plantear la cuestión de la verdad y el bien. Kant, por tomarlo como arquetipo, supone el inicio de un camino donde la razón teórica y la práctica se dislocan. La clave esencial de su planteamiento, en lo que se refiere a nuestro tema, es que no es posible hacer una ciencia de lo humano y, menos aún, aplicar el mismo método científico para abordar la libertad, el bien, la ley de la estructura física del universo, las leyes de la física o las leyes de la historia. Fue Aristóteles el que nos legó que hay diversas formas de verdadar, de estar en la verdad, de hacer la verdad. Las virtudes intelectuales nos mostraron que no se puede acceder a la verdad de los diversos objetos de la misma manera, por el mismo camino o método. Que la *episteme* o la *tecné* o la sabiduría no tenían el mismo objeto y, por lo tanto, no podían estar en la verdad de la misma manera. Si eso es verdad para las virtudes intelectuales, ¿qué podemos decir de las virtudes morales? Aristóteles afirmaba, como anteriormente he indicado, la existencia de la verdad práctica. Esta no es una verdad teórica aplicada a la praxis,

sino una verdad que se descubre, conoce o aprehende en la praxis. Evidentemente Aristóteles no defendió un conocimiento intuitivo de la verdad o solo mediante la experiencia. Pero también es cierto que debemos plantear con total radicalidad qué aporta la acción humana a la verdad que conoce el ser humano. ¿Se alcanza la misma verdad pensando que actuando? ¿Se puede alcanzar la verdad de la paciencia de la misma manera que la verdad de la ciencia? El mismo Aristóteles nos decía que no se adquirirían de la misma manera las virtudes morales que las intelectuales. ¿Por qué nos ponía este énfasis? ¿Qué quería decir cuando asumía esa sentencia común que no se le debía dar a un niño un cuchillo apuntando a que era imprescindible aprender antes las virtudes morales que las intelectuales? Porque es cierto que las funciones o capacidades racionales no pueden perfeccionarse sin la enseñanza discursiva y la investigación personal, pero “el ser humano, antes de hablar, ya vive, y lo hace, además, en un conjunto de actividades que siempre siguen estando en la base del resto de su existencia, por más años que dure esta y más sabiduría -o sea, verdades adecuadamente vividas- que acumule”³⁴. Y son los actos que se ejecutan antes que verdades que se aprenden lo que está en la raíz de toda vida que debe ser pensada. Nosotros vivimos la verdad antes que pensarla, y esto debe ser tenido en cuenta a la hora de pensar la relación entre las virtudes. Esta es una de las razones de la recuperación de la fenomenología genética a la hora de plantear nuestro estar en la verdad. Husserl, que no es lejano a la tradición aristotélica, mostró que si la filosofía es una responsabilidad absoluta para con las verdades en la que se basa nuestra vida, era necesario y esencial articular bien la cuestión de lo moral y lo intelectual. Así nos lo dice Husserl:

En primer término: todo el que quiera llegar a ser en serio un filósofo tiene que retraerse sobre sí mismo «una vez en la vida», y tratar de derrocar en su interior todas las ciencias válidas para él hasta entonces, y de construirlas de nuevo. La filosofía —la sabiduría— es una incumbencia totalmente personal del sujeto filosofante. Debe ir fraguándose como su sabiduría, como aquel su saber tendente a universalizarse que él adquiere por sí mismo, de que él puede hacerse responsable desde un principio y en cada paso, partiendo de aquella evidencia absoluta. Tomada la resolución de dedicar mi vida al logro de este objetivo, que es la única resolución que puede ponerme en camino de llegar a filósofo dicho queda que he escogido como punto de partida la absoluta pobreza en el orden del conocimiento.³⁵

34 Platón. *Hippias Menor-Cármides. La templanza y la prudencia*. Edición bilingüe por Miguel García-Baró. Traducción de Claudia Marsico (Salamanca: Sígueme 2020): 10.

35 Edmund Husserl, *Meditaciones Cartesianas* (México: Fondo de Cultura Económica, 1996): 38.

La filosofía contemporánea, es decir la que bebe de las críticas kantianas y llega hasta nuestros días, muestra que el tiempo forma parte esencial de la verdad. Esto fue subrayado por la tradición platónica, neoplatónica y llega por San Agustín a San Buenaventura. Como nos indica Verdú: “El presente no mira hacia el pasado sino siempre hacia el futuro; el presente no es el espacio que habitamos, desde siempre, y del que hemos de expulsar todo aquello que nos impide mostrarnos tal y como en verdad somos; el presente es siendo, apertura, apertura a lo otro que yo: tiempo”³⁶. Esto supone, entre otros elementos, que el acceso a la verdad es un elemento esencial de la propia comprensión de la verdad. Es decir, que el camino existencial, histórico, debe ser explicado por la misma verdad que se alcanza. Sócrates subrayaba en su manera de actuar que hago lo que hago porque sé lo que sé. Y esto, que a veces se ha entendido muy mal, significa que cuando he actuado no tenía ni idea de cómo actuar. La acción está en nuestra vida mucho antes que el pensar la acción. Y cuando hemos actuado lo hemos hecho guiado por verdades prestadas no suficientemente pensadas, por la gloria con la que nos aparecían o por el miedo a cuestionarlas. Hemos aprendido a ver el mundo, nos dice la fenomenología husserliana, y debemos hacer *epojé* de las supuestas verdades que hemos hecho nuestras. Estos dos apuntes significan que las acciones dicen más de lo que somos y creemos que nuestras ideas sobre la verdad que pensamos. Que la distancia entre lo que pensamos y lo que hacemos no siempre es cero, sino que lo normal es que sea grande. Y con esto no apunto al problema de la coherencia ni al indicio del pecado original en el que hemos podido caer según la tradición cristiana. Lo que esto supone es que sólo actuando se pueden, aquí el verbo poder es esencial, descubrir verdades que sólo pensando no se alcanzarían. Esto no significa que la razón no tenga ningún papel ni que haya que abonarse al voluntarismo o cualquier tipo de subjetivismo, que es lo que se dirían si se mantuviera la filosofía en el esquema clásico, sino que la verdad práctica debe seguir pensándose. El debate clásico entre Duns Escoto, por un lado, y Tomás de Aquino, por otro, sobre el lugar de la voluntad y su manera de interactuar con la razón sigue siendo decisivo. La defensa del Doctor Sutil de la voluntad como sujeto de las virtudes morales de la fortaleza y la templanza, que son clave en los procesos iniciales de nuestra vida y para acompañar los vaivenes de la existencia, deben ser considerados y valorados. Suárez, también en este punto, puede estar más cerca de Escoto que de Tomás. En el debate contemporáneo sobre de una filosofía de los acontecimientos³⁷ es esencial considerar también la cuestión de las virtudes.

36 Ignacio Verdú, “Amor y metafísica. Una reflexión acerca de la filosofía primera”, *Cauriensia*, Vol. XIV (2019): 126-127.

37 Baste mencionar a algunos autores que han abordado la cuestión del acontecimiento como M. Heidegger, J. L. Chrétien, C. Romano, J.L. Marion, H. Maldiney y M. García-Baró, por citar a algunos.

Es cierto que el ser humano es, por decirlo con palabras de Maldiney, *transpossible* y *transpassible*³⁸ o, en términos de Romano, un *ad-venant*³⁹ al que les puede sorprender lo real enseñando o quebrando lo que era impensable. Lo que a lo mejor no han subrayado suficientemente es que las virtudes básicas de la templanza y la paciencia⁴⁰ juegan un papel decisivo para poder seguir caminando en la vida cuando el desastre o el milagro han podido comparecer.

La filosofía contemporánea, en un segundo elemento, subraya en este proceso de análisis de la acción la relevancia del cuerpo. La manera en la que aprendimos a manejarnos y vivir el cuerpo debe introducirse en el debate de las virtudes, y el papel del intelecto y la voluntad. El cuerpo no sólo puede hacer algo ni puede entenderse solo desde el yo puedo, sino que debemos reconocer que desconocemos lo que realmente podemos y no podemos. El cuerpo vivido, con esa diferencia entre cuerpo objetivo y vivido que la fenomenología husserliana nos legó, sabe en verdad sobre realidades a las que no alcanzamos sólo con pensar. Es esto a lo que apuntan experiencias de sufrimiento, de necesidad, de violencia o penuria. Las experiencias de los testigos del nazismo, por citar un ejemplo demasiado luminoso, nos muestran cómo en situaciones tremendamente duras se puede seguir viviendo y sufriendo más aún de lo que cabría pensar. Maine de Biran⁴¹ nos mostró ya en los siglos XVIII-XIX que la distinción entre cuerpo objetivo y cuerpo subjetivo, clave en la fenomenología contemporánea y en otras corrientes filosóficas, es decisiva. Y esta distinción muestra que el conocimiento objetivo o estrictamente especulativo del cuerpo es sólo una dimensión del conocimiento que poseemos de nuestra propia corporalidad. Las virtudes que guardan una relación esencial con lo corporal, como la templanza, la prudencia y la fortaleza, deben ser repensadas hoy con todo lo que hemos ido asumiendo de los análisis sobre el cuerpo.

38 H. Maldiney, *Phénoménologie, psychiatrie, esthétique*, Dirección de Jérôme de Gramont y Philippe Grosos (Rennes : Ed. Presses Universitaires de Rennes, 2014): 44: “Lo real es siempre lo que no se esperaba y que no hay manera de esperar. El acontecimiento es un trans-possible al cual él sí mismo tiene apertura por su trans-possible. El horizonte de la apertura al acontecimiento, es el lado girado hacia nosotros de lo más allá de lo esperado. Cómo expresarlo mejor que con este fragmento de Heráclito: ‘Si él no espera, no encontrará lo inesperable, lo que no es buscable y sin camino de acceso’”. También su libro *Penser l’homme et la folie*. 3ª ed (París : Éditions Jérôme Millon, 2007).

39 C. Romano, *L’événement et le temps*. 1ª ed (París : Ed. Presses Universitaires de France, Quadrige, 2012) y *El acontecimiento y el mundo* (Salamanca: Ediciones Sígueme 2012).

40 “A aquellos que hoy yerran lejos del paraíso, ¿qué virtud les es más necesaria que la paciencia?” J. De Gramont, *Au commencement. Parole, regard, affect* (París, Les éditions du Cerf, 2013): 263.

41 Cf. Maine de Biran, *Nuevos ensayos de antropología. Seguidos de «Nota sobre la idea de existencia» y «Últimos fragmentos»* (Salamanca: Sígueme 2014) y la fecundidad de este pensamiento en el libro de M. Henry, *Filosofía y fenomenología del cuerpo. Ensayo sobre la ontología de Maine de Biran* (Salamanca: Sígueme, 2007).

El tercer elemento y decisivo para elaborar una teoría de la acción y de las virtudes a la altura de nuestro presente es el tema del mal. El cementerio del futuro, que es como Pierre Bouretz ha llamado al siglo XX, ha mostrado, entre otras verdades, que la acción humana no puede ser comprendida de la misma forma si estamos analizando la acción entre seres humanos que cualquier otra acción. La alteridad ha puesto encima de la reflexión filosófica, y por supuesto la experiencia del otro sufriente y humillado, que hay acciones que no deben hacerse, aunque nuestra vida esté en juego; que la felicidad ni la realización como personas debe ser la dinámica que secundar en nuestra vida a toda costa, sino el respeto a la santidad del otro. ¿Es el reconocimiento del otro una tarea fundamental de la acción teórica? ¿Es lo mismo saber que el otro existe que saber que no debo hacer daño al otro? ¿Se fundamentan las dos tesis de la misma forma? Recordemos lo que decía Antonio Machado en las sentencias de Juan de Mairena: “El problema del amor al prójimo -habla Mairena a sus alumnos- que algún día hemos de estudiar a fondo en nuestra clase de Metafísica nos plantea agudamente otro que ha de ocuparnos en nuestra clase de Sofística, el de la existencia real de nuestro prójimo. Porque si nuestro prójimo no existe, mal podremos amarle. Ingenuamente os digo que la cuestión es grave”⁴². Esto supone que en la acción humana hay previos a la libertad, al conocimiento como es la responsabilidad para con el otro. En la interpretación judía, por ejemplo, de Levinas⁴³, aparece el otro como aquello que no puede ser universalizado, eliminando su singularidad, usado, englobado en otras categorías mayores, convertido en un medio, etc. La acción humana tiene como mayor problema filosófico no la relación entre la inteligencia y la voluntad en su concreción particular, sino el mal. Como decía Shestov: “La libertad es la fuerza y el poder de no permitir que el mal penetre en el mundo. Dios, el ser más libre, no elige entre el bien y el mal”⁴⁴. Hay que seguir pensando la idea aristotélica de que se puede ser sabio solo, pero para ser bueno necesitamos a los demás. ¿De verdad podemos seguir manteniendo que la sabiduría puede darse en soledad?

El planteamiento de la acción hoy puede y debe beber de la distinción aristotélica y sureciana de virtudes morales e intelectuales, de las diversas formas de estar en la verdad, de la relevancia de la verdad práctica y la supremacía de las virtudes morales sobre las intelectuales en la vida del ser humano. Ellas, sus planteamientos, deberán incorporarse a los debates sobre la relevancia del

42 Antonio Machado, *Juan de Mairena*, vol. I y vol. II. 3ª edición (Buenos Aires: Editorial Losada, 1957), y *Poesías Completas* (P. C.). 6ª ed (Madrid: Editorial Espasa Calpe, 1946); Vol I, 182.

43 Emmanuel Levinas, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. 4ªed (Salamanca: Sígueme, 2020).

44 Lev Shestov, *Atenas y Jerusalén* (Madrid: Hermida, 2018): 308-309.

tiempo en la verdad, la verdad del cuerpo, la alteridad y el mal para poder seguir estando a la altura de las dificultades filosóficas que tenemos hoy.

CONCLUSIONES

El objeto de nuestro estudio es el análisis de las virtudes, su clasificación y jerarquización en el pensamiento de Francisco Suárez, en concreto en el tratado moral explícitamente consagrado a estos análisis. Esta investigación quiere sumarse a otras que se han venido haciendo sobre el planteamiento suareciano en sus *Disputaciones*, en el tratado *De anima*. Al traer los análisis que hace Suárez en sus tratados morales, en especial el dedicado a esta temática, podemos enriquecer otros análisis y completar la visión suareciana.

Después de releer y mostrar la articulación de las virtudes morales e intelectuales en el tratado moral cuarto hemos llegado a expresar la relevancia de las morales sobre las intelectuales, es decir, por qué son absolutamente más perfectas aquellas. En la tradición aristotélica, donde las morales tienen un papel esencial y relevante, Suárez hace su aportación personal así como un diálogo fecundo con Santo Tomás. Hemos subrayado que el planteamiento suareciano tiene un marco hermenéutico esencial que es el catolicismo de la edad media, al menos en su planteamiento realista y creacionista, así como la dependencia radical del ser humano de su Hacedor. Si este es el marco esencial no es menos importante la apropiación de la tradición aristotélica. Suárez acude al sabio pagano, y no sólo al planteamiento tomista, de la antigüedad para mostrar la relación de las virtudes morales e intelectuales y la primacía de aquellas. Al hacerlo, subraya elementos o matices diferenciadores del planteamiento tomista que enfatiza el papel preponderante de las virtudes infusas así como que las virtudes intelectuales son más nobles que las morales.

Por otro lado, la mayor perfección de las virtudes morales sobre las intelectuales no le llevan al pensador granadino a rendirse en un voluntarismo radical que renunciaría a la esencial función intelectual en el comportamiento moral ni, menos aún, al elemento afectivo-estimativo de su comprensión de la inteligencia y del acto moral. Al subrayar el papel singular de las virtudes morales lo que está haciendo es continuar coherentemente su camino de querer mirar lo natural y sus dinámicas, la manera de aprender y vivir las virtudes y el acto mismo de la elección. Siguiendo la estela aristotélica, aunque con los matices diferenciadores que anteriormente hemos mencionado, subraya los elementos dinámico-existenciales, históricos o situados de toda elección moral. Pero esto no le lleva a olvidarse de su enraizamiento católico en su comprensión del ser humano y la

realidad, lo que pasa es que su manera de ser católico no se corresponde totalmente con la comprensión católica tomista.

La relevancia y actualidad de las virtudes es incuestionable. El filósofo granadino, aunque en un contexto filosófico y teológico muy distinto al nuestro, puede iluminar el debate postkantiano de la razón. Una de las articulaciones más difícil desde Kant es el de la razón pura y práctica, la teoría de la verdad y el ser con la del bien. El énfasis suareciano en analizar con detenimiento lo natural, sus dinamismos, la relevancia de la voluntad y su peculiar articulación con la inteligencia sin enredarse ni en el voluntarismo ni el intelectualismo, puede ayudar a seguir pensando los temas enunciados. Por eso hemos querido apuntar en el último punto, aunque serán desarrollados en siguientes investigaciones, los diálogos contemporáneos que puede enriquecer. Esta investigación, unida a las que venimos haciendo desde el grupo de investigación, quiere releer el legado suareciano que, sin olvidar su lugar histórico y teológico en el final de la edad media y comienzo de la modernidad, pueda seguir alimentando las búsquedas filosóficas actuales. Este estudio se encuadra en esta búsqueda común, en un deseo de publicar, analizar y enriquecer la visión suareciana desde los tratados morales, entre otros.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, Traducción de Julián Marías. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1990.
- Burlando, Giannina. “Psicología moral en Suárez y Descartes: la pasión en la vida virtuosa”. *Anales de la Cátedra Francisco Suárez* 51 (2017): 277-232.
- Burlando, Giannina. “El sí mismo desde Suárez y el valor moral de los hábitos”. Eds. Robert Aleksander Maryks y Juan Antonio Senent de Frutos, *Francisco Suárez (1548-1617). Jesuits and the Complexities of Modernity*, Boston: Brill 2019: 323–350.
- Contreras, Sebastián. “Razón práctica y primer principio de la ley natural en Suárez”. *Scientia et Fides*, 5(1) (2017): 187-204.
- Cuccia, Emiliano. “Primacía de la voluntad y virtud moral en Juan Duns Escoto”, *Tópicos* 43 (2012): 153-172.
- Cuccia, Emiliano. “Notas sobre la recepción de Aristóteles en el estudio de las virtudes morales de Juan Duns Escoto”, *Carthaginensia*, CVol XXXIV, 65 (2018): 15-28.
- De Gramont, Jérôme. *Au commencement. Parole, regard, affect*, París: Les éditions du Cerf, 2013.
- Godino Alarcón, José Ramón. “El ministerio del obispo en el programa reformista de San Juan de Ávila”, *Archivo Teológico Granadino* 85 (2022): 129-155.

- Heider, Daniel y Machula, Tomáš. “Sentidos internos, apetito sensitivo y virtudes cardinales en Cayetano y Suárez”, *Estudios Filosóficos*, LXVIII nº 198 (2019): 259-270.
- Hellín, José. *La analogía del ser y el conocimiento de Dios en Suárez*. Madrid: Gráficas Urgina, 1947.
- Henry, M. *Filosofía y fenomenología del cuerpo. Ensayo sobre la ontología de Maine de Biran*. Salamanca: Sígueme, 2007.
- Husserl, Edmund. *Meditaciones Cartesianas*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.
- Lázaro Pulido, Manuel. “Querer desde la libertad en Duns Escoto: Dos contribuciones. In memoriam”, *Naturaleza y Gracia*, LVI 1/enero-abril (2009): 105-158.
- Levinas, E. *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. 4ª edición Salamanca: Sígueme, 2020.
- Machado, A. *Juan de Mairena*, vol. I y vol. II. Buenos Aires: Editorial Losada, tercera edición, 1957
- Maine de Biran, François-Pierre. *Nuevos ensayos de antropología. Seguidos de «Nota sobre la idea de existencia» y «Últimos fragmentos»*. Salamanca: Sígueme, 2014.
- Maldiney, Henry. *Phénoménologie, psychiatrie, esthétique*, Dirección de Jérôme de Gramont y Philippe Grosos. Rennes: Ed. Presses Universitaires de Rennes, 2014.
- Maldiney, Henry. *Penser l’homme et la folie*. 3ª edición. París: Éditions Jérôme Millon, 2007.
- Platón. *Hipias Menor-Cármides. La templanza y la prudencia*. Edición bilingüe por Miguel García-Baró. Traducción de Claudia Marsico. Salamanca: Sígueme, 2020.
- Rodríguez Luño, Ángel. “La virtud moral como habito electivo según santo Tomas de Aquino”, en *Persona y Derecho*, 10 (1983): 209-234.
- Romano, Claude. *L’événement et le temps*. 1ª ed. París : Ed. Presses Universitaires de France, Quadrige, 2012.
- Romano, Claude. *El acontecimiento y el mundo*. Salamanca: Sígueme, 2012.
- Shestov, Lev. *Atenas y Jerusalén*. Madrid: Hermida, 2018.
- Suárez, Francisco. *De actibus, qui vocantur passionibus, tum etiam de habitibus, praesertim studiosis ac vitiosis*, en: *Opera omnia*, vol. IV, L. Vivès, Parisiis (1856): 454-512.
- Suárez, Francisco. “De voluntario et involuntario in genere, deque actibus voluntariis in speciali”, en: *Opera omnia*, vol. IV, L. Vivès, Parisiis (1856): 157-276.
- Suárez, Francisco. *Disputaciones metafísicas*. Edición de Sergio Rábade Romeo, Salvador Caballero Sánchez y Antonio Puigcerver Zanón. Madrid: Biblioteca Hispánica de Filosofía, Editorial Gredos, 2011.
- Verdú, Ignacio. “Amor y metafísica. Una reflexión acerca de la filosofía primera”, *Cauriensa*, Vol. XIV (2019): 117-130.

- Vigo, Alejandro Gustavo. “Intelecto, deseo y acción según Francisco Suárez”, en: Juan Cruz Cruz (ed.) *Razón práctica y derecho. Cuestiones filosófico-jurídicas en el Siglo de Oro español*. Barañáin, EUNSA (2011): 11-29.
- Vigo, Alejandro Gustavo. “Identidad práctica, virtud y sentido. Entrevista a Alejandro Vigo”. *Con-textos kantianos. International Journal of Philosophy* 12 (2020): 10-42.
- Vigo, Alejandro Gustavo. “Aristóteles y la filosofía actual”. *Estudios públicos*, 151 (2018): 123-147.

Ángel Viñas Vera

Departamento de Humanidades y Filosofía

Universidad Loyola Andalucía

Campus Sevilla

Avda. de las Universidades s/n

41704 Dos Hermanas, Sevilla (España)

<https://orcid.org/0000-0002-6793-2748>



Doi: <https://doi.org/10.17398/2340-4256.18.1281>

**LA CUESTIÓN DE LA MORALIDAD DEL *IUS GENTIUM*
EN FRANCISCO SUÁREZ***

***THE QUESTION OF MORALITY OF THE IUS GENTIUM
IN FRANCISCO SUÁREZ***

ÁNGEL PONCELA-GONZÁLEZ
Universidad de Salamanca

Recibido: 12/08/2022

Aceptado: 22/11/2022

RESUMEN

El artículo propone una relectura de la doctrina del derecho de gentes -*ius gentium*- conforme a la interpretación realizada por Suárez en el libro segundo del *De Legibus*. La proximidad del derecho de gentes con el derecho natural condujo a juristas y teólogos occidentales de diversas épocas a considerar el derecho de gentes como una sección

* El presente trabajo se enmarca dentro de los proyectos de investigación siguientes: *Ética y Justicia Cosmopolita en la Escuela Ibérica de la Paz y la Escolástica Iberoamericana: Aportaciones del pensamiento y tradición jesuita (PEMOSJ2)*, Juan Antonio Senent de Frutos y Eduardo Ibáñez (IP), Agencia Estatal de Investigación del Ministerio de Ciencia e Innovación del Gobierno de España (ref. PID2020-112904RB-I00). *Does God know the contingents? The origin in the 16th century of the middle knowledge doctrine*, Paula Oliveira e Silva, Joao Rebalde (IP), EXPL/FER-FIL/1410/2021, Fundação para la Ciência y la Tecnologia – Portugal.

especial dentro del derecho natural e incluso un orden indistinguible de aquél. Reconociendo el “doctor eximio” la dificultad de la determinación del fundamento y del objeto del derecho de gentes debido a su carácter fronterizo, afrontará la empresa de distinguirlo. Para dicha tarea revisó en profundidad las fuentes jurídicas y teológicas comúnmente empleadas por la tradición escolástica detectando en la orientación intelectualista impresa por Tomás de Aquino un reto a superar. El análisis acerca del carácter moral que pueden presentar o no los preceptos del derecho de gentes ofreció al pensador jesuita una oportunidad para alcanzar una definición clara y precisa del propio derecho.

Palabras clave: Naturaleza, necesidad, costumbre, moral, intelectualismo, derecho internacional.

ABSTRACT

The article proposes a rereading of the doctrine of the law of nations according - *ius gentium*- to the interpretation made by Suárez in the second book of *De Legibus*. The proximity of the law of nations with natural law led Western jurists and theologians of various eras to consider the law of nations as a special section within natural law and even an order indistinguishable from the natural one. Recognizing, the “eximius doctor”, the difficulty of determining the foundation and the object of the law of nations due to its border character, in his legal treatise he will face the task of distinguishing and defining it. For this task he thoroughly reviewed the legal and theological sources commonly used by the scholastic tradition detecting in the intellectualist orientation printed by Thomas Aquinas, a challenge to be overcome. The analysis about the moral character that the precepts of the law of nations may or may not present, offered an opportunity to reach a clear and precise definition of the law itself.

Keywords: Nature, necessity, custom, morality, intellectualism, international law.

I. FORMULACIÓN DEL PROBLEMA, CONTEXTO Y FUENTES

Los últimos cuatro capítulos que Suárez incluyó como colofón al libro segundo del tratado de Las Leyes Suárez -dedicado al estudio del derecho natural-, tienen por objeto determinar el estatuto del derecho de gentes y señalar su lugar dentro del ordenamiento jurídico. El análisis viene motivado por la proximidad del derecho de gentes con el derecho natural hasta tal punto que “muchos lo confunden”, es decir, consideran que el derecho de gentes forma parte del

derecho natural o que son prácticamente indistinguibles. Suárez reconoce la dificultad de determinar el fundamento y el objeto del derecho de gentes pues “es como un paso intermedio entre el derecho natural y el derecho humano”¹. Ha sido este carácter fronterizo la fuente de las ambigüedades y de los diversos pronunciamientos que sobre la naturaleza del derecho de gentes aportaron juristas, consultos, canonistas y teólogos desde los tiempos de Cicerón (106 a. C.- 43 a. C.).

Suárez, consignará en tinta el fundamento del *ius gentium* en su tratado *De Legibus* publicado en Amberes en el año 1613².

Suárez, comenzó su andadura como estudiante de Derecho Canónico en la Universidad de Salamanca (1561-1564) hasta que escuchó la llamada divina y mudó el estudio de las leyes por el de Teología³. En su *De legibus* presenta un

1 DL, II, XVII, 1.2, p. 100. Todas las citas a la obra de Suárez realizadas en el presente escrito se corresponden a la siguiente edición: Francisco Suárez, *De Legibus (II 13-20)*, L. Pereña et al. eds. Corpus Hispanorum de Pace, Vol. XIV, Madrid: CSIC, Instituto Francisco de Vitoria, 1973. Nos referiremos en nota a la obra de Suárez con la abreviatura: DL, seguido del libro y capítulo en números romanos y el párrafo en arábigos.

2 El *De Legibus* suareciano constituye la última etapa de un largo proceso extendido por tres lustros en la biografía del pensador jesuita. El primer momento que data del año 1582, recoge las explicaciones dadas por Suárez sobre la materia de la ley en el Colegio Romano. En un segundo, como catedrático de Prima de Teología en la Universidad de Coimbra, dedica los cursos de 1601-1602 y 1602-1603 a explicar de nuevo la materia. El tercer momento, representado por el Códice de Lisboa de 1607 como primer borrador de la obra. La publicación final tendrá lugar en el año 1613 con el siguiente título: *Francisco Suarez Granatensis é societate iesu, sacrae theologiae, in Celebri Conimbricensi academia Primario Professore, Tractatus De Legibus ac Deo Legislatore In decem libros distributus*, Antverpiae: Ioannem Keerbergium, 1613. Cfr. Charles E. O’Neil; Joaquín M. Domínguez, *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús*, Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 2001.

3 Los libros de matrículas revelan que cursó estudios jurídicos desde el curso 1561 hasta el 1564. Archivo de la Universidad. Libros de Matrícula: “canonistas, estudiantes y bachilleres y algunos graduados en leyes matriculados en esta facultad”, año 1561, fol.26, verso: “sábado, 22 de noviembre; Francisco Suárez, natural de Granada”. Y lo mismo aparece en Año 1562, op. cit., fol. 18: “(Biernes 13 de noviembre)” y año 1563, fol. 30 (Biernes 19 de noviembre). A partir del año 1564 no existen registros sobre Suárez en los libros de matrículas de la Universidad de Salamanca. Ello nos lleva a corregir una afirmación que hemos realizado en lugares diversos, a saber, que Suárez tras abandonar sus estudios de Derecho Canónico e iniciar los estudios de Teología cursara estos últimos en la Facultad de Teología de la Universidad. Al no haber anotaciones sobre Suárez en los libros de matrículas posteriores a los años mencionados, es posible afirmar, que no cursó Teología en la Universidad de Salamanca. Solo resta la posibilidad, por lo tanto, de que estudiara la Teología en la propia casa de la Compañía de Jesús de Salamanca, pues los usos universitarios de la época proporcionaban esta dispensa a los alumnos pertenecientes a las diversas órdenes religiosas. Agradezco al profesor José Barrientos el haberme hecho ver lo errado de mi lectura en esta cuestión, y que es fundamental, entre otras cosas, para sopesar el ascendente ejercido por los maestros de la Escuela de Salamanca en el desarrollo del pensamiento filosófico de Suárez. Cfr. José Barrientos, *Lucha por el Poder y por la Libertad de Enseñanza en Salamanca – El Estatuto y Juramento de la Universidad (1627)*, Ediciones de la Diputación de Salamanca, Salamanca, 1990. Francisco Javier Alejo, *La reforma de la Universidad de Salamanca finales del siglo XVI: los Estatutos de 1594*, Sº de Publicaciones de la Universidad de Salamanca, Salamanca, 1990. La interpretación del profesor Barrientos de esta cuestión,

conocimiento histórico del derecho de gentes fundado sobre cuatro fuentes principales: “El Digesto y las Instituciones, así como en pasajes del Decreto de Graciano sacados de las Etimologías de San Isidoro”⁴. En puridad las citadas obras son reducibles a dos, dado que, los pasajes relativos al derecho de gentes contenidos en el *Decretum Gratiani*⁵ son un resumen la doctrina de derecho de gentes expuesta por el santo sevillano en el libro V de sus *Etimologías*, como observa Suárez en dicho lugar.

En lo tocante al *Digesto*⁶ y a las *Instituciones*⁷ sendas obras se hallan incluidas en el *Corpus Iuris Civilis* compiladas de manera enciclopédica en tiempos del emperador bizantino Justiniano I (527-565)⁸.

Si tenemos en cuenta que el otro manual educativo durante buena parte del periodo medieval fueron las *Etimologías*⁹, no es desventurado afirmar que el conocimiento de Suárez de la cuestión del *ius gentium* procede del ámbito escolar.

A estas dos fuentes-manuales, que según Suárez “a cada paso juristas y canonistas lo citan en sus comentarios a aquellos textos”¹⁰, es preciso añadir también la *Suma teológica*. Suárez afirma que tanto Tomás de Aquino como todos los teólogos que comentaron con posterioridad su Suma, bebieron de las mismas fuentes. Y puesto que la obra del “doctor angélico” sirvió como manual

está avalada por otros autores. Por ejemplo, el erudito historiador de la Orden de Santo Domingo, Beltrán de Heredia, afirma que: “los estudiantes del colegio de Salamanca acudían por ese mismo tiempo (se refiere a los primeros tiempos de la Compañía de Jesús, hacia el año de 1555) a las clases de teología de la universidad, y tenían, además, en casa otra (clase) por santo Tomás. [...] Según estas indicaciones, los cursos de teología se hacía normalmente en (el colegio de) la Compañía siguiendo el texto y método de santo Tomás”. Vicente Beltrán de Heredia, “La enseñanza de Santo Tomás en la Compañía de Jesús” en: *Miscelánea Beltrán de Heredia: Colección de artículos sobre historia de la teología española*, Vol. 1, Cap. XXXV, Salamanca: Editorial San Esteban, 1971, pp. 309-341; p. 331.

4 DL, II, XVII, 1.2., p. 100.

5 El *Decretum Gratiani* o *Concordia discordantium canonum*, constituye el primer tomo de la colección *Corpus Iuris Canonici* compuesta por el monje benedictino camaldulense y profesor de Teología en el monasterio de San Félix de Bolonia, Giovanni Graziano, entre los años 1140-1142.

6 *Dijesta sive pandectae*, es decir, los “libros que lo contienen todo”.

7 Contiene los principios generales del derecho, tomando el nombre de las *Instituciones* del jurista romano Gayo -s. II d. C.-.

8 El *Corpus Iuris Civilis*, contiene el conjunto del derecho civil romano desde el principado de Augusto -27 a. C.- hasta la muerte de Alejandro Severo en el 235 de nuestra era, ampliándolo con las constituciones existentes hasta el año 565. A partir del siglo XI con la ampliación realizada por la escuela de los glosadores de la Universidad de Bolonia, el *Corpus Iuris Civilis* será usado como manual para la enseñanza del derecho en todas las universidades europeas.

9 Las *Etymologiae u Originum sive etymologiarum libri viginti*, fueron compuestas por San Isidoro de Sevilla entre el año 627 y el 630.

10 DL, II, XVII, 1.2., p. 100.

universitario para los estudiantes de Teología¹¹, el problema del derecho de gentes a partir de los comentarios a la Suma pasó a ser estudiado y discutido desde la orientación impresa por Tomas a dicho orden jurídico. Por este motivo, Suárez analizará minuciosamente la solución aportada por el dominico, como veremos a lo largo de estas páginas.

De este modo, el granadino se suma al proceso de desarrollo del derecho occidental con la firme voluntad de concluir, el proceso de depuración conceptual del derecho de gentes iniciado durante el periodo romano.

En un momento dado afirma que “no hay que poner demasiado énfasis en estos aspectos” en referencia a la letra y a los modos de explicar la doctrina en los códigos jurídicos¹². El propósito por Suárez no estriba, por lo tanto, en enmendar los textos ni en introducir nuevos conceptos sino en distinguir los diversos órdenes jurídicos de manera rigurosa. El establecimiento de una división precisa entre el derecho natural y el derecho de gentes particularmente, permitirá conocer el fundamento del último orden, las instituciones concretas que debe regular y, en definitiva, resolver la confusión que ha acompañado a las diversas lecturas realizadas por la tradición¹³.

II. LA CONFUSIÓN CONCEPTUAL ENTORNO AL DERECHO DE GENTES

La identificación del derecho de gentes con el derecho natural fue introducida por dos juristas romanos del periodo del principado: Ulpiano y Gayo.

11 El estudio de la ley a través de la *Suma Teológica* fue una costumbre adquirida por los escolásticos medievales y posteriores. Los teólogos canalizaron sus reflexiones jurídicas a través de las lecturas de las dos de las partes establecidas por Tomás de Aquino en su obra: El *Tratado de la ley en general* (S. Th. I-II, c. 90-108) y el *Tratado de la justicia y el derecho* (S. Th. II-II, c. 57-122). Con el tiempo los comentarios a estas partes se presentarán como obras independientes constituyendo dos géneros jurídicos: *De Legibus* y *De Iustitia et Iure* respectivamente. Cfr. José Barrientos, “Los tratados *De legibus* y de *Iustitia et Iure* en la Escuela de Salamanca de los siglos XVI y XVII”, *Revista de Estudios* 47 (2001), pp. 371-415. El *De Legibus* de Suárez es, por lo tanto, una manifestación del primero de dichos géneros con todo lo que ello implica en relación con la disposición de las temáticas, las cuestiones analizadas e incluso el hecho de estar obligado a contrastar sus tesis con la tradición, y de manera particular con la doctrina de Tomás. Cfr. José Barrientos, “Los tratados *De legibus* y de *Iustitia et Iure* en la Escuela de Salamanca de los siglos XVI y XVII”, *Revista de Estudios* 47 (2001), pp. 371-415.

12 DL, II, XX, 8-10, p. 148.

13 En opinión de Suárez el motivo primordial de la confusión que ha acompañado a la exposición del derecho de gentes, ha sido una deficiente comprensión de sus límites en relación con el derecho natural, como puede leerse: “Lo que ahora tenemos que explicar, es el segundo término” -de la división tripartita del derecho, es decir, el derecho de gentes- dado que “su comprensión depende de sus relaciones con el derecho natural”. DL, II, XVII, pp. 101-102.

Suárez al seguir la lectura enciclopédica del *Codex Iuris Civilis*, enuncia el problema de manera genérica como si se trata de una única tesis conjunta comúnmente defendida.

Con el propósito de establecer la diferencia entre el derecho natural y de gentes Suárez, inicia su reflexión resumiendo la tesis de Ulpiano. Para el romano, el derecho natural representa “lo que la naturaleza enseñó a todos los animales” mientras que el derecho de gentes es “el que usan los pueblos humanos (o gentes)”¹⁴. La diferencia entre ambos ordenes reside en el hecho de que mientras el de derecho de gentes es exclusivo del hombre, el derecho natural también incluye a las restantes especies animales.

La cuestión principal a discutir será si los animales son capaces de derecho natural o si por el contrario, el derecho natural es un derecho exclusivo del ser humano. De este modo, se desdibuja la división y al tiempo se iniciará una discusión en torno a la capacidad que se precisa para deducir los principios del derecho de gentes a partir del derecho natural, cuestión muy cara a Tomás de Aquino y a sus comentadores, como veremos más adelante.

Suárez, completa el planteamiento del problema introduciendo la definición del derecho de gentes del jurista romano Gayo: El derecho de gentes es “el que la razón natural estableció entre todos los hombres”¹⁵. Como este derecho no rige para una comunidad determinada sino “con carácter general para todos los pueblos”, puede ser con propiedad llamado “derecho de gentes” que es “como si fuese el derecho que utiliza todo el mundo”¹⁶.

En este planteamiento el Derecho queda reducido a dos órdenes: el civil y el de gentes. Y esta división dará lugar históricamente a dos opiniones diversas: la primera, supone que el ser humano es el único animal capaz de derecho; la segunda, afirma que el derecho natural se subdivide, en virtud de la razón natural, en ley natural común a todos los animales y en ley natural propia de los hombres; este último ámbito, sería el del derecho de gentes. Esta última opinión, será la dominante. No obstante, la falta de claridad que acompaña a la concepción del Derecho de Gayo es evidente. De igual modo, a como acontecía con el planteamiento de Ulpiano, de nuevo, el fundamento que ha de sustentar la distinción jurídica se difumina.

14 Ulpiano, *Digesto* I, 1; *Corpus Iuris civiles. Pandectae. El Digesto de Justiniano*, D'ors, A (trad.), C. S. I. C. Aranzadi, Pamplona, 1975, p. 45.

15 Gayo, *Instituciones* I, 1. *Instituciones*. Nueva traducción. Abellán, M. (et al.), Coord. Hernández-Tejero, F. Editorial Cívitas, Madrid, 1970, p. 31.

16 *Ídem*.

En opinión del jesuita, la última división del derecho natural en animal y en humano resulta improcedente dado que no hay que confundir la inclinación natural con la ley natural. La ley requiere algo más que naturaleza sensitiva: demanda racionalidad de la cual carecen los animales; por este motivo, apelar a la conformidad genérica entre el animal y el hombre no es motivo suficiente para defender dicha subdivisión del derecho natural. Además, las prohibiciones incluidas en el derecho natural (la fornicación, el incesto, etc.) demuestran que la ley natural es privativa del ser humano precisamente porque es el único animal con capacidad para abstenerse voluntariamente de cometer tales actos.

Observando igualmente, los preceptos positivos o morales del derecho natural (el deber de rendir culto a Dios, devolver lo ajeno, restituir lo prestado, etc.) no parece que sean actos propios de animales no racionales. En conclusión, y para evitar equívocos es preciso afirmar que el derecho natural en sentido estricto solo rige para el único agente capaz de conformar sus acciones con los dictados de la ley natural.

III. LA DIFERENCIACIÓN DEL DERECHO DE GENTES CON RESPECTO AL DERECHO NATURAL

Aclarada la cuestión en relación con el sujeto de la ley natural, resta por probar que el derecho de gentes no es intrínsecamente derecho natural. El equívoco surge al comprobar que el contenido de los preceptos, tanto los naturales como los de gentes, son peculiares de los seres humanos y que además ambos órdenes jurídicos son comunes a la humanidad. Quizá esta proximidad es lo que ha inducido a los “tomistas modernos”, y al propio Tomás, a defender que los preceptos del derecho de gentes presentan necesidad intrínseca. Así, la diferencia entre ambos órdenes residiría en el grado de dificultad que presenta el conocimiento de tales preceptos para la razón humana: siendo conocidos de manera evidente en el caso de los naturales o por medio de complejas deducciones desde los preceptos naturales en el caso de los preceptos de gentes.

Suárez acude a la autoridad de San Pablo con el propósito de recordar que el derecho natural está compuesto por un conjunto de preceptos morales escritos por Dios en los corazones de los hombres¹⁷. No es el caso de los preceptos

17 Carta de San Pablo a los Romanos 2, 14-16: “En efecto, cuando los gentiles, aunque no tienen ley, cumplen naturalmente las prescripciones de la ley, para sí mismo son ley. Ponen de manifiesto que la realidad de esa ley está escrita en su corazón; así lo atestiguan además su conciencia y los juicios contrapuestos que emiten de condenación o alabanza”. Biblia de Jerusalén, 4º ed. Desclée de Brouwer, Bilbao, 2009; p. 1652.

afirmativos u obligaciones del derecho de gentes que fueron introducidos por la voluntad y consentimiento humano y, por lo tanto, no se refieren a “principios morales fundamentales” de procedencia divina¹⁸. Para nuestro autor, resulta, por tanto, “completamente accidental que este proceso de la razón discurra a través de muchas o pocas deducciones”¹⁹. Más bien habría que afirmar que los preceptos del derecho de gentes presentan menor grado de evidencia que los naturales al depender de la libre voluntad de los hombres.

Los preceptos del derecho natural son necesarios al tener como finalidad la preservación de la “bondad moral” de la persona y por ello, prohíbe determinados actos por la intrínseca naturaleza perniciosa del acto (robar, matar, mentir, etc)²⁰. Algunas instituciones que regula el derecho de gentes, tales como la propiedad privada o la esclavitud de los cautivos de guerra, al no poseer necesidad intrínseca, esto es, al no ser preceptos naturales, no se rigen por la moralidad sino por la costumbre observada “en toda la comunidad humana o en su mayor parte”²¹. De este modo, los preceptos contenidos en el derecho de gentes no ordenan nada que sea necesario para la rectitud de la conducta. Del mismo modo, los preceptos negativos del derecho de gentes nunca prohíben un acto por ser esencial o intrínsecamente inmoral, sino que, al sancionar un acto, lo convierten en algo pernicioso que es obligado evitar.

La diferencia entre el derecho natural y el derecho de gentes no puede residir, por lo tanto, en el carácter moral de las leyes. Pues ni las leyes del derecho de gentes son solamente concesivas (que permiten) ni las leyes naturales son meramente preceptivas (que prohíben) dado que las leyes de uno y de otro orden jurídico pueden presentar ambos aspectos y, de hecho, se produce una “conexión necesaria” entre el derecho permisivo y el preceptivo²². Las diferencias entre estos órdenes jurídicos tendrán que residir, por estos motivos, en otros aspectos que se irán desgranando a continuación.

La reflexión precedente le sirve a Suárez para señalar las diferencias del derecho de gentes en relación con el derecho natural. Dado que el derecho natural tiene su origen en un dictamen racional, supuesta la impresión divina del instinto moral en la naturaleza humana y el derecho de gentes, surge de la sociabilidad y la división en comunidades para asegurar la supervivencia del género humano, los preceptos del último poseen menor grado de necesidad y de

18 DL II, XVII, 8, p. 108.

19 DL II, XVII, 9, p. 109.

20 DL, II, XVII, 9, p. 110.

21 DL II, XVII, 8, p. 108.

22 DL II, XVIII, 4, p. 118.

inmutabilidad, pues este carácter nace de aquél²³.

En cuanto a la universalidad de la observancia de las leyes, las naturales cuentan con la aceptación de todos los pueblos. Por su parte, los preceptos del derecho de gentes son aceptados por “casi todos” y, en consecuencia, su universalidad es menor que la que presentan los preceptos naturales.

Finalmente, el derecho de gentes surge de la “libre voluntad y consentimiento” de los hombres primero, y de los pueblos que convienen en respetar una serie de usos o costumbres, después²⁴. Y aunque la necesidad de sus preceptos no son evidentes de manera inmediata, sus conclusiones son probables y convenientes para asegurar la convivencia y la paz entre las diversas naciones²⁵.

IV. LA REVISIÓN DE LA DOCTRINA DEL DERECHO DE GENTES EXPUESTA EN LA *SUMA TEOLÓGICA*

Por todo lo enunciado en el epígrafe ulterior para Suárez resultaba evidente que el derecho de gentes era “sencillamente humano y positivo”²⁶. El paso siguiente consistirá en señalar las diferencias del derecho de gentes en relación con el derecho civil. Pero antes de esto, el “eximio” quiso disolver “alguna ambigüedad” que se aprecia en algunos artículos de la *Suma Teológica*²⁷.

Tras plantear la conclusión precedente —“el derecho de gentes es sencillamente humano y positivo”— no duda el jesuita en atribuir a Tomás la misma opinión. Aceptando la división isidoriana del derecho positivo en derecho de gentes y derecho civil, afirmó Tomás que el de gentes y el civil son “derecho humano derivado del natural”²⁸.

Las leyes humanas positivas se originan por dos procedimientos: “bien como una conclusión de sus principios, bien como una determinación de algo indeterminado y común”²⁹. Desde esta división, afirmó que mientras que las leyes derivadas de la determinación son plenamente positivas, las deducidas como conclusión de un principio natural: “no pertenecen a la ley humana

23 DL II, XIX, 2, p. 126.

24 DL II, XIX, 4, p. 130.

25 DL II, XVII, 8, p. 108.

26 DL II, XIX, 3, p. 127.

27 DL II, XIX, 3, p. 127.

28 DL II, XIX, 3, p. 127.

29 Tomás de Aquino, *Summa Theologicae*, I-II, q. 95, a.2. *Suma de Teología*. Parte I-II. T. II. Madrid, B. A. C., 1993, p. 742.

únicamente como leyes positivas, sino que en parte mantienen fuerza de ley natural”³⁰.

Para Suárez, la primera vía “declara más que constituye derecho” mientras que la segunda, la determinación voluntaria, es efectivamente la “que introduce un derecho nuevo” y a la que, en rigor, se denomina ley positiva³¹.

Los juristas al aplicarlo al derecho de gentes denominan al primer procedimiento, derecho primario y secundario al siguiente. El derecho de gentes en sentido primario es para Suárez, “esencialmente derecho natural” aunque se denomina de gentes porque las naciones suelen hacer uso de él. Pero el derecho de gentes en sentido estricto es el derecho secundario cuyo origen “no (fue) en virtud de una evidencia natural sino por conclusiones probables y común estimación de los hombres”³².

Y para clarificar la cuestión del fundamento además de apoyarse en los juristas, sigue de cerca a los teólogos de la “Escuela de Salamanca”³³. De manera principal revisa los comentarios a la *Suma* de Domingo de Soto pero también los de Melchor Cano, Juan de la Peña, Bartolomé de Medina y Pedro de Aragón. Los preceptos del derecho de gentes son conclusiones del derecho natural no deducidas mediante inferencias necesarias sino en comparación con los procesos de determinación específica propios del derecho civil³⁴.

Tomás de Aquino en el artículo cuatro de la cuestión 95, revisitó la definición isidoriana del derecho de gentes³⁵ con el propósito de reforzar su tesis intelectualista: “que el derecho de gentes es en cierto modo natural al hombre como animal racional, porque se deriva de la ley natural a manera de una conclusión no muy alejada de los principios. De modo que fácilmente los hombres concuerdan sobre ella. Sin embargo, se distingue de la ley natural, particularmente de aquello que es común también a los demás animales”³⁶. Para Tomás,

30 *Ídem*.

31 DL II, XIX, 3, p. 128.

32 DL II, XIX, 5, p. 130.

33 Acerca del concepto “Escuela de Salamanca”, remitimos a la siguiente monografía colectiva: Ángel Poncela (Ed.). *La Escuela de Salamanca. Filosofía y Humanismo ante el mundo moderno*, Madrid: Editorial Verbum, 2015.

34 DL II, XX, 2, pp. 141-2.

35 “El derecho puede ser natural, civil o de gentes. Derecho natural es el que es común a todos los pueblos, y existe en todas partes por el simple instinto de la naturaleza, y no por ninguna promulgación legal”. San Isidoro de Sevilla, *Etimologías*, V, 4, José Oroz y Manuel-A. Marcos eds., BAC, Madrid, 1994, p. 501. Más adelante: “Derecho civil es el que cada pueblo o ciudad ha establecido para sí mismo, sirviéndose de un criterio divino o humano”. *Ibid*, V, 5, p. 503. Y, por último: “se llama derecho de gentes porque tiene vigencia en casi todos los pueblos”. *Ibid*, V, 6, p. 503.

36 Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I-II, q. 95, a. 4., p. 746.

el derecho de gentes es un tipo de derecho natural que es específico del hombre, fundamentado en la razón, pero no un derecho positivo.

Suárez vislumbra, en la misma definición de derecho de gentes aportada por el sabio hispalense, una vía para confirmar su planteamiento. Mientras que el derecho natural es común a todas las naciones y ha sido instituido por el instinto natural, el derecho de gentes no se funda únicamente en la naturaleza sino fundamentalmente en el uso que hacen de él casi todas las naciones y en vistas a la utilidad que les reporta. De este modo, en el derecho de gentes no está presente la necesidad intrínseca y natural que sí está presente en el derecho natural; por lo tanto, la obligatoriedad de sus preceptos emana de la costumbre o del uso que hacen de él casi todas las naciones, pero no de la naturaleza³⁷.

Finalmente, y a pesar de la distancia que separa a ambos pensadores en esta concepción, y que esperamos haber puesto de relieve, Suárez concluye su argumentación asumiendo el compromiso con las *auctoritates* según demandaba su época: “creo que este mismo fue el pensamiento de Santo Tomás”³⁸.

V. DEFINICIÓN Y FUNDAMENTO DEL DERECHO DE GENTES

Una vez que se ha mostrado que los preceptos del derecho de gentes no son naturales, y que, por consiguiente, solo pueden ser positivos, esto es, establecidas por la necesidad humana, el granadino procede a definir el derecho de gentes por comparación con el derecho civil.

El derecho humano puede ser de dos tipos: escrito o no escrito. El derecho civil está compuesto por preceptos escritos que configuran un código determinado. El derecho de gentes, por otra parte, es un derecho consuetudinario, es decir, no escrito y fundado en el “consentimiento tácito” de las naciones dado “a través del uso y de las costumbres” y transmitido por la tradición³⁹. Cuando la obligación que dimana del precepto basado en la costumbre es extensible a todas las naciones o a su práctica totalidad nos hallamos en el ámbito del derecho

37 El caso de los contratos y los acuerdos comerciales ejemplifica a la perfección la relación entre los diversos órdenes jurídicos. Tres son los elementos que están presentes en estos acuerdos: la forma en la que se hace el contrato que pertenece al derecho civil; el deber de cumplir con lo acordado, que es una obligación moral que procede del derecho natural; y finalmente, la libertad para firmar contratos con personas o instituciones no enemigas, y que compete solamente a la voluntad humana y que es propiedad del derecho de gentes pues su prohibición sin causa justificada, constituiría una violación del derecho. Cfr. DL II, XIX, 7; pp. 133-135.

38 DL II, XIX, 6, p. 132.

39 DL III, II, 5, p. 159.

de gentes. No obstante, la costumbre es igualmente fuente del derecho en general y por ello, cuando la obligatoriedad de la costumbre de un pueblo particular solo se extienda a dicho pueblo o nación, dicha norma pertenecerá al derecho civil.

Suárez analiza la costumbre en cuanto “ley tácita” revisando las interpretaciones realizadas por los juristas y compiladas en el *Corpus Iuris Civilis*, y en particular en los libros del *Digesto*⁴⁰. En estos lugares aparece la división de la costumbre en universal, pública y privada⁴¹. La primera forma de costumbre es la específica del derecho de gentes mientras que la segunda es la propia del derecho civil. La última forma no es constitutiva de derecho al regir únicamente en el ámbito de comunidades imperfectas o no políticas, como la administración de una vivienda o las normas de una familia que están fundadas en una costumbre privada o particular.

Con el propósito de demostrar que una costumbre compartida por casi todos los pueblos es una fuente jurídica suficiente para fundar el derecho de gentes, y que su interpretación, por lo tanto, es correcta, el teólogo granadino, introduce su celeberrima distinción: derecho de gentes “inter se” e “intra se”⁴². El primer tipo es el derecho que rige las relaciones entre las diversas naciones y sus preceptos conforman en sentido estricto el derecho de gentes. El segundo tipo, por el contrario, está formado por un conjunto de normas específicas de una determinada nación y su obligatoriedad no traspasa sus fronteras. No obstante, este último tipo se denomina igualmente derecho de gentes porque comparado con las restantes naciones, se observa que todas poseen unos “preceptos, formas y modos de vida” semejantes pero que en rigor pertenecen al derecho civil⁴³. Estos preceptos son promulgados buscando primordialmente, el “interés de una comunidad” determinada (*intra se*);⁴⁴ no obstante, en los usos practicados por casi todos los pueblos observan una coincidencia general *entre sí* y, en ocasiones, en las normas concretas. En este sentido lato es en el que se dice que son de derecho de gentes secundario (*intra se*) algunas de las instituciones incluidas en el derecho de gentes por Isidoro tales como: “la ocupación de territorios, la construcción de viviendas, la fortificación y el uso del dinero”⁴⁵. El granadino, incluye también en el derecho de gentes secundario, aunque con un menor grado de probabilidad a la religión: la privación de libertad y su postrera restitución de la

40 DL III, II, 6, p. 159.

41 DL III, II, 4, p. 156.

42 DL II, XIX, 8, p. 134.

43 DL II, XX, 1, p. 140.

44 DL II, XIX, 10, p. 138.

45 DL II, XIX, 10, p. 137.

libertad a un prisionero de guerra (posliminio) y la prohibición de contraer matrimonio con extranjeros.

Supuesta la autonomía de cada una de las naciones bien constituidas en cuanto comunidades políticas – repúblicas y reinos o monarquías-, el derecho de gentes primario o en sentido estricto surge de la necesidad que presentan las naciones de “alguna ayuda, asociación y común intercambio” que proporcione “mayor bienestar, progreso, desarrollo” a sus gentes⁴⁶. Además, y sin menoscabo de su independencia jurídico-política, toda nación “en algún sentido y en relación con el género humano (es) un miembro de esta comunidad universal”⁴⁷. Pues el género humano presenta “una cierta unidad, no ya solo específica sino cuasi política y moral” debido a la observancia del principio natural de “solidaridad y ayuda mutua”⁴⁸.

En ciertas ocasiones la ley positiva resulta ser una concreción de un precepto natural a un caso legal particular o a la circunstancia de una nación. En el caso de los preceptos del derecho de gentes donde la costumbre es la única fuente del derecho, no se trata de la costumbre de una nación en concreto sino de “toda la comunidad del género humano”⁴⁹. De este modo los preceptos del derecho de gentes surgen a partir de deducciones simples de los principios del derecho natural pero que no cuentan con el mismo grado de evidencia ni de necesidad que los preceptos de derecho natural, tal y como hemos visto en la crítica de Suárez a Tomás. Las leyes del derecho de gentes no pueden ser, por tanto, esenciales para la rectitud moral y aun así son “fácilmente aceptadas por todos”⁵⁰. Por ejemplo, la privación de la libertad a los prisioneros de guerra no es necesaria desde el punto de la razón natural y desde un punto de vista moral es cuestionable su práctica; no obstante, en las naciones se ha consolidado este uso propio del derecho de guerra por la costumbre observada en sus mutuas relaciones. Por eso se dice que mientras que el derecho natural ordena lo que es bueno y prohíbe lo que es dañoso, el derecho de gentes en cambio, puede tolerar algún tipo de mal en virtud de “la fragilidad y condición humana o el carácter de sus negocios”⁵¹. No obstante, esta tolerancia del mal es propia del derecho de gentes en sentido lato o secundario, pero no del derecho de gentes en sentido estricto. Pues los preceptos del derecho de gentes prohíben acciones que son esencialmente dañinas para las naciones tales como no respetar las embajadas,

46 DL II, XIX, 9, p. 136.

47 DL II, XIX, 9, p. 135.

48 *Ídem*.

49 *Ídem*.

50 DL II, XIX, 9, p. 136.

51 DL II, XX, 3, p. 143.

los términos del proceso de guerra justa, los acuerdos de paz o las relaciones comerciales⁵².

Finalmente, las instituciones regidas por el derecho de gentes en sentido primario o estricto enumerados por Suárez son las siguientes: las relaciones diplomáticas, los contratos y usos comerciales, el derecho de guerra justa o defensiva, los tratados de paz y las treguas.

Queda claro entonces que el derecho de gentes es un derecho común de todas las naciones sin ser por ello un derecho natural. La razón de la universalidad del derecho de gentes procede de su estrecha relación con la naturaleza humana y de la utilidad que presenta para asegurar la convivencia entre todas las naciones. El uso, la tradición histórica y la imitación mutua entre las naciones, fue introduciendo estas costumbres de manera gradual.

A diferencia del derecho civil, el derecho de gentes en cuanto derecho consuetudinario no requiere de un acto de aprobación resultante de la voluntad del legislador o de una asamblea; tampoco precisa de los actos de promulgación y de publicación propios de la ley civil dado que sus preceptos no son fijados por escrito formando un código normativo. Por eso, como se recoge en el código de Justiniano, la costumbre fue introducida en el derecho de gentes respondiendo a la necesidad humana mientras que la costumbre civil responde a la libre voluntad del legislador⁵³.

Las dos esferas jurídicas, la civil y la de gentes, se relacionan con el derecho natural de manera diversa como se dijo con anterioridad. El derecho civil puede determinar un precepto del derecho natural a un caso o circunstancia particular; el derecho de gentes se funda en los principios naturales como conclusiones a través de un proceso deductivo. Los preceptos del derecho civil y el de gentes en vista de su fundamento natural, cumplen con los requisitos de equidad y justicia que debe poseer toda la ley y por lo tanto, han de ser consideradas verdaderas leyes y no simples consejos o permisos⁵⁴. Finalmente, se asemejan ambos ordenes jurídicos en la medida en que sus preceptos están sujetos a la modificación o al cambio sea porque una costumbre decaiga en su uso por la mayor parte de las naciones sea que se modifique el objeto de la ley⁵⁵. Así por ejemplo, es una norma del derecho de gentes que ningún ciudadano sea privado de sus posesiones; no obstante, la costumbre puede establecer que en aras del bien público

52 DL II, XX, 6, p. 146.

53 DL II, XX, 2, p. 142.

54 DL II, XX, 3, p. 142.

55 DL II, XX, 6, p. 146.

que aun ciudadano se le expropie su patrimonio previo pago de indemnización o incluso, también sin esta⁵⁶.

VI. CONCLUSIONES

Pese a las diferencias terminológicas que hemos visto a lo largo del estudio, la tradición jurídica occidental coincidió a la hora de identificar la presencia de un tipo de derecho peculiar que era compartido por la mayor parte de las comunidades políticas. Igualmente, convino en señalar que ese derecho llamado de gentes se hallaba situado en una posición intermedia entre el derecho natural y el positivo. La cuestión principal por lo tanto, residió en determinar la relación del derecho de gentes con aquellos órdenes jurídicos con el propósito de definirlo.

Como hemos visto a lo largo de estas páginas, Suárez, comenzó por revisar las definiciones del derecho de gentes aportadas por la tradición recogidas en las diversas compilaciones jurídicas. Y una vez, mostrados los lugares en los que residía el error pasó a examinar las lecturas de los teólogos y en particular la aportada por Tomás de Aquino siguiendo los usos escolásticos.

El granadino, observó que el doctor angélico fundó la distinción entre derecho natural y derecho de gentes sobre los hábitos intelectuales: la *syndéresis* - los primeros principios de la ley natural, de los que no cabe error o ignorancia alguna y, por tanto, su necesidad es intrínseca y absoluta- y la ciencia -las conclusiones próximas y fácilmente deducibles de aquellas, de las que cabe cierta ignorancia o error en algunos casos-.

Tomás defendió que pertenecían al derecho natural únicamente los primeros principios, lo justo y lo bueno en sí, evidentes de modo inmediato y sin intervención de la ciencia. Con posterioridad añadió a los principios evidentes, las conclusiones inmediatas pero no así las complejas como los elementos constitutivos del derecho natural. Por el otro lado, aquellas conclusiones deducidas con intervención de la potencia discursiva de la razón conformarían las normas del derecho de gentes.

Pero para Suárez, como se ha visto, no toda la materia del derecho de gentes versaba sobre lo bueno y lo malo y por ello tampoco toda norma del derecho de gentes se deduce del natural a modo de conclusión. Y en el caso de que sean conclusiones poca importancia presentaron para el jesuita el hecho de que estas

56 DL III, II, 9, p. 163.

deducciones fueran simples o complejas de realizar.

Tomás queriendo subrayar el carácter moral que debe presentar toda ley para que pueda ser considerada justa propendió a hipostasiar el fundamento de la ley recordando que la obligatoriedad de toda ley positiva se deriva de la ley natural. Suárez, por el contrario, con el propósito de mantener una distinción clara del Derecho y poder superar así los errores interpretativos que se habían ido acumulando a lo largo del tiempo, entendió que el recordatorio del angélico contribuía a empañar de nuevo la cuestión en lugar de aclararla.

La esfera natural y la de gentes coinciden en el hecho de ser común a todos los hombres; que sus preceptos versan sobre cuestiones humanas; y finalmente, que ambas contienen normas preceptivas, prohibitivas y concesivas. Ambos ordenes jurídicos se diferencian no obstante, en el carácter moral de los preceptos tanto negativos como positivos que son intrínsecos en el derecho natural y extrínsecos o dependientes de la voluntad del hombre en el derecho de gentes. Por otro lado, del carácter inmutable que presentan los preceptos del derecho natural en relación con los de gentes se sigue que el grado de universalidad de la obligatoriedad será absoluta en el caso del derecho natural y relativa la del derecho de gentes.

Una vez distinguido el derecho natural del de gentes estudió Suárez su relación con el derecho civil. Y en este punto negó que la diferencia entre ambos órdenes residiera en que la materia del primero fueran los actos morales o inmorales intrínsecos -pues esto es propio del derecho natural- y que al derecho civil pertenezcan los extrínsecos, dado que existen muchas determinaciones que dependen sólo de la voluntad de los hombres.

Negada la diferencia en el carácter moral de la materia, procedió después con la obligatoriedad del derecho de gentes. Comúnmente había sido afirmado que mientras el derecho de gentes es común a todos los pueblos, el civil era exclusivo de uno de ellos. Para el jesuita la universalidad no era el criterio definitorio del derecho de gentes sino sólo un elemento necesario pero no suficiente.

Suárez en último término, imprimió un signo positivo al derecho de gentes del que adolecía manteniéndolo a una distancia prudencial del natural. En primer lugar, lo hizo subrayando el fundamento propio del derecho de gentes en la costumbre jurídica observada por casi todas las naciones. Y, con posterioridad, defendiendo la autonomía del derecho de gentes frente a la tradición jurídica y escolástica.

El derecho de gentes no es pues, un derecho impuesto por la naturaleza sino

que es dado por la voluntad de los hombres y establecido por el uso y la costumbre que las naciones tradicionalmente han mantenido. Es un derecho muy útil y conveniente a los pueblos aunque no verse sobre cuestiones morales ni se origine en deducciones desde los primeros principios de la ley natural.

En conclusión, es posible advertir en el análisis del derecho de gentes realizado por Suárez una mayor claridad y profundidad respecto a la tradición anterior. Si bien esta operación no sirva como razón suficiente para atribuirle la paternidad de la transformación del derecho de gentes en derecho internacional moderno, como algunos estudiosos han sostenido⁵⁷. Bien es cierto que la división suareciana *inter/intra* ha permitido distinguir los dos órdenes vigentes en el actual derecho internacional: el público y el privado. Tomando la denominación actual para Suárez el sentido del derecho de gentes es el del derecho internacional público que extrae su posibilidad y su criterio de dos fundamentos: El precepto de la solidaridad humana y el criterio de la utilidad estatal respectivamente. Teniendo en cuenta que estos fundamentos persiguen el interés público o el bien común de la comunidad humana universal, la necesidad del derecho de gentes parece más que justificada.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alejo, Francisco Javier. *La reforma de la Universidad de Salamanca a finales del siglo XVI: los Estatutos de 1594*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1990.
- Aquino, Tomás de. *Suma de Teología. Parte I-II*. T. Edición dirigida por los regentes de estudios de las provincias dominicas en España, T. II, segunda edición, Madrid: B. A. C., 1993.
- Barrientos José. *Lucha por el Poder y por la Libertad de Enseñanza en Salamanca – El Estatuto y Juramento de la Universidad (1627)*, Salamanca: Ediciones de la Diputación de Salamanca, 1990.
- Barrientos José. “Los tratados De legibus y de Iustitia et Iure en la Escuela de Salamanca de los siglos XVI y XVII”. *Revista de Estudios* 47 (2001).
- Beltrán de Heredia, Vicente. “La enseñanza de Santo Tomás en la Compañía de Jesús”. En *Miscelánea Beltrán de Heredia: Colección de artículos sobre historia de la teología española*, pp. 309-341. Salamanca: Editorial San Esteban, 1971. [Versión

57 Una ampliación de las fuentes secundarias, así como un tratamiento del problema historiográfico enunciado puede encontrarse en nuestra monografía: Ángel Poncela González, *Las raíces filosóficas y positivas de la doctrina del derecho de gentes de la Escuela de Salamanca*, León: Celarayn, 2010.

- original con el mismo título en: *Ciencia tomista*, XI (1915) 388-408 y XII (1915) 34-38].
- Biblia de Jersalén. 4º ed. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2009.
- Corpus Iuris Civiles. Pandectae. El Digesto de Justiniano*, traducido por A. D'Ors Pamplona: C. S. I. C., Aranzadi, 1975.
- Gayo. *Instituciones*. Traducido por M. Abellán *et al.*, coordinado por F. Hernández-Tejero. Madrid: Editorial Civitas, 1970.
- O'Neil, Charles. E. y Joaquín María Domínguez. *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús*. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 2001.
- Poncela González, Ángel. *Las raíces filosóficas y positivas de la doctrina del derecho de gentes de la Escuela de Salamanca*, León: Celarayn, 2010.
- Poncela González, Ángel. *La Escuela de Salamanca. Filosofía y Humanismo ante el mundo moderno*, Madrid: Editorial Verbum, 2015.
- Sevilla, Isidoro de. *Etimologías*, editado por José Oroz y Manuel A. Marcos Madrid: B. A. C., 1994.
- Suárez, Francisco. *De Legibus (II 13-20)*, editado por L. Pereña *et al.* (Corpus Hispanorum de Pace, Vol. XIV). Madrid: CSIC, Instituto Francisco de Vitoria, 1973.

Ángel Poncela-González

Dpto. de Filosofía Lógica y Estética

Edificio FES. Campus Miguel de Unamuno

Avda. Francisco Tomás y Valiente, s/n.

37007 Salamanca (España)

<https://orcid.org/0000-0003-4513-3838>



Doi: <https://doi.org/10.17398/2340-4256.18.1299>

**UNIDAD Y DIVERSIDAD RELIGIOSA: REPAROS DE LA
TOLERANCIA EN PEDRO DE RIBADENEIRA Y
FRANCISCO SUÁREZ***

***RELIGIOUS UNITY AND DIVERSITY: ON TOLERANCE IN
PEDRO DE RIBADENEIRA AND
FRANCISCO SUÁREZ***

LUIS-CARLOS AMEZÚA AMEZÚA
Universidad de Valladolid

Recibido: 20/09/2022

Aceptado: 22/11/2022

RESUMEN

Durante la primera modernidad, pensadores de la Segunda Escolástica y la Sociedad de Jesús contribuyeron a facilitar una mayor cercanía a la diversidad cultural y religiosa. En este trabajo comparamos los planteamientos de Pedro de Ribadeneira y los de Francisco Suárez. En ellos encontramos una respuesta a las diferencias religiosas en la Europa moderna y dentro de la Monarquía Hispánica de un relativo aperturismo, pero

* Este trabajo se ha desarrollado como actividad del Proyecto I+D+i “*Ética y justicia cosmopolita en la Escuela Ibérica de la paz y la Escolástica Iberoamericana: Aportes del pensamiento y tradición jesuita*” (PID2020-112904RB-I00), financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación del Gobierno de España.

esto es más correcto aplicado a la integridad de los textos de Suárez que a los de otros escritores influidos por la razón de Estado, como Ribadeneira. Las reflexiones de Suárez sobre la conversión de los moriscos fueron interpretadas en su época como un apoyo a la tolerancia religiosa. Y todavía hoy algunos académicos las valoran como un modelo de respeto de las minorías útil para la actualidad. Sin embargo, esas afirmaciones de Suárez son ambivalentes y por eso prefiero calificarlas como de “reparos de la tolerancia”, esto es, porque esas ideas pueden facilitar la libertad de cultos, pero también pueden reforzar un férreo control de los modos de vida particulares. Con todo, esta tradición ignaciana ofrece una potencialidad alternativa de respeto a la alteridad, más clara en la obra de Francisco Suárez que en la de Ribadeneira.

Palabras clave: jesuitas, moriscos, tolerancia, Pedro de Ribadeneira, Francisco Suárez.

ABSTRACT

In Early Modern period, thinkers of the Second Scholasticism and the Society of Jesus contributed to facilitating greater closeness to cultural and religious diversity. In this article we compare the approaches of Pedro de Ribadeneira and those of Francisco Suárez. In them we find a response to the religious differences in modern Europe and within the Hispanic Monarchy of a relative openness, but this is more correct applied to the integrity of Suárez's works than to those of other writers influenced by the reason of State, like Ribadeneira. Suárez's reflections on the conversion of the *moriscos* were interpreted at the time as support for religious tolerance. And still today some academics value them as a model of respect for minorities useful for our time. However, these statements by Suárez are ambivalent and that is why I prefer to classify them as “tolerance objections”, that is, because these ideas can facilitate freedom of worship, but they can also reinforce a tight control of particular ways of life. In any case, this Ignatian tradition offers an alternative potentiality of respect for alterity, more clearly in the work of Francisco Suárez than in that of Pedro de Ribadeneira.

Keywords: jesuits, moriscos, tolerance, Pedro de Ribadeneira, Francisco Suárez.

I. INTRODUCCIÓN

Los teólogos y pensadores de la Segunda Escolástica que integran la Escuela española de derecho natural contribuyeron a afianzar categorías fundamentales del acervo de los derechos humanos a través de la afirmación de la noción de dignidad con carácter universal y respetuosas de las variaciones culturales. En tal sentido, desde Vitoria hasta Suárez y sus contemporáneos desarrollaron argumentos decisivos para conformar una estructura conceptual sobre la dignidad de la persona y los derechos humanos¹, seguramente que, acuciados por las controversias intensas de su época, en liza permanente con las pretensiones de los nacientes Estados de ampliar sus competencias a costa de la autonomía de la Iglesia, reconociendo otra modalidad de ciudadanía en relación con la pertenencia religiosa, abocados a explicar las guerras de religión entre cristianos y las persecuciones a minorías culturales dentro de sus territorios, así como a la justificación de la ocupación del Nuevo Mundo y la evangelización de los indios. Ahora bien, las relevantes aportaciones de los escolásticos españoles, muchas de ellas de alcance universal y asumidas a continuación por la mejor tradición ilustrada de Occidente, no por ello los hace preludiar concepciones liberales y democráticas². El marco interpretativo encaja mejor dentro de una modernidad alternativa, que no desemboca en el liberalismo político, ni en la democracia representativa, ni apoya un capitalismo desaforado por el lucro desmedido, ni se sustenta en el individualismo desarraigado de la comunidad de pertenencia.

La misma confusión sobre su encaje en la trayectoria filosófica occidental se presenta cuando concretamos el foco en aspectos ético-políticos referidos a la libertad religiosa, acerca de su comprensión de las medidas coercitivas frente a la diversidad y la asimilación de las minorías culturales. La historiografía oficial europea ha descartado valorar positivamente el modelo hispánico de relaciones sociales a pesar de que fue muy exitoso pues consiguió en gran medida integrar a grupos de población con modos de vida distintos, apoyándose en el mestizaje y en cierta flexibilidad evangelizadora que garantizó la paz y el bienestar de amplísimos territorios durante siglos. Esto debe, no obstante, medirse con cuidado pues hay pruebas tanto de la aceptación de la alteridad como de la coerción extrema. Tenemos por ello que analizarlo para probar en qué medida

1 John Patrick Doyle, “Suárez on human rights”, en *Collected Studies on Francisco Suárez, S. J. (1548-1617)*, edited by Victor M. Salas (Leuven: Leuven University Press, 2011), 333-356; Milagros Otero Parga, “Reflexiones en torno a los derechos humanos en el Siglo de Oro español”, *Anuario de Filosofía del Derecho* 17 (2000): 463-480.

2 Narciso Martínez Morán, “Aportaciones de la escuela de Salamanca al reconocimiento de los derechos humanos”, *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 30 (2003): 516-517.

también hubo en España un pensamiento escolástico favorecedor de la convivencia en tolerancia y que abrió camino a otra modalidad de asimilación de la diversidad, que históricamente se frustró, pero que aún hoy puede orientar también el comportamiento colectivo de nuestras sociedades pluriculturales que están en riesgo de desmoronarse si no consiguen integrar la diversidad moral, religiosa y cultural sin ceder al pernicioso relativismo moral.

En esta ocasión nos ha parecido conveniente retomar algunas propuestas sobre la imposibilidad de la tolerancia religiosa a la luz de dos brillantes jesuitas que figuran entre los más destacados militantes de la modernidad alternativa católica, Pedro de Ribadeneira y Francisco Suárez. Seleccionaré los aspectos más destacados de ambos, elegidos por razones historiográficas además de por la relevancia “epocal” de los mismos, como muestra de la dificultad de aplicar retrospectivamente categorías actuales y a la vez situar su aportación contextualmente. Concluiré descartando que haya en Ribadeneira propuestas de tolerancia más allá de una táctica prudente para consolidar el orden social, mientras que Suárez proyecta un potencial mayor de flexibilidad, si bien no haremos aquí referencia a los reproches recibidos por su aprobación del estatuto de limpieza de sangre para limitar el acceso de los conversos a la Compañía de Jesús. De ahí que empiece por utilizar el sustantivo de “reparo” para referirme a los reparos de la tolerancia, porque la polisemia de ese vocablo permite ilustrar lo que es razonable de admitir y a la par indica las reticencias. A continuación, mencionaré la influencia del pragmatismo providencialista como cauce de penetración de la tolerancia y la opinión algo excesiva del profesor Robert Bireley. Seguidamente expongo las ideas básicas sobre las implicaciones de la tolerancia en los escritos de ambos jesuitas referidos y concluiré, como he indicado, haciendo la valoración sobre el alcance de sus propuestas.

Tenemos que ser precisos y en gran medida ceñirnos a lectura directa de los textos, para acabar con malinterpretaciones y prejuicios. Esta actitud metodológica es pertinente y obligada en cuanto que en el fondo disputo tanto las afirmaciones presentistas hagiográficas que califican a nuestros escolásticos de liberales y siguen confundiéndonos por intentar equipararlos a pensadores posteriores, y al mismo tiempo tanto como repudio la actitud de quienes olvidan las importantes contribuciones hispánicas, imprescindibles para haber configurado una ética cosmopolita y una alternativa comunitarista al individualismo prevaleciente, habiendo hecho de la historia de Occidente una historia de verdad universal.

II. LIMITACIONES DE LA LIBERTAD RELIGIOSA

1. REPAROS DE LA TOLERANCIA

En general había rechazo a tolerar la diversidad de creencias. Hablemos de “reparos de la tolerancia”, y ello por la polisemia y la ambivalencia de sentidos del término “reparo” o “reparar”, ya que la tolerancia ha sido remedio de la guerra, y también ha sido (¿lo es o puede serlo todavía?) percibida como elemento de disolución de la *philia*, disolvente de la convivencia o tósigo contra la paz social. Tiene una doble faz: por un lado deja vivir a todos y por otro, precisamente por ello, deja crecer lo peor que destruye la misma tolerancia.

En el *Tesoro* de Covarrubias (primera edición de 1611) “reparar” es remediar, el remedio, o remedio del género humano. Y es también la prudencia ante el peligro, si consideramos la cuarta acepción: “reparar es detenerse por respeto de algún impedimento, y así suele significar lo mismo que dudar”³. Un siglo después, el *Diccionario de Autoridades* recoge acepciones que nos conciernen, tres de ellas positivas, otra neutralizada y una negativa. “Reparo” significa advertencia, consideración o reflexión que se pone en lo que se dice o hace (4ª acepción). Es lo que ahora pretendemos y debe mover al académico, reflexionar con calma sobre hechos, sobre conceptos. Una primera acepción vale como remedio o protección ante algún mal, en lo cual se reparan las pérdidas y las desgracias: “restauración, recuperación o remedio”⁴. En lo que está relacionada con otros sentidos benéficos recogidos en otras acepciones, el designar al confortante que se pone al enfermo en el estómago para revitalizar y a la cosa que se pone por defensa o resguardo.

3 Sebastián de Covarrubias Orozco, *Tesoro de la lengua castellana o española* (1611), edición de Felipe C. R. Maldonado, revisada por Manuel Camarero (Madrid: Castalia, 1995), 859, s. v. “reparar”.

4 *Diccionario de Autoridades* (Madrid: Imprenta de la Real Academia, 1726-1739). Acceso: <<http://web.frl.es/DA.html>>. Tomo V (1737), s.v. “reparo”: 1. Reparo. . s. m. Restauración, recuperación, o remedio. Latín. *Reparatio. Instauratio*. FR. L. DE LEÓN, Nomb. de Christ. en el de Hijo. Y a la verdad es así, porque Dios quería hacer un reparo general de lo que estaba perdido: se metió él en el reparo, para que tuviese virtud. MARIAN. Hist. Esp. lib. 2. cap. 9. Que ningún reparo les quedaba para no perecer ellos y sus haciendas, si el arrimo y esperanza, que tenían en el Senado les faltase (...) 4. Reparo. Significa también advertencia, consideración, o reflexión, que se pone en lo que se dice o hace. Latín. *Cura. Animadversio. Observatio*. MOND. Predic. de Sant. cap. 13. También son dignos de reparo los términos con que parece pone en duda la existencia del cuerpo del Apóstol en Compostela. 5. Reparo. Vale asimismo duda, dificultad o inconveniente, que ocurre sobre la materia que se trata. Latín. *Obex. Difficultas*. SOLIS, Hist. de Nuev. Esp. lib. 2. cap. 18. Reparo digno de consideración, en una guerra, en donde se peleaba más con la opinión, que con la fuerza. 6. Reparo. Se llama asimismo el confortante que se pone en el estómago al enfermo, para dar vigor y fortalecer. Latín. *Medicamentum reficiens, vel recreans*. 7. REPARO. Se toma también por qualquiera cosa que se pone por defensa o resguardo. Latín. *Tutamen. Fulcimen*. FR. L. DE GRAN. Symb. part. 1. cap. 20. Hecho este reparo, hacen las casas. ARGENS. Maluc. lib. 8. pl. 283. Privó de los sentidos a un Capitán, un guijarro, con haberlo recibido en una rodela de acero; mas luego le vieron sobre los reparos del enemigo”.

Mas tiene esta palabra, a la vez, sentido peliagudo, aparte de reclamar atención o advertencia, como hemos indicado, pues vale asimismo por “duda, dificultad o inconveniente”. Reparos, pues, son remedios y son inconvenientes.

De ese modo, y más como inconveniente, vio la mayoría de la gente, estudiosos o iletrados, la tolerancia religiosa durante la edad media y la moderna. La palabra “tolerancia” y “tolerar” no están recogidas en el *Tesoro de la lengua castellana*, pero significan soportar con paciencia (sufrimiento, paciencia, aguante) y también permitir algún mal sin castigarlo⁵. Hacer la vista gorda, coloquialmente expuesto, sobre un acto ilícito que está castigado. La mayoría social o las autoridades legítimas son las que aguantan algo malo y lo toleran, en el sentido de que no lo castigan. Es una acepción negativa de tolerancia como permisión de comportamientos malos, según atestigua el *Diccionario de Autoridades*. A ella está vinculada la “libertad de conciencia”, que es la permisión a cada uno de vivir conforme la religión que profesa⁶. Esa libertad de conciencia, a la que solemos referirnos sin precisión como tolerancia, es el germen de la libertad de ideas, creencias, pensamiento y opinión. Fue mal vista, por negar la existencia de una verdad y por generar violencias. El P. Noydens añadió en 1673 una aclaración a la voz “libertad” en otra composición usual: la explica como “la libertad que buscan los herejes de nuestros tiempos y llaman libertad de conciencia que, como dice Lactancio, *parit audaciam, quae ad omne flagitium, et facinus evadit*” (engendra la temeridad que conduce a todos los crímenes e ignominias)⁷.

Es sabido que en la España moderna no hubo tolerancia. Eso se dice y hay que disputarlo, porque hubo paz y ello no es malo, circunscribiéndonos a una aportación historiográfica comprensiva. Porque lo corriente es situar el origen de la tolerancia en el Edicto de Nantes y en aportaciones doctrinales del último tercio del siglo XVII, de Locke a Bayle, con los precursores Erasmo, Furió o

5 *Diccionario de Autoridades*, Tomo VI (1739), s.v. “tolerar”: “1. TOLERAR. v. a. Sufrir, llevar con paciencia. Es del Latino *Tolerare*. Ferre. FR. ANT. AGUST. Vid. de S. Eustach. num. 31. Es gran prueba de paciencia *tolerar* con ella el verse del todo, y de repente empobrecido. 2. TOLERAR. Vale también disimular, ò permitir algunas cosas, que no son lícitas, sin castigo del delincuente; pero sin dispensarlas expresamente. Lat. *Indulgere*. *Tolerare*. SAAV. Empr. 21. Por lo cual es también más sano consejo *tolerallas*, que quitallas. NUN. Empr. 7. Teme perder copiosa mies de virtudes, y *toléra* zizaña de algunos, que experimenta rebeldes”.

6 *Diccionario de Autoridades*. Tomo IV (1734), 397, s.v. “libertad”: “...6. LIBERTAD DE CONCIENCIA. Permisión para poder vivir cada uno en la Religión que profesa: como sucede en muchas Ciudades de Alemania. Latin. *Conscientiae libertas*. FUENM. S. Pio V. f. 59. Diose libertad *de conciencia*, y que cada uno según su fe, pudiese predicar, excepto las Ciudades principales que conservaron el rito Cathólico”.

7 *Tesoro de la lengua castellana o española* (adición de P. Benito Remigio Noydens, 1673), p. 713.

Castellio⁸. Prescinden del sustrato de matices que fueron conformando un hon-tanar intelectual que hará posible pensar modos de convivencia divergentes sin destruirse mutuamente por discrepar en las creencias religiosas, en la doctrina, en los ritos y modos de comportamiento⁹. Para construir ese fondo intelectual fueron esenciales las aportaciones de la Escuela Española y de los escritores hispánicos del siglo de Oro.

El *tópos* de la tolerancia se ha pensado entre académicos occidentales para justificar el advenimiento de la democracia liberal, que transita desde el permiso reactivo a la discrepancia, el reconocimiento normativo de la diferencia, hasta llegar a ser considerada principio fundamental y presupuesto de todo sistema democrático; e incluso, llegados a este punto, cabría considerar innecesaria la tolerancia cuando hay derechos, en cuyo caso esta emanación de la personalidad es su derecho de libertad. No hay que permitir lo que es ya derecho de uno. Se pasa de la concepción negativa de la tolerancia a otra concepción de la tolerancia centrada en el respeto (paradigma es Rainer Forst¹⁰). Estos enfoques han prescindido de los itinerarios históricos de la tolerancia, que responden a necesidades concretas, contextos geográficos y culturales diferentes y formas variadas de realización¹¹.

2. EL PRAGMATISMO PROVIDENCIALISTA

Hay contribuciones actuales desde la historia del pensamiento que recuperan el valor de la escolástica con criterios metodológicos rigurosos. En tal sen-

8 José Ignacio Tellechea Idígoras, “Sobre historia de la tolerancia (siglos XVI y XVII)”, en F. García López y J. I. Tellechea (ed.), *Tolerancia y fe católica en España* (Salamanca: Universidad Pontificia, 1996), 17-34; Teófanos Egido, “Época moderna: de los confesionalismos a la tolerancia”, en *La tolerancia en la historia* (Valladolid: Universidad de Valladolid, 2004), 65-94; José Martínez de Pisón Caveno, “En el origen de la tolerancia y la libertad de conciencia: Servet, Calvino y Castellio”, *REDUR* 12, (2014): 67-86; Dionisio Llamazares, “Formación del concepto de tolerancia (siglos XVI-XVII)”, *Laicidad y libertades* 15-1 (2015): 141-188.

9 Hay otras vías de aproximación al modelo ibérico de convivencia, a las que no puedo aquí prestar la atención que merecen, respetuosas de la complejidad que no caen en la leyenda negra ni en la dorada. Vid. Stuart B. Schwartz, *All can be saved. Religious tolerance and salvation in the Iberian Atlantic world*, (New York-London: Yale University Press, 2008), también en español, *Cada uno en su ley. Salvación y tolerancia religiosa en el Atlántico ibérico*, trad. Federico Palomo del Barrio (Madrid: Akal, 2010); Trevor J. Dadson, *Tolerance and coexistence in Early Modern Spain. Old Christians and Moriscos in the Campo de Calatrava* (Woodbridge: Boydell & Brewell, 2014), este último libro con un contenido algo diferente en español: *Tolerancia y convivencia en la España de los Austrias* (Madrid: Cátedra, 2017).

10 Rainer Forst, *Toleration in conflict: past and present* (New York: Cambridge University Press, 2013).

11 Como muestra de estas observaciones, sin mayor abundamiento, puede verse la reseña de Teresa M. Bejan, “Review Essay: Recent Work on Toleration”, *The Review of Politics* 80 (2018): 701-708.

tido, podemos admitir su moderación, porque no quieren exaltaciones hagiográficas ni tampoco caen en el desprecio. Pretenden situarse entre el *Scila* del elogio al reconocimiento de la dignidad del hombre como imagen de Dios y el *Caribdis* de la intransigencia contra los politeístas, incrédulos o discrepantes. Entre quienes solo destacan lo bueno de los escolásticos, promotores de la libertad y la justicia, del derecho de gentes y los derechos humanos universales de las personas de cualquier raza y lugar. Y en el extremo opuesto, quienes recuerdan la conquista violenta, la expulsión de judíos o moros, la censura de libros, los autos de fe y la Inquisición. Ambos extremos olvidan que hubo de todo en todas partes, desprecian la complejidad y se dejan llevar por prejuicios arraigados. No es fácil salir de la leyenda negra. Incluso esta vía moderada, llamémosla así por su intención de contextualizar la reflexión, es presa del lenguaje utilizado, los sentidos adheridos y su potencial empleo propagandístico¹².

Intentemos aquilatar con cuidado qué pensaron algunos teólogos españoles de la época y por qué. Sin embargo, es imprescindible hacerlo para evitar todavía algo peor, la ignorancia sobrevenida de nuestros escolásticos y escritores que hicieron enormes aportaciones también en materia política o sobre “razón de estado”¹³, en una época en la que la monarquía hispánica fue el poder universal y dominante de Occidente. Esa ignorancia interesada se utiliza como excusa para expulsar la tradición hispánica del ámbito político anglosajón y puede servir también para imponer otro tipo de dominaciones epistémicas.

Sirva como punto de partida la afirmación de Robert Bireley (1933-2018), quien sostuvo que en España se abrió camino la tolerancia por medio del pragmatismo providencialista¹⁴. Según este profesor de Historia de la Universidad Loyola de Chicago, ese enfoque pragmatista se bifurca entre la línea quizás más flexible de Ribadeneira -a quien siguen Juan Márquez y Francisco Suárez- y otra totalmente cerrada a la tolerancia, que representan Juan de Mariana y Juan de Santa María.

Ribadeneira, Márquez y Suárez, por consiguiente, estarían abiertos a la tolerancia prudencial. Suárez es un teólogo profundo, maestro eximio de la meta-

12 Una crítica al anacronismo historiográfico, en Celia Alejandra Ramírez Santos y José Luis Egío, *Conceptos, autores, instituciones. Revisión crítica de la investigación reciente sobre la Escuela de Salamanca (2008-19) y bibliografía multidisciplinar* (Madrid: Dykinson, 2020), 56-57.

13 Elena Cantarino, “El concepto de *razón de Estado* en los tratadistas de los siglos XVI y XVII (Botero, Ribadeneira y Settala)”, *Res publica* 2 (1998): 7-24, aquí p. 13 nota 22. Se queja del olvido actual de los tratadistas españoles entre los estudiosos actuales franceses o los italianos que hablan del origen de la “razón de Estado” como algo propio y originario de su país, sin recordar que estaban bajo dominio español y fue el periodo de la Contrarreforma.

14 Robert Bireley, *The Counter-Reformation Prince. Anti-Machiavellianism or Catholic Statecraft in Early Modern Europe* (Chapel Hill y Londres: The University of North Carolina Press, 1990), 121-123.

física, de la teología, de la filosofía del derecho; no es un escritor panfletario ni un predicador vulgarizado. Los dos primeros son teólogos polemistas y retóricos cuyas contribuciones al género de escritos sobre razón de estado los ubica en la tipología de los eticistas¹⁵, y escriben para élites gobernantes y también para educar piadosamente a sus lectores y orientar a los predicadores. Con todo, el esfuerzo por conciliar lo que es útil con el respeto a los principios inmovibles de la religión no les impide aceptar medidas peligrosas para la salvación del alma, como algunas modalidades de disimulo, sobornos, control de la opinión, fomento de la economía, consolidación de ejércitos estables, selección de funcionarios capacitados, reformas legales, administrativas o económicas que mejoren la eficacia del gobierno y el bienestar de la república sin descuidar la fidelidad a las creencias y los privilegios de la Iglesia.

Los tres son peculiares en su época: Pedro de Ribadeneira (1526-1611), toledano, procedía de familia hidalga de origen converso; el primer biógrafo de S. Ignacio, entre los primeros de la Compañía recién fundada en 1540 para mandar soldados de Cristo al mundo, ocupó cargos de gobierno en la Compañía. Activo militante en la causa contra Inglaterra, viajó a Inglaterra y Flandes.

El agustino Juan Márquez (1565-1621), nacido en Madrid, fue profesor de teología en Salamanca y nombrado predicador de Felipe III. Aceptó el envite del Duque de Feria de bajar a la brega política, y proporcionar consejos para resolver dilemas de gobierno. Escribió su tratado sobre el gobernador cristiano en 1612 y mostró tantos ejemplos sacados de la Sagrada Escritura de acciones terribles, que podían ser entendidas por los cristianos como prueba de comportamientos contrarios a la religión, hechos precisamente por esos personajes bíblicos que se ofrecían como modelo. De ahí que al final de la obra aporte unas Tablas de correlación de esos pasajes de la Sagrada Escritura, con las consecuencias que pretende mostrar para una acción concreta¹⁶.

15 Los “eticistas” son radicalmente anti-maquiavelistas, someten la política a la moral, distinguen entre la buena, verdadera o cristiana razón de Estado y una mala o falsa. Vid. Elena Cantarino, “Tratadistas político-morales de los siglos XVI y XVII (Apuntes sobre el estado actual de la investigación)”, *El Basilisco* 21 (1996): 4-7. Acceso: <http://filosofia.org/rev/bas/bas22102.htm>. Coinciden en el calificativo Enrique Tierno, José Antonio Maravall, José Antonio Fernández Santamaría, Elena Cantarino, Javier Peña, autores que utilizan esa distinción para trazar una cartografía de escritores en materia política por sus inclinaciones (eticistas, tacitistas, sector intermedio). Cantarino los agrupa como eticistas, idealistas, o realistas; Fernández Santamaría llama a unos realistas, incluyendo ahí a tacitistas y arbitristas, pero en lo demás hay una homogeneidad clasificatoria, cuya utilidad reside en el didactismo y en poner un cierto orden en el caos.

16 Harald E. Braun, “The Bible, reason of State, and the royal conscience: Juan Márquez’s *El gobernador christiano*”, *Renaissance Studies* 23, n° 4 (2009): 565.

Francisco Suárez (1548-1617), granadino de origen hidalgo, tuvo sus cuitas dentro y fuera de la Iglesia. Teólogo jesuita, formado en Salamanca, fue profesor en Valladolid, en Roma y sobre todo en su madurez ejerció de catedrático en Coimbra. Es conocida su intervención en la polémica *de auxiliis*, los problemas con la publicación de sus obras por haber admitido la confesión a distancia, o la quema del tratado *Defensio fidei* en el Parlamento de París y en Londres. Su reacción antimaquiavélica sigue la lectura de Ribadeneira en el *Príncipe cristiano*, mas lo refuta elevando la reacción al plano filosófico jurídico. Suárez admitió males menores, como eran pequeños vicios en los contratos (igual que otros juristas lo admitían), casas de lenocinio, permisividad de otras costumbres según las reglas del derecho de gentes. En el nivel antropológico discierne entre fines naturales y sobrenaturales, en el ámbito temporal y espiritual de la vida presente y de la futura. Y en el ámbito político construye, como Belarmino, la relación entre poder secular y espiritual por medio de la teoría de la potestad indirecta de la Iglesia.

Sigamos a Robert Bireley en la selección de estos autores, si bien podemos ocuparnos únicamente de los dos jesuitas que él supone de talante más abierto, para ver lo que escamotea. De Márquez, sobre el uso de la disimulación en política, tenemos que prescindir por motivos de limitación de espacio. No obstante, advierto que es difícil apreciar en él tolerancia cuando Márquez -aparte de su rechazo a gitanos y moriscos que habrían de ser desterrados- considera que castigar a los herejes y confiscar sus bienes no es persecución, sino corrección y advertencia para remedio de sus almas; mientras que ellos, en cambio, persiguen a los fieles de la Iglesia, los pervierten y apestan a la República con el cáncer de la falsa doctrina¹⁷. Contamos con una aproximación a algunas ideas del agustino sobre la tolerancia y otras consideraciones sobre la disimulación¹⁸, que deben completarse con un estudio exhaustivo de su obra, todavía por hacer.

Rastreadremos a los otros dos autores que Bireley considera aperturistas. Es una afirmación sorprendente, a la par que posible y, sin embargo, veremos que es exagerada. Aunque su conclusión sobre la tolerancia debería documentarse con más amplitud, tiene sentido esa interpretación porque los escritores hispanos recomiendan respetar en su integridad el ideario cristiano y mantener los privilegios eclesiásticos como mejor camino para conseguir ventajas, porque Dios

17 Juan Márquez, *El Gobernador cristiano*, II, 17, § 2 (4ª impresión, Madrid: Imprenta del Reino, 1640), 281.

18 Francisco J. López de Goicoechea, "Política y religión en el pensamiento de Juan Márquez", *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 23 (1996): 275-301, esp. 291-293 sobre la tolerancia; Javier Lasपालas, "El príncipe en la escuela del arcano: Juan Márquez ante el problema de la duplicidad política", en Mª Idoya Zorroza (ed.), *Virtudes políticas en el Siglo de Oro* (Pamplona: Euns, 2013), 193-210.

ayudará a la larga a sus fieles contra los enemigos. Seguir la religión es provechoso para los Estados: confiar en la providencia es útil. Pero el texto básico que aprovecha Bireley proveniente de Ribadeneira recomendaba usar la prudencia para gobernar: “cuando todo el reino o la mayor parte es de herejes (...) la prudencia cristiana enseña a disimular por no hacer más daño que provecho”¹⁹. Ahí trunca la cita. Y esto nos pone sobre aviso del modo de proceder, pues se impone la cautela cuando hay apoyatura fragmentaria de conclusiones insostenibles. Mario Prades había notado también esa desmesura interpretativa, máxime cuando Ribadeneira defiende la necesidad de la intolerancia en el mismo capítulo donde se ocupa de la disimulación y en el siguiente²⁰. La continuación de la cita de Ribadeneira debería incluirse también: “pero siendo el reino católico y pocos los herejes que le turban, su oficio [del príncipe] es procurar por todas las vías que el cáncer no cunda y se extienda a las partes sanas, y se pierda toda la república”.

La inclusión de Suárez, a juicio de Bireley²¹, se hace considerando algunos textos del mismo que permiten pequeños vicios en los contratos, o la diferente actuación que introduce con la distinción entre herejes e infieles, como los indios. Por mi parte destacaré su actitud frente a los moriscos y la admisión de ciertas prácticas idolátricas que colocan a este personaje entre los más receptivos a contemporizar con la diversidad religiosa, por supuesto dentro de la ortodoxia oficialista. Las consideraciones sobre cómo afrontar la alteridad en el interior del país, en este caso referidas a la cuestión morisca y visto el fracaso de las medidas tomadas, serán proyectadas poco tiempo después a cambios del modelo de evangelización en Indias, con una mayor flexibilidad²².

III. PEDRO DE RIBADENEIRA

La influencia de Ribadeneira se extendió desde la publicación en 1595 de su *Tratado de la religión y virtudes que debe tener el Príncipe cristiano*. Ciertamente que esta célebre obra va dirigida a cerrar la brecha abierta por Maquia-

19 Pedro de Ribadeneira, *Príncipe cristiano*, lib. 1, cap. 26. Citamos por la edición de *Obras escogidas del Padre Pedro de Ribadeneira*, Biblioteca de Autores Españoles, tomo LX (Madrid: Atlas, 1952), 499.

20 Mario Prades Villar, “La teoría de la simulación de Pedro de Ribadeneira y el maquiavelismo de los antimaquiavélicos”, *Ingenium* 5 (2011): 142.

21 Robert Bireley, *The Counter-Reformation Prince*, 34-44 y 250, esta última página con las notas 51-57.

22 Mercedes García-Arenal, “Moriscos e indios. Para un estudio comparado de métodos de conquista y evangelización”, *Chronica Nova* 20 (1992): 153-175, aquí 171.

velo y sus secuaces entre el ejercicio de la política y la profesión de la religión católica, de ahí su interés en mostrar que sólo con la fe se obtendrá éxito. No sólo se alcanzará el verdadero fin, que es la salvación eterna, sino que se vencerá a los enemigos aquí en la tierra y se podrá mantener la república en paz y bienestar creciente²³. De ahí que conjugue el providencialismo con apelaciones prudenciales de un cierto pragmatismo, confiando en la religión y su conveniencia para la eficacia en la gestión del gobierno.

Intenta combinar justicia y buena razón de Estado haciendo prevalecer la razón de religión. Por eso empieza por construir una nueva terminología por la cual Ribadeneira (en la epístola dedicatoria “Al lector”) llamará “verdadera” razón de Estado a la que apoya a la Iglesia, en vez de la “falsa” razón de estado de Maquiavelo y los políticos, que apoyan solo al Estado e instrumentalizan las creencias religiosas en su favor, sirviéndose de unas religiones o de otras según convenga.

El príncipe no es propietario de su reino sino virrey y lugarteniente de Dios²⁴, que tiene que seguir sus mandatos “porque con esto tendrán de su parte a Dios, el cual solo da los reinos y rige los reyes”²⁵. Siendo el príncipe soberano como pastor y “como el ánima de su reino y como otro sol (...) y como un retrato de Dios en la tierra”, debe cuidar con esmero de la religión y el “culto divino y veneración y servicio de aquel Rey soberano, cuyo vicario él es en la tierra”²⁶.

Consiguientemente, el príncipe no tiene poder por sí mismo (derecho de conquista, sucesión, elección), sino por causa de Dios. Los diversos mecanismos a través de los cuales haya adquirido el poder, en nada alteran la fuente originaria del mismo, que es Dios. Y quien se reserva la interpretación de la voluntad de Dios es la Iglesia (por ejemplo, así se reconoce cuando el rey se autotitula como tal “por la gracia de Dios” y se legitima por la coronación y la unción). Además, el príncipe en su condición de hombre, está sujeto a censura de la Iglesia²⁷.

El jesuita toledano pretende, por un lado, evitar la excesiva intromisión del poder secular en asuntos eclesiásticos (no sólo espirituales en sentido estricto,

23 P. Ribadeneira, *Príncipe cristiano* II, 44, p. 587; I, 11, p. 471: conservar la nave de la república y llegar al puerto de la eterna felicidad; *Príncipe cristiano* I, 11, p. 471: la felicidad no son los bienes terrenales –que Dios otorga a sus seguidores si ve que les conviene–, sino la vida eterna; *Príncipe cristiano* II, 1, p. 519: la virtud auténtica es la cristiana, pues ella conduce al fin sobrenatural, ya que el gentil sólo posee la razón natural que únicamente permite obtener el fin natural.

24 P. Ribadeneira, *Príncipe cristiano* I, 7, p. 467; II, 4, p. 525; *Príncipe cristiano*, I, 13, p. 474: Dios hace a los reyes y da el cetro a quien es servido.

25 P. Ribadeneira, *Príncipe cristiano*, I, 8, p. 467.

26 P. Ribadeneira, *Príncipe cristiano*, II, 1, p. 518.

27 P. Ribadeneira, *Príncipe cristiano*, II, 44 p. 585; I, 30, pp. 504 ss.

sino de culto, propiedades, fueros, privilegios e inmunidades de los clérigos y prelados) y, por otro lado, conservar la posibilidad de influir en las decisiones temporales del monarca a través de la educación de su conciencia, que es función reservada a teólogos y sacerdotes.

Hay una somera mención incidental a la conveniencia de respetar las leyes y costumbres del lugar, que no indica una exigencia de la justicia, a pesar de lo que escribe Ribadeneira, sino un requisito de habilidad o de técnica para evitar disturbios: el soberano puede disimular si las circunstancias lo exigen. Regla de prudencia es conocer las inclinaciones de los súbditos que ha de gobernar²⁸ y acomodarse a sus solicitudes²⁹.

Y esto se puede comprender si consideramos que el príncipe podría transigir con la herejía, por muy abominable que esto es, cuando no sea posible erradicarla de inmediato y todo el reino o la mayor parte fuera de herejes de modo que habría peligro de revoluciones si se intentara; pero siendo el reino católico y pocos los herejes, no debe transigir sino castigarles con severidad. Por lo que desecha explícitamente la vía de tolerancia que proponían algunos en Francia: “Lo que de Teodosio trae Bodino [*République*, IV, 7] para persuadir que el príncipe cristiano debe dejar vivir a cada uno en la secta que quisiese, y atraerle a la suya con su ejemplo, es falso”³⁰.

La misma necesidad de preservar el reino autoriza al príncipe a conferir prebendas a aquellos nobles que no las merezcan, “para la quietud de sus estados y señoríos”³¹. Como también le permite vulnerar el sagrado deber de cumplir lo prometido, siempre que ello se oriente a sostener la verdadera fe³².

28 P. Ribadeneira, *Príncipe cristiano*, II, 31, p. 563: “Regla de prudencia es conocer las propiedades, humores y condiciones de las naciones que el príncipe ha de gobernar, por ser muy varias, diferentes y aún contrarias; porque una pide severidad, otra blandura; una, que el príncipe no se domestique mucho con sus súbditos; otra, que sea más familiar; una podrá llevar cualquiera gran carga, otra no sufre la mediana ni aún pequeña; y si el príncipe quiere llevar a todos por un rasero, y no acomoda su gobierno a la inclinación de sus súbditos, tendrá gran trabajo y verase muchas veces en peligro y aprieto”.

29 P. Ribadeneira, *Príncipe cristiano*, II, 31, p. 563: “dar contento a los pueblos, especialmente a los principios, cuando el príncipe comienza a reinar, y en las cosas razonables y honestas; que las que no lo son, mejor es no negarlas, porque no cobren aborrecimiento en el principio, cuando han de cobrar amor a su príncipe; pero tomar tiempo para considerarlas y resfriar poco a poco los ánimos encendidos de los que las piden”; *Príncipe cristiano*, II, 32, p. 564: hay que irse con tiento, poco a poco en todos los asuntos que se emprendan, y “no querer arrancar de golpe las cosas que están muy recibidas y asentadas, aunque sean malas”.

30 P. Ribadeneira, *Príncipe cristiano*, I, 26, p. 499.

31 P. Ribadeneira, *Príncipe cristiano*, II 6, p. 528.

32 P. Ribadeneira, *Príncipe cristiano*, I, 16, pp. 480 ss.

Estaría excusando cualquier desmán por un buen fin. Lo único que tenemos seguro como buen fin, de entre todos los objetivos mundanos que van a ser criados y cuya determinación no depende de la discrecionalidad del gobernante, es decidir el mejor y supremo fin que defiende la voluntad de Dios y su Iglesia verdadera. Sobre otros aspectos podrá haber dudas, pero Ribadeneira, mientras no esté en cuestión la prevalencia del catolicismo y se respeten la separación de esferas seglar y eclesiástica, jamás reprochará al príncipe que actúe de una manera o de otra, si puede hacerlo. Eso será una estricta cuestión política. Aquí separa la dimensión meramente política de la dimensión religiosa, no las distingue como pura política y política religiosa, sino como política sin más, por un lado, y moral o religión, por el otro. Para Maquiavelo no había diferencia: todo lo que atañe a lo público es política, también el control de las instituciones religiosas; mientras que la moral o el contenido moral de las doctrinas religiosas sólo sirve para el ámbito privado.

Ribadeneira detectó pronto que el verdadero enemigo de la Iglesia era Maquiavelo. Los herejes eran enemigos también, pero ellos apreciaban la religión, mientras que los maquiavélicos y políticos destruían el valor de la religión erigiendo en su lugar la consolidación del estado secular. Eran ateístas políticos en sentido estricto, pues negaban la verdad de las creencias y de las instituciones religiosas, que utilizaban a conveniencia para acrecentar el dominio. Lo mismo había expresado más descarnadamente el carmelita Jerónimo Gracián en la séptima de sus *Diez lamentaciones*, obra de 1611, prohibida en España³³.

En el capítulo conclusivo del *Príncipe cristiano* concreta Ribadeneira que someterse a las leyes de Dios y de la naturaleza consiste en aceptar la competencia *ratione materiae* de la Iglesia. Así en materia de culto o de preservación de la exclusividad de la fe católica³⁴. La síntesis del tratado revela a las claras el papel secundario al que está relegada la política terrenal: “conocimiento, estima y obediencia de la verdadera religión” para llegar al puerto de la “eterna felici-

33 Jerónimo Gracián, *Diez lamentaciones, del miserable estado de los ateístas de nuestros tiempos* (Bruselas: Roger Velpio y Huberto Antonio Impresores, 1611), 187-188: “Y estos [príncipes ateístas y sin Dios] se llaman los que son tan malos que tienen a Dios en menos estima que a su estado. Y hacen a sus repúblicas último fin, y a Dios y a las cosas divinas medio para alcanzar el fin de su felicidad, hacienda, reputación, conservación o aumento de su República, y para conseguir este fin cierran los ojos a todas las razones divinas y solamente se gobiernan por razón de Estado, profesando la abominable doctrina de algunos que escriben que todo lo bueno se ha de posponer por alcanzar sus pretensiones temporales; y esta razón de estado tienen por ley y por fe”.

34 Por ejemplo, *Príncipe cristiano* II, 44, pp. 584-585: “culto y reverencia del mismo Señor”; “cuide de la misma religión que profesan, para no admitir en su reino ni estados diferentes sectas y opiniones”.

dad”, pues no hay cosa más excelente que la religión ni más sublime que la fe³⁵. Quien no esté sujeto a las leyes de Dios “no tiene otra ley sino su voluntad”³⁶. Por consiguiente, el gobernante que está fuera de la Iglesia, porque no respete y se someta a los dictados de las leyes divinas es, sin más, un príncipe arbitrario, un déspota o tirano.

Este principio básico es el gozne entre la política justa y la opresión, marca la frontera entre el verdadero rey y el falso, distinguiendo sin ambages al tirano. Porque Ribadeneira ha venido equiparando sutilmente el rey bueno al rey católico y cristiano, contraponiéndolos al rey malo, al hereje y al pagano³⁷.

Dentro de ese marco ideológico carece de sentido admitir la tolerancia, como no sea mientras no pueda imponerse una creencia homogénea. De continuo expone el autor lo nocivo de esas ideas de Bodino, del soldado François de la Noue y los problemas de las guerras. La situación de violencia desatada en Europa era un aviso de lo que podía acontecer en otros sitios. Ribadeneira había calificado esos males en muchas de sus obras ascéticas y polémicas, observando que el mayor mal consiste en odiar a Dios y en la herejía, porque ésta impide la paz, la justicia y la tranquilidad³⁸.

Vincula herejía a deterioro moral que produce malas costumbres y que en su época tenían mayor riesgo de expandirse porque se tentaba a la gente con herejías atractivas más fáciles de seguir, “por ser las herejías de nuestros tiempos más peligrosas, blandas y sensuales, y fundadas en deleites y carnalidades, y enemigas de toda aspereza y penitencia”³⁹. De ahí el ineludible paternalismo del Estado, para mantener la moralidad religiosa y la obligación de sujetarse al Papa, que en esta materia conserva la potestad indirecta. Por tanto hay que “cercenar todas las superfluidades y demasías, y desarraigar las blanduras y deleites de la carne, y refrenar nuestros gustos y apetitos, para que estén enfrenados y no nos despeñen estas sangrientas herejías con que vemos perdidos otros reinos, los cuales en otros tiempos florecían en grande cristiandad y religión”⁴⁰.

Además de eso, es necesaria una firme defensa de los modos de vida propios, emprendiendo la reacción con tal determinación como para equipararse a una guerra

35 P. Ribadeneira, *Príncipe cristiano*, II, 44, p. 586 y p. 587, con cita de San Ambrosio, libro V, *epist.* 30.

36 P. Ribadeneira, *Príncipe cristiano*, II 9, p. 532.

37 P. Ribadeneira, *Príncipe cristiano*, I, 11, p. 471.

38 P. Ribadeneira, *Tratado de la tribulación*, II, 4 (Madrid: Fundación Universitaria Española – Universidad Pontificia de Salamanca, 1988) 281.

39 P. Ribadeneira, *Tratado de la tribulación*, II, 8, p. 311.

40 P. Ribadeneira, *Tratado de la tribulación*, II, 8, p. 312.

espiritual, no de espadas, sino de identidades, acentuando aquellos modos de vida comunitarios que los reformados desprecian. En suma, había que distinguirse de los protestantes por nuestra observancia de los preceptos de la Iglesia, convirtiendo en modo de vida personal una particular tradición comunitaria:

“hacer guerra a los herejes y vencerlos con nuestras obras. Quiero decir, que nos debemos ejercitar en todas las obras de piedad y virtud que ellos aborrecen y persiguen, como son los ayunos, penalidades y obras de penitencia; la invocación de los santos, el uso y reverencia de sus imágenes, el pío afecto y devoción particularísima a la soberana Reina del cielo, nuestra Señora, a las indulgencias y cuentas de perdones y *agnus Dei*; el confesarse y comulgarse a menudo con la disposición debida; el respeto y obediencia a la Sede Apostólica, obispos, perlados, sacerdotes y religiosos y superiores espirituales y temporales, que Dios nos ha dado”⁴¹.

Constatamos que de no lograr desterrar los errores del mundo, imposible en todas las comunidades europeas, al menos conseguirá controlar al propio país: manteniendo esa exigencia y vigilancia dentro del propio territorio impedirá aflorar la disidencia o reprimirá los brotes. Pues, según Ribadeneira había expresado cuando se dirigió a los ingleses reclamándoles el cese de las persecuciones y tortura a los católicos, ¿en qué se diferencian unos de otros si todos somos hombres?⁴². Ciertamente que esto lo escribió en 1593, en la *Segunda parte del Cisma de Inglaterra* (después libro III), en un contexto muy diferente al de la Primera parte (los dos primeros libros), publicada en 1588; y también bastante distinto a lo que dirá sobre la tolerancia en el *Príncipe Cristiano*, de 1595. La respuesta actual es obvia. La diferencia entre pueblos reside en la fidelidad a una autoridad instituida que manda preceptos religiosos, controla los ritos, las lecturas, las enseñanzas, la conciencia, vigila la conducta privada de súbditos y de superiores, y que -como puede verse comparando con los desórdenes europeos- garantiza la paz social.

Como la función del poder político es procurar la felicidad de los súbditos, pero una felicidad que desplaza la consecución de sus logros a la obtención de

41 P. Ribadeneira, *Tratado de la tribulación*, II, 8, p. 312.

42 P. Ribadeneira, *Historia del Cisma de Inglaterra*, III 29. Utilizamos la edición de Pedro de Ribadeneira, *Historias de la contrarreforma* (Madrid: BAC, 1945), 1304: “Pero yo ruego afectuosamente a los autores de los edictos que se acuerden que son hombres y cristianos, y que se precien de cuerdos y prudentes; porque, siendo hombres, no se desnuden de la humanidad y se vistan de la crueldad, que es propia de las bestias fieras. Acuérdense que los sacerdotes y católicos, cuya sangre derraman, también son hombres y cristianos como ellos, y que son sus naturales y conterráneos, y muchos deudos y parientes. Y pues la misma naturaleza enseña aun a los animales más feroces a no hacer mal a los otros animales de su misma especie, ¿por qué ellos, siendo hombres, se olvidan que lo son y hacen carnicería de los otros hombres sus hermanos? Y pues son cristianos, acuérdense de la mansedumbre y benignidad que Cristo nos enseñó”.

la salvación del alma en la vida eterna, necesita en la vida terrenal como medio inextricable el cuidado de creencias y costumbres a cargo de aquellos individuos especialmente preparados. Es decir, el fin de la actividad política está subsumido en el fin de la vida religiosa, la política es una función de la religión, exactamente a la inversa del planteamiento del tan denostado Maquiavelo y de los *politiques*, que instrumentalizaban la religión –cualquiera que fuese– para articular el Estado.

Cuidar del espíritu exige la intervención política para preservar la unidad de la fe, una adecuada interpretación de los dogmas y la adopción de medidas que fomenten la solidez de los cimientos morales de esta sociedad e impidan la erosión de sus bases. Por un lado, se reclama la intervención del gobernante, por otro se le advierte que no interfiera en asuntos de la Iglesia⁴³. El príncipe, como ser humano que es, puede pecar y está sujeto a la censura de la Iglesia⁴⁴; por su condición de príncipe está obligado a defender la fe, combatir la herejía, respetar los privilegios eclesiásticos de prelados, templos y bienes⁴⁵.

La verdad es que las únicas limitaciones del príncipe, aparte de las morales y, si acaso, las derivadas de la correlación de fuerzas sociales, son las efectivas exigencias de la Iglesia, puesto que las únicas leyes a que está sujeto son las leyes divinas y naturales⁴⁶, que repercuten en la doble posición del titular del poder, como hombre y como gobernante. Pues respecto de las leyes positivas considera “que el mismo príncipe, que es libre y legislador, por su voluntad se sujete a su misma ley (...) Y con razón se llama el príncipe ley viva, no sólo porque tiene potestad para hacer la ley e interpretarla y dispensar en ella, sino también porque la ley por sí es muerta si él, como ánima de la ley, con su ejemplo no le da vida”⁴⁷.

Ribadeneira ve lo que sucede en su época e interpreta lo que había sucedido en el pasado, comprobando que la diversidad religiosa siempre ocasionaba desórdenes, guerras, revueltas y tiranocidios. De ahí concluye que presumiblemente siempre pasará lo mismo. Por lo tanto, no es posible la convivencia entre religiones. ¿Por qué extrañarse de esa conclusión, si conoce la violencia en Francia? ¿Cómo va a admitir la tolerancia si en Inglaterra se cometen atrocidades contra los católicos?

43 P. Ribadeneira, *Príncipe Cristiano*, I, 19-22; II, 44; *Tratado de la tribulación*, II, 18.

44 P. Ribadeneira, *Príncipe Cristiano*, I, 30-34; II, 44.

45 P. Ribadeneira, *Príncipe Cristiano*, I, 11; I, 35-38.

46 P. Ribadeneira, *Príncipe Cristiano*, I, 8; II, 9; II 31; II 44.

47 P. Ribadeneira, *Príncipe Cristiano*, II 32, p. 565. Y antes en *Príncipe Cristiano* II 24, p. 554, con mención de la *lex digna vox* contenida en *Codex iustinianus* I, 14, 4.

Son abundantísimos los textos del autor que asocian la disidencia religiosa, las herejías, con la disolución de la coexistencia pacífica y la destrucción del cuerpo místico del Estado que se compone del poder civil y del espiritual. Baste aquí resumir su explicación del por qué los católicos no pueden acudir a las iglesias juntos con los anglicanos ni tener a la Reina hereje por cabeza de su Iglesia: (i) para no dar a entender que consienten en el error; (ii) peor es que la Reina sea la cabeza espiritual del reino, no por su condición de mujer, sino porque quita la potestad al Papa, poniendo dos cabezas en un mismo cuerpo místico; (iii) porque abre la puerta a errores y desvaríos, pues ya no habría concilios generales si los reyes como cabezas espirituales de sus reinos no quisieran juntarse y, aunque se reuniesen, tampoco serían obedecidos sus mandatos por tenerse cada uno por “cabeza espiritual y suprema de su reino, y fuente de la cual, después de Cristo, ha de manar en él toda potestad espiritual, sin reconocer ni admitir alguna de fuera de su reino”; y por fin, (iv) pervierten el orden de todas las cosas divinas y humanas, prefiriendo el cuerpo al alma, el gobierno civil al espiritual, “y dando libertad al súbdito para que juzgue a su juez, y eximiendo a la Reina de la censura y disciplina eclesiástica”⁴⁸.

Si la autoridad civil regula todos los sectores de la existencia humana, entonces habríamos caído en “ateísmo”, porque en eso consistía tal desviación: negación de la verdad objetiva y los valores absolutos, sustituidos por el relativismo y la determinación legal que depende de la veleidad del gobernante, cuyo objetivo no puede ser sino temporal.

El único momento de sincero reclamo de la tolerancia está dirigido al amparo de los sacerdotes ingleses que han sido formados en seminarios católicos. Pide a la soberana protección y respeto porque estos sacerdotes no van a Inglaterra a turbar el reino ni matar a la reina ni ocuparse del gobierno temporal, mientras que anima a estos mártires en su arriesgada misión: “porque no son tan bajos vuestros pensamientos, ni conviene que les deis a ellos ocasión justa para calumniaros; sino para volver por la honra de Dios, para defender la paz y la unidad de la Iglesia”⁴⁹.

Ellos no van al país a entrometerse en política, sino a hacer misión. Pide tolerancia cuando están en minoría. Difícilmente la admitirá cuando gobiernen, pues ni siquiera el debate intelectual admite la confrontación si el filósofo choca con las verdades de la fe. Al respecto, Ribadeneira propone una guía de acción

48 P. Ribadeneira, *Historia del Cisma de Inglaterra*, III, 15, pp. 1244-1247.

49 P. Ribadeneira, *Historia del Cisma de Inglaterra*, III, 31, p. 1312; y en conjunto sobre los seminarios de ingleses, desde el capítulo XIX al XXXI, pp. 1265-1318.

a través del ejemplo tomado de Sozomeno (historiador cristiano de la primera mitad del siglo IV): cuando se quejaron algunos filósofos al emperador Constantino porque había cambiado la religión antigua por la cristiana, ordenó una disputa entre muchos de estos filósofos y Alejandro obispo de Constantinopla, el cual, confiado más en la verdad de la fe que en la ciencia o elocuencia humana que no tenía, salió al campo y señalando al contrincante más eminente le dijo: «Filósofo, yo te mando, de parte de Dios, que no hables», y con esto solo perdió el habla y se rindieron todos los filósofos⁵⁰.

Si ese ejemplo expone el resultado del diálogo entre razón y fe, no cabe entonces diálogo alguno sino claudicación.

Debemos concluir sintetizando este planteamiento como hizo en su tesis José M^a Iñurritegui, reconociendo que el universo lingüístico y mental de Ribadeneira supera la antropología aristotélica con una antropología católica que valora las virtudes para la salvación eterna. El jesuita propone un “catecismo político” asentado sobre base providencialista que obliga a los gobernantes a la defensa de la Iglesia. Excluye la tolerancia porque la preocupación primordial es conservar la Iglesia, mientras que en los “políticos” prevalece la conservación del Estado. Sólo admite una tolerancia instrumental para preservar el principio constituyente de la república, que es la religión católica⁵¹.

Esta postura puede ser reinterpretada, como hace Prades, más que en confrontación con las doctrinas de la razón de Estado, a la luz del casuismo que Ribadeneira toma de Azpilcueta y proporciona soluciones para aceptar la disimulación sin caer en el vicio de mentir, así como permite justificar prácticamente cualquier medida para conservar el orden social⁵².

IV. FRANCISCO SUÁREZ

Además de Robert Bireley, otros investigadores consideran a Francisco Suárez como un adelantado de la tolerancia y de la libertad de conciencia. Incluso lo equiparan a Locke, en cuanto que ambos establecían limitaciones a la extensión del ejercicio de la tolerancia; el autor inglés lo hacía por razones políticas y el español por motivaciones religiosas. Al respecto, Jerome Foss considera preferible el modelo suareciano de fundamentación de la libertad porque

50 P. Ribadeneira, *Tratado de la Tribulación*, II, 6, pp. 298-299.

51 José María Iñurritegui Rodríguez, *La Gracia y la República. El lenguaje político de la teología católica y el Príncipe Cristiano de Pedro de Ribadeneira* (Madrid: UNED, 1998), 314-331.

52 Mario Prades Villar, “La teoría de la simulación...”, 154-161.

aleja al Estado de cualquier pretensión sobre materias espirituales o de realizar una misión providencial⁵³. El profesor Francisco Carpintero ha esbozado también una propuesta interpretativa en clave protoliberal que selecciona tres aspectos decisivos entre las doctrinas de Suárez: el tratamiento de la hipótesis de “estado de naturaleza pura”, la exclusión del paternalismo legislativo y la limitación del legislador civil sobre los actos internos⁵⁴.

Ahora bien, por nuestra parte presentamos algunos aspectos doctrinales del teólogo jesuita que tal vez permitan situarle en las tendencias más abiertas del catolicismo de su época, como para haber hecho admisible su consideración como iniciador de una cierta ilustración católica. Sin embargo, esos aspectos tienen elementos ambivalentes.

Cabe interpretar los textos escritos por Suárez en un sentido aperturista, pero es inadecuado presentarlo como precursor del ideario liberal o de la defensa de derechos individuales y la autonomía de la razón. Su perspectiva finalista es trascendente y reserva a los poderes públicos (civil y eclesiástico) el control de la moralidad pública y de la religión. Sin embargo, bien se le puede ubicar en esa tradición ignaciana de mayor cercanía a los demás, de comprensión a la diversidad de culturas y comprometida con el mundo⁵⁵, más sensible con la particularidad personal o cultural y con formas respetuosas de interacción social acomodadas a los pueblos del mundo y sus culturas.

Podemos comprobar su acercamiento a la realidad de su época desde el análisis de la cuestión morisca⁵⁶. De hecho hubo escritores contemporáneos que atribuyeron a Suárez la opinión de tolerar la coexistencia en el mismo territorio de creencias religiosas diferentes y también, esta vez con más razón, de mostrarse reacio a imponer forzosamente la conversión de los infieles. Pero esa postura no

53 Jerome C. Foss, “Francisco Suárez and the Religious Basis for Toleration”, *Perspectives on Political Science* 42/2 (2013): 94-102.

54 Francisco Carpintero, “Francisco Suárez defendió la libertad de conciencia”, en *Estudios de Filosofía del derecho y Filosofía política. Homenaje al profesor Alberto Montoro Ballesteros* (Murcia: Editum-Universidad de Murcia, 2013), 102-105; “Francisco Suárez: la emergencia de los tiempos modernos”, *Anales de la Cátedra Francisco Suárez* 54 (2020): 283-302, en especial 299-300: el autor insiste desde el resumen del artículo que trata la libertad de conciencia, no de cultos.

55 Juan Antonio Senent de Frutos, “La ‘modernidad ignaciana’ como legado y oportunidad ante los desafíos civilizatorios”, *Razón y Fe*, tomo 279, n.º. 1438 (2019): 169-80. La matriz cultural ignaciana busca dar respuesta a necesidades civilizatorias con la apertura a lo Otro del sujeto, una apertura a los otros seres humanos concretos y hacia el mundo natural (*ibidem*, 171).

56 Cfr. Luis Carlos Amezcua Amezcua, “La teología como herramienta biopolítica. Expulsión de los moriscos y estrategias de asimilación (de Jaime Bleda a Francisco Suárez)”, en *Los retos de la filosofía en el siglo XXI. Actas I Congreso internacional de la Red española de Filosofía*, vol. IX (Valencia: Publicaciones de la Universidad de Valencia, 2015), 53-62.

es sustancialmente distinta del empleo de una táctica prudente para evitar males mayores mientras con el paso del tiempo se expande y consolida la única verdad.

Entre 1609 y 1614 se produjo la expulsión de los moriscos de los reinos españoles. Los motivos fueron varios, mezclando las cuestiones de seguridad militar o razón de Estado con las críticas al escarnio que padecía la religión cristiana ante la mofa de esos falsos conversos, e incluso se utilizó el argumento de la sangre impura (aunque éste no fuera decisivo)⁵⁷. Los debates fueron intensos, complicados y los que intervinieron en el Consejo real cambiaron sus opiniones, caso de Lerma y de los confesores del monarca y del valido⁵⁸.

El dominico valenciano Jaime Bleda (1550-1622), fue uno de los autores de la época más beligerantes contra los moriscos y también el más doctrinario de todos aquellos clérigos que se ocuparon de la cuestión⁵⁹. Mostraba Bleda su disgusto contra quienes eran condescendientes con los moriscos, esos partidarios de la tolerancia como los “políticos”, seguidores de Calvino y Maquiavelo, que abrazaban la paz con los herejes y -lo que según él era todavía peor- dejaban vivir a sus vasallos bautizados en la ley que quisieren, con la consecuencia de que ello afrentaba a la autoridad de la Iglesia, negaba la obediencia y ataba las manos a las autoridades para corregir y castigar las desviaciones.

Parece acreditado que entre el medievo y el primer periodo de la modernidad en el mundo ibérico, a lo largo de todo este tiempo, estuvo extendido entre el vulgo un sentimiento recurrente -aunque no fue mayoritario, sí persistió- de que cada uno podía salvarse obrando bien conforme a su propia religión. Según el historiador Stuart B. Schwartz este fenómeno dejaba abierta la vía hacia el relativismo⁶⁰.

Es evidente que ni Bleda ni la mayoría de la población tampoco admitían esa posibilidad. Para Bleda había que desterrar a ese grupo de infieles porque nunca cambiarían sus creencias, sino que simulaban la conversión y no tenía sentido contribuir a la estrategia dilatoria de los “enemigos” confiando en su evangelización, con la esperanza de que pasado el tiempo los hijos abandonaran

57 Antonio Feros, “Retóricas de la expulsión”, en M. García-Arenal y G. Wieggers (eds.), *Los moriscos: expulsión y diáspora. Una perspectiva internacional* (Valencia: Universitat de València, 2013), 67-101.

58 Nicole Reinhardt, *Voices of Conscience: Royal confessors and political counsel in Seventeenth-Century Spain and France* (Oxford: Oxford University Press, 2016), 195-217.

59 Jaime Bleda, *Defensio fidei in causa neophytorum, sive Moriscorum Regni Valentiae, totiusque Hispaniae* (Valencia: Apud Ioannem Chrisostomum Garriz, 1610); *Coronica de los moros de España, dividida en ocho libros* (Valencia: Felipe Mey, 1618).

60 Stuart B. Schwartz, *All can be saved*, 6: “My research has revealed hundreds of cases of people who expressed some kind of attitude of religious tolerance, relativism, universalism, or skepticism”.

sus antiguas costumbres, lengua e indumentaria. Entonces reprocha la complacencia de teólogos prestigiosos:

“En las escuelas de Universidades no hablaban palabra de Moriscos ni querían entender esta materia. Muchísimos doctores teólogos que han escrito también la pasaban en silencio. El Padre Francisco Suárez siendo tan docto sólo dice una palabrita, y es que aunque en general había sospecha que los moriscos no eran fieles sino en lo exterior y fingidamente. Mas que por eso no era lícito dirigir el acto moral en particular y juzgar que este o aquel no lo eran”⁶¹.

En realidad, la argumentación de Suárez respondía a la cuestión práctica de cómo conseguir una sincera conversión de los hijos de infieles cuando desarrollaba el tratado sobre el sacramento del bautismo. El punto de partida del razonamiento responde al intento de solucionar la antinomia entre ley divina natural y ley divina positiva. En efecto, hay una antinomia entre el derecho paterno de gobernar a sus propios hijos (ley natural) y el derecho de la Iglesia a enseñar y preservar la doctrina (ley divina positiva). En síntesis, una colisión entre las virtudes de la religión y de la justicia, dicho en clave contemporánea; o en perspectiva más actual, se produce un conflicto entre principios fundamentales del mismo rango.

Fue un problema político acuciante para el Consejo Real, que en sucesivas ocasiones redujo la edad de los niños hijos de moriscos bautizados antes de estar separados de sus padres, con la finalidad de mantenerlos en el país mientras que sus padres eran desterrados. Todo esto quiere cancelar el conflicto de leyes y dar una solución político-económica para compensar a las oligarquías valencianas que necesitaban mano de obra experta en el cuidado de sus huertos y labranza.

Los teólogos solían aceptar el bautismo de los hijos de herejes, máxime cuando se estaba practicando a poblaciones inmensas en las Indias. Suárez es una autoridad en esta materia. Su opinión se sustenta sobre un argumento que entiendo persuasivo y hunde su fuerza de convicción en la realidad pastoral: el peligro de escarnio para la religión es menor cuando el hijo bautizado convive con un padre hereje que con uno *ethnicus et paganus*, porque al menos el primero no niega absolutamente a Cristo. Por consiguiente, admite el bautismo de los moriscos de conversión sincera, cuando hubieran sido suficientemente instruidos y rechaza que una sospecha general pueda fundamentar el reproche moral singular. Aquí viene el texto concreto de Suárez, que suscitó tanto reproche del P. Bleda:

“Al segundo argumento: sobre los hijos de nuevos cristianos, de que hay peligro que disimulen y finjan, hay que decir que aunque en general haya duda e

61 J. Bleda, *Coronica de los moros de España*, VIII, 4, p. 884.

incertidumbre, en concreto tratándose de tal o cual persona no puede pensarse eso ni es probable que sobre ello exista ningún testimonio; por lo tanto, de buena fe se bautizan sus hijos y nada hay que temer de su familia, ya que la sospecha general no es bastante para dirigir un acto moral en particular”⁶².

La postura probabilista de Suárez permitía excluir el tratamiento uniforme del colectivo por la posible existencia de excepciones particulares. Por mucha incertidumbre que haya en la sociedad de acogida sobre el fingimiento de las creencias de los hijos de nuevos cristianos, la sospecha general no basta para imputar la responsabilidad moral en particular a tal o cual persona en concreto.

Ahora bien, este probabilismo puede conducir a posiciones nada favorecedoras de la protección de derechos del individuo. Se utilizaba el principio *possidentis*, para mantener la posición jurídica del poseedor actual en caso de duda cuando no hubiera argumentos contrarios de mayor peso. Ello servía, por ejemplo, para mantener la validez de una compra masiva de esclavos, cuando hubiera dudas acerca de la injusticia cometida con alguno en particular, mientras no fuera probada en cada caso singular la injusticia, lo cual era en la práctica imposible de comprobar⁶³. Por lo tanto, las exigencias de seguridad jurídica pueden servir para beneficiar la libertad o también para la opresión; en ambos casos, para mantener la seguridad jurídica de la transacción, el orden establecido y la estabilidad de las instituciones tradicionales. A diferencia de lo que opina Rudolf Schüssler⁶⁴, no es tan claro que la solución suareciana se orientase siempre en favor de la libertad personal frente al statu quo, sino que suele ponderar los bienes en conflicto para favorecer un equilibrio ordenado que respete las instituciones y las leyes⁶⁵.

En esta ocasión el probabilismo juega a favor de la presunción de buena fe del bautismo del converso. En realidad, la disputa sobre la validez del bautismo aplicado en masa sin apenas predicación, era una cuestión disputada desde el siglo XV por lo menos y negar su validez hubiera supuesto que decaía la intervención de la Inquisición y surgían otros problemas sobre la incorporación a la

62 F. Suárez, *De sacramentis*, XXV, 5, 4. Edición de *Opera omnia*, tomo 20 (París: apud Ludovicum Vivès, 1860), 441.

63 Por ejemplo, Luis de Molina, *De iustitia et iure*, tractatus II, XXXV, 20; Diego de Avendaño, *Thesaurus indicus*, título IX, cap. 12, 8, 204; Fernando Rebello, *Opus de obligationibus iustitiae, religionis et charitatis*, Pars prima, I, 10, 5-7.

64 Rudolf Schüssler, “On the Anatomy of Probabilism”, en J. Kraye and R. Saarinen (eds.), *Moral Philosophy on the threshold of modernity* (Dordrecht: Springer, 2005), 91-114.

65 Suárez defiende una presunción general de justicia de la actuación del soberano y la validez de sus leyes; argumenta por la presunción de validez de los impuestos contra la opinión vulgar de que uno podía dejar de pagarlos cuando surgiera una duda probable de su justicia; prefiere al poseedor del derecho actual frente al que duda para justificar una guerra justa.

fe de los moros, de los negros o de los indios⁶⁶.

De mayor alcance es la apertura hacia una consideración universalista de los seres humanos, pues el autor reconoce que nada impide mejorar nuestro conocimiento moral (aderezado por la doctrina cristiana) ni es imposible cuestionar las tradiciones. ¿Por qué no podrían ser buenos cristianos los nuevos conversos? Sostuvo Suárez que en esto no había diferencia entre algunos bárbaros, indios o gente ruda, que erraban a veces en la práctica del cristianismo, pero esto sucedía más por su torpeza mental que causa la ignorancia (incluso invencible o no culpable) que por malicia.

Suárez abre las puertas a proteger a un individuo frente al colectivo, para asimilarlo a la comunidad dominante. Como dice Bauman, la estrategia de aculturación permite aceptar al individuo, pero no al colectivo⁶⁷. El individuo debe prescindir de aquellos elementos que conforman una identidad grupal diversa, si es que quiere ser recibido en la comunidad predominante, soltar su fardo identitario y asimilar aquellos rasgos que le hagan ser admitido: algunos tan normalizadores como los hábitos de vestir, los usos culinarios, la celebración de festividades, o su propia lengua.

Los jesuitas en su mayoría y Francisco Suárez en especial admitieron la capacidad de los nuevos conversos para cambiar de religión⁶⁸. Más aún, permiten a los neófitos ocupar cargos públicos (eclesiales) cuando desapareciera la sospecha de apostasía tras un tiempo prudencial y admite el acceso al sacerdocio de los hijos de conversos. Nadie está limitado por su origen, sino por su propio comportamiento. En su condición de canonista, Suárez defiende que los impedimentos para recibir órdenes religiosas o acceder al sacerdocio no pueden asentarse únicamente en una sospecha infundada, por muy extendida que estuviera entre la gente corriente⁶⁹. La opinión masiva no bastaba para volver irregulares a particulares personas.

66 Constanza Cavallero, “Los moriscos como herejes y apóstatas. Apuntes para una lectura heresiológica de la cuestión morisca”. En *Minorías en la España medieval y moderna (siglos XV al XVII)*, editado por Rica Amrán y Antonio Cortijo Ocaña (Santa Barbara: Publications of eHumanista University of California, 2017), 166-181.

67 Zygmunt Bauman, *Modernidad y ambivalencia*, edición de Maya Aguiluz Ibarguen (Barcelona: Anthropos, 2005), 151.

68 Francisco de Borja Medina, “La Compañía de Jesús y la minoría morisca (1545-1614)”, *Archivum historicum Societatis Iesu* 57 (1988): 3-136; Id., “Compañía de Jesús e islam en España (siglos XVI-XVII)”, *Archivo teológico granadino* 80 (2017): 173-187; Youssef El Alaoui, *Jésuites, Morisques et Indiens. Étude comparative des méthodes d'évangélisation de la Compagnie de Jésus d'après les traités de José de Acosta (1588) et d'Ignacio de las Casas (1605-1607)*, (París: Honoré Champion, 2006).

69 Francisco Suárez, *De censuris*, XLIII, 3, 8: “ideoque hoc suspicionis genus, quod alicubi generale est in opinione vulgi, per se non sufficit ad redendas irregulares particulares personas”.

También el carmelita Marcos de Guadalajara (1560-1631) reinterpreta a Suárez, como si éste apoyase arrebatar a los hijos de sus padres infieles, para dejar en el país a los niños aunque se expulsa a los padres. Entendía que la presunción general de que los moriscos fingían no era causa suficiente para condenar a un particular por hereje o apóstata, pero era bastante para privarle del derecho natural sobre los hijos⁷⁰. Con ello tergiversaba la doctrina de Suárez, que está dirigida a confiar en la conversión de adultos e infantes mediante una educación transformadora.

Otra retorsión similar de la doctrina suareciana fue hecha por el dominico portugués Damián Fonseca (1563-1627), que admitía bautizar a los hijos de los moriscos, basándose en el derecho de botín de guerra. Pues del mismo modo que está justificado arrebatar a los hijos de paganos capturados en guerras justas, también cabría con los moriscos: “¿quién podrá dudar que sea probable bautizar a los que son hijos y nietos de bautizados libres?”⁷¹. Fonseca no mencionaba nombres de doctores que supuestamente apoyarían esa opinión; desde luego no podría referirse a Suárez, porque éste sostenía precisamente lo contrario: que cedería el derecho divino de bautizar al menor capturado frente al derecho paterno de rescatarlo, porque en esta ocasión el derecho de gentes prevalece para evitar represalias y evitar males mayores⁷².

Es cierto que Francisco Suárez proyecta algunos elementos novedosos como promotor de una ilustración católica. Ahora bien, importa considerar el aspecto político de la teoría suareciana de la potestad indirecta de la Iglesia sobre asuntos temporales. En este difícil proceso de deslinde entre lo sagrado y lo profano, el poder secular se ocupa de la materia política y el poder eclesiástico de la espiritual o sobrenatural. Los príncipes cristianos están obligados a defender la causa de la Iglesia por indicación del Papa. La Iglesia se reserva además el cuidado de la rectitud de las costumbres, que son necesarias para la paz y felicidad externa y para la conveniente conservación de la naturaleza humana. Dice Suárez:

“Es además absolutamente falsa la afirmación de los políticos de que un Estado o reino temporal no puede subsistir si se atiene en todo momento a las reglas de la moral o de la ley divina. Si nos referimos a la moral natural, sucede muy por el contrario que ésta es imprescindible para la paz y el bienestar social de la comunidad humana (...) Pero si nos referimos a la integridad de la fe y de la

70 Marcos de Guadalajara, *Memorable expulsión y iustissimo destierro de los moriscos de España*, II, 27 (Pamplona: Nicolás de Assiayn, 1613), 152 rectus.

71 Damián Fonseca, *Justa expulsión de los moriscos de España*, VI, 3 (Roma: Iacomo Mascardo, 1611), 387.

72 Francisco Suárez, *De sacramentis*, XXV, 6, 5.

religión, la propia experiencia nos demuestra que no hay medio mejor para la conservación de los reinos –incluso en el ámbito del bienestar social– que la obediencia y conservación de la fe y de la religión católica”⁷³.

La religión constituye el orden normativo imprescindible para conservar el Estado, en coherencia con la noción de que ineludiblemente toda comunidad política requiere una dirección unificada y unidad final. Para cimentar estos sentimientos de membresía común y suscitar el compromiso denso con una forma peculiar de vida que se presenta como una forma moral superior, desenvuelta en una comunidad política que realiza los principios de la ley nueva o evangélica, es insuficiente la sola creencia religiosa interior o sostener una religión meramente interna. La manifestación pública de las creencias sirve para reverenciar al Creador, por supuesto, también sirve para reforzar cada uno las creencias compartidas y sirve, sobre todo, para la consolidación de la república.

Esa vinculación es constante en la antropología política de Suárez. Según él, también habría habido culto público en “estado de inocencia”, donde los hombres no vivieron solitariamente sino “políticamente”. Incluso en la situación hipotética de “estado de naturaleza pura”, si hubiera llegado a desarrollarse una república que rindiese culto natural a Dios, también el legislador humano hubiera tenido que intervenir en esta materia religiosa para preservar la seguridad pública, castigando los cultos idolátricos⁷⁴.

Por consiguiente, la unidad religiosa preserva la estabilidad del Estado, refuerza la obediencia a los gobernantes, evita desórdenes. Todo esto constituye el ideario sobre el que se construye la alianza del trono y el altar que nutre de privilegios al estamento eclesiástico. Tenemos que interpretar a Suárez integrando esas ocasiones en que reconozca o parezca reconocer cierto grado de pluralidad para hacerlo compatible con el postulado unitario y el oficio del buen príncipe cristiano. Cuando llegue a admitir en algún caso dentro de su tratado sobre la guerra que es posible que los bandos enfrentados tengan ambos razones justas, ello no abocará a aceptar jamás que pueda tener razón un infiel para imponer su propia religión⁷⁵.

Sin embargo, Suárez respetaba algunos comportamientos tradicionales que para otros merecían reprobación y castigo. Sirviéndose de la distinción de Aquino entre ritos antinaturales y ritos supersticiosos, en concreto la aplica para

73 F. Suárez, *De legibus*, III, 12, 5; Edición por L. Pereña, V. Abril y colaboradores, Corpus Hispanorum de Pace, XV (Madrid: CSIC, 1975), 166.

74 F. Suárez, *De sacramentis*, III, 1, 2-4; *De opere sex dierum*, V, 7, 7; *De legibus*, III, 12, 9.

75 F. Suárez, *De charitate*, XIII, 5, 5 y 7.

evitar males mayores en apoyo de la tarea evangelizadora de los indios y admite algunos ritos idólatras contrarios a la razón natural: “si no es posible erradicar esos ritos sin grandes esfuerzos del reino y de los demás fieles, entonces el príncipe puede disimular y permitirlos”⁷⁶. Asimismo, podría tolerar otros ritos supersticiosos de la religión judía y “quizá también” ritos mahometanos y de otros infieles que adoran al único Dios verdadero, pero cumpliendo algunas condiciones, como serían las restricciones de residencia, de movilidad en días festivos o para celebrar la Pascua en el caso de los judíos, o la imposición de mayores tributos⁷⁷. Es una manera de presión que denomina “coacción indirecta”.

No obstante lo cual, considero que el razonamiento de Suárez va menos dirigido a facilitar el pluralismo de creencias que a señalar los límites de competencia entre el Estado y la Iglesia. Cualquier tipo de Estado, de cualquier religión que fuera, de infieles o paganos también, con las debidas cautelas podría intervenir en el extranjero para defender a inocentes y acabar con prácticas contrarias a la razón natural (sacrificios humanos o el canibalismo), pero la defensa frente a los ataques contra la religión, solamente puede ser ordenada por la Iglesia. El poder secular actuará por delegación del Papa, que es único titular de ese poder jurisdiccional⁷⁸.

En Suárez sigue prevaleciendo esta cuestión de competencia tanto en el ámbito internacional como asimismo en el intraestatal, y si bien la encontramos reformulada desde la perspectiva del bautismo, solamente hallamos cierta tolerancia con los judíos y con algunos infieles, sin mención explícita de los moriscos. Esto se evidencia más al distinguir entre súbditos y no súbditos como criterio de comportamiento con los pueblos extranjeros a los que se pretendía evangelizar. Esa importante distinción que fue introducida por Cayetano (1469-1534) permite respetar a paganos e infieles sobre los que no tiene competencia la Iglesia ya que no habían sido bautizados, mientras que la Iglesia tiene una potestad especial con jurisdicción para predicar y para defender a sus predicadores y a los inocentes que quieran aprender la verdad⁷⁹.

A diferencia del escocés John Mair (1467-1550), Suárez rechaza el empleo directo de la coacción para forzar las conversiones. No se puede obligar a escuchar a quienes no sean súbditos, y a quienes ya lo sean tampoco es posible obligarles a

76 F. Suárez, *De fide*, XVIII, 4, 9 (*Opera omnia*, tomo 12), 451.

77 F. Suárez, *De fide*, XVIII, 4, 10 (*Opera omnia*, tomo 12), 451-452: “Ratio autem est, quia hi ritus non sunt intrinsece mali ex vi legis naturalis; ergo potestas temporalis principis per se non extenditur ad prohibitionum illorum”.

78 F. Suárez, *De fide*, XVIII, 1, 7, con remisión a *De legibus*, III, 6 y *Defensio fidei*, III, 22-30.

79 F. Suárez, *De fide*, XVIII, 1, 1-7.

creer, pero sí es posible animarles a ello imponiéndoles deberes de atender la predicación, mediante el empleo de la coerción indirecta⁸⁰. Esta posibilidad tiene que hacernos calibrar el equilibrio que intentaba mantener el autor entre los más agresivos y quienes descartaban el mínimo uso de la violencia, porque el realismo imponía protegerse de la reacción previsible de esas poblaciones extrañas.

Así pues, el comportamiento con los no creyentes depende del grupo o categoría al que pertenezcan. Los que son infieles sin culpa tendrán el trato más respetuoso que se podía esperar en la época y Suárez organiza la solución según tres órdenes de infieles. Aquellos que hubieran tenido suficiente noticia y propuesta del cristianismo mediante una predicación adecuada, pero no quieren saber nada, no pueden tener excusa ninguna. Pero hay otros dos tipos de infieles que merecen un trato mejor: unos son aquellos de pueblos, provincias o reinos que no han oído nada de la fe, ni suficiente ni insuficiente, ni por la predicación ni por rumor o fama; y otros son aquellos que algo oyeron, pero tienen conocimiento insuficiente, donde incluye a turcos, sarracenos o de provincias de la India⁸¹. A estos dos últimos órdenes o grupos los puede excusar por ignorancia inculpable, aplicándose a educarles con tenacidad y sin violencia, confiando en que aceptarán la verdad con una suficiente y sosegada predicación, en el mismo sentido que habían planteado Cayetano y, sobre todo, en su relección *De indis* Francisco de Vitoria: “Pues quien oyó de esa manera, aunque no está obligado a creer al instante, sin embargo puede ser obligado a mostrar diligencia con esta doctrina para que tenga de ella mayor noticia y conocimiento, y examine si ha de creer o si no”⁸².

Suárez es bastante respetuoso en estas situaciones de infidelidad negativa, mientras sigue el rigor contra herejes y apóstatas, aunque algunos intérpretes actuales como Robert Fastiggi lo comparan favorablemente con Aquino porque, sin descartar el máximo castigo a los herejes, no reclama directamente su ejecución⁸³. Ofrece un modelo de respeto incluso en la actualidad para quienes todavía persiguen a minorías religiosas y procuran su destrucción. Porque Suárez es francamente comprensivo respecto de los que practican ritos conformes con la ley natural y creen en un único Dios, aunque no conozcan las verdades reveladas ni sigan los ritos católicos. En tal sentido, dice Fastiggi, prueba una sensibilidad

80 F. Suárez, *De fide*, XVIII, 2, 1-3.

81 F. Suárez, *De fide*, XVII, 1, 6.

82 F. Suárez, *De fide*, XVII, 1, 9 (*Opera omnia*, tomo 12), 426.

83 Robert Fastiggi, “Francisco Suárez: Religious Freedom and International Law”, en R. A. Maryks and J. A. Senent (eds.), *Francisco Suárez (1548-1617) Jesuits and the complexities of Modernity* (Leiden-Boston: Brill, 2019), 122.

moderna acerca de la libertad religiosa bastante afín a la nuestra⁸⁴.

La misma evolución de la Iglesia católica ha incorporado siglos después esas enseñanzas, que aparecen recogidas casi literalmente en varios documentos y en la constitución dogmática *Lumen Gentium* (1964), ya avanzado el Concilio Vaticano II⁸⁵ que reconoce la salvación de los no creyentes, o en la Declaración conciliar *Dignitatis humanae, sobre la libertad religiosa*, que fundamenta la libertad religiosa en la misma dignidad de la persona humana⁸⁶.

V. CONCLUSIONES

El reconocimiento de la tolerancia prudencial abre caminos a una aceptación más amplia de la tolerancia para coexistir primero entre países y luego dentro de los mismos. Pedro de Ribadeneira es más reacio en sus tratados a admitir un trato generoso con las sectas, tal vez porque ha vivido el momento álgido de las guerras religiosas y conoce el martirio de católicos en Inglaterra. Regla de prudencia es transigir, pero únicamente cuando sea imposible imponer sin coste elevado la unidad de la fe. En este autor no tiene cabida la tolerancia sino cuando la reivindica para sí. Su preocupación principal es mantener el orden y la cohesión de la república, que se garantiza por causa de la unidad religiosa, y además le preocupa cómo evitar la cada vez mayor intromisión del poder secular en asuntos de la Iglesia. Él vio con claridad el peligro del relativismo moral que atribuían a los maquiavélicos y a los políticos, por ser partidarios de la tolerancia, porque Ribadeneira interpreta que esos ateístas transigen con cualquier creencia con tal de mantenerse en el poder y desprecian la verdad objetiva y con ello la verdad de la fe. Se imputa a Maquiavelo, a Bodino y a los denominados “políticos” increencia o ateísmo, porque menoscaban la sustancia de la religión para usarla como medio al servicio del fin de la política, que pretende la eficacia y no la salvación del alma.

No encontramos un camino hacia la tolerancia en el catecismo político que ofrece Ribadeneira. Su planteamiento es simétrico al de Maquiavelo en cuanto

84 R. Fastiggi, “Francisco Suárez: Religious Freedom and International Law”, 124-126; Id., “Francisco Suárez and the non-believers”, *Pensamiento*, vol. 74, n.º 279 (2018): 263-270.

85 *Lumen Gentium*, 16: “Pues quienes, ignorando sin culpa el Evangelio de Cristo y su Iglesia, buscan, no obstante, a Dios con un corazón sincero y se esfuerzan, bajo el influjo de la gracia, en cumplir con obras su voluntad, conocida mediante el juicio de la conciencia, pueden conseguir la salvación eterna”.

86 Declaración del 7 de diciembre de 1965. Acceso: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/index_sp.htm. Vid. Carlos Soler, “La libertad religiosa en la declaración conciliar *Dignitatis humanae*”, *Ius canonicum* XXXIII, n.º 65 (1993): 13-30.

que pretende hacer de la acción pública el medio que fortalezca un determinado ideario religioso. A diferencia del florentino, que considera las religiones como herramientas para el control de la ciudadanía y las valora por su utilidad para el objetivo terrenal exclusivo, en Ribadeneira el objetivo terrenal tiene otra mira superior, mantener intacto el dualismo de poderes, el civil o secular y el orientado a lo espiritual que administra la Iglesia.

También Suárez pretende mantener la autonomía de la Iglesia frente a las tentaciones absorbentes de la monarquía. Ello no impide apreciar un enorme potencial renovador que resulta del conjunto de argumentos de sus obras. Su contribución doctrinal ha influido en las corrientes de la Iglesia más abiertas a la modernidad. Al entender la religión en el sentido clásico de virtud moral que afecta de una manera transformadora a nuestro modo de vivir, puede integrar la variedad de ritos naturales o supersticiosos como fórmulas imperfectas de reverenciar a Dios. Las modalidades rituales diferentes recaen bajo la consideración del derecho de gentes, porque Suárez reelaboró este orden normativo incorporando costumbres compartidas por casi todos los pueblos de la humanidad⁸⁷.

Hemos mostrado en especial la interpretación concreta que hicieron coetáneos de Suárez sobre su pensamiento aplicado a la diversidad religiosa dentro del país, en el terrible acontecimiento acaecido durante la vida del autor. La expulsión de minorías religiosas se había producido con anterioridad en toda Europa. De haber seguido a Suárez no se hubiera desterrado a los moriscos, pues las creencias no se imponen a la fuerza sino por medio de una catequesis persistente. Confiaba en la aceptación de la verdad por el hecho de enseñarla bien y con sosiego, esperando el afecto sincero de los catecúmenos y la acción de la gracia para cambiar con el tiempo costumbres y creencias arraigadas, al menos cuando las nuevas generaciones hubieran sido educadas sin emplear la fuerza que él rechazaba. Hemos tenido que limitarnos a exponer este enfoque historicista, sin completar la doctrina suareciana sobre los límites a la intervención del poder secular en la conciencia, ni describir la posibilidad de permitir conductas perniciosas para evitar males mayores, así como ajustar mediante la epiqueya las leyes positivas por razones de oportunidad. Estas son apelaciones al reconocimiento de la diversidad humana y al empleo de la prudencia cuando es imprevisible lo que puede acontecer.

Sin embargo, no hay lugar para la tolerancia concebida a nuestro modo como un derecho individual, porque se espera la conversión a medio o largo plazo, alentada por mecanismos coercitivos que hagan considerar los beneficios

87 F. Suárez, *De legibus*, II, 20, 10.

de reconocer lo que se debe. La coerción indirecta es la carga que se impone por permitir vivir con otra fe y debemos valorarla en este contexto, porque aún hoy se persiguen en muchos lugares del mundo a minorías por razones ideológicas, étnicas o religiosas. En la doctrina de Suárez no tiene cabida el pluralismo sino la libertad, entiéndase en este sentido: el pluralismo como columna vertebral de la comunidad pide un cierto escepticismo, mientras que la libertad ha de corregirse con el seguimiento de reglas o criterios objetivos para no derivar en un insano subjetivismo en el que todo cabe y nada sólido se respeta.

Aquí encontramos una gran ambivalencia. De ahí que también Suárez, que restringe de alguna manera el moralismo legal, porque excluye de las leyes civiles la regulación de *todos* los actos de todas las virtudes, sin embargo no deja fuera de su alcance ninguna materia, salvo algunos actos muy difíciles de cumplir por algunos hombres. Por lo tanto, la ley humana tiene que velar por todas las virtudes (regula el lujo de trajes o carruajes, la honestidad de las comedias, la templanza en las comidas o en los juegos), siempre y cuando afecten al bien común. Pero cuando la materia no sea competencia del legislador civil, lo será del eclesiástico, pues cuidar la moralidad es tarea espiritual que encomienda el poder eclesiástico al poder civil. Suárez tampoco descarta en absoluto controlar los actos internos, sobre los que recae un poder eclesiástico del tipo que él llama poder de jurisdicción voluntaria, para dispensar o conmutar votos y absolver pecados. Esto significa que la conciencia no estará del todo resguardada de interferencias externas mientras se admita incluso la posibilidad de pecar contra una ley eclesiástica por un defecto interno, tal como lo era la omisión de la confesión íntegra de los pecados⁸⁸. He aquí de nuevo la ambivalencia y lo que he dado en llamar los reparos de la tolerancia, pues si por una parte admite flexibilidad, por otra, a la vez, promueve el control intenso de la conciencia individual. El modelo político proyecta una sociedad con cierto grado de pluralidad exterior, pero con sólido control comunitario de los modos de comportamiento y la competencia de instituciones poderosas, seculares y eclesiales. Si es posible un control severo de los comportamientos es entonces muy probable que se instaure el temor y la autocensura de las conciencias, dejando a la libertad desamparada.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Amezúa Amezúa, Luis Carlos. “La teología como herramienta biopolítica. Expulsión de los moriscos y estrategias de asimilación (de Jaime Bleda a Francisco Suárez)”. En

88 F. Suárez, *De legibus*, IV, 13, 10.

- Los retos de la filosofía en el siglo XXI. Actas I Congreso internacional de la Red española de Filosofía*. Vol. IX, 53-62. Valencia: Publicaciones de la Universidad de Valencia, 2015.
- Bauman, Zygmunt. *Modernidad y ambivalencia*, edición de Maya Aguiluz Ibarguen. Barcelona: Anthropos, 2005.
- Bejan, Teresa M. "Review Essay: Recent Work on Toleration". *The Review of Politics* 80 (2018): 701–708.
- Bireley, Robert. *The Counter-Reformation Prince. Anti-Machiavellianism or Catholic Statecraft in Early Modern Europe*. Chapel Hill y Londres: The University of North Carolina Press, 1990.
- Bleda, Jaime. *Defensio fidei in causa neophytorum, sive Moriscorum Regni Valentiae, totiusque Hispaniae*. Valencia: Apud Ioannem Chrisostomum Garriz, 1610.
- Bleda, Jaime. *Coronica de los moros de España, dividida en ocho libros*. Valencia: Felipe Mey, 1618.
- Braun, Harald E. "The Bible, reason of State, and the royal conscience: Juan Márquez's *El gobernador christiano*". *Renaissance Studies* 23, n° 4 (2009): 552-567.
- Cantarino, Elena. "Tratadistas político-morales de los siglos XVI y XVII (Apuntes sobre el estado actual de la investigación)". *El Basilisco* 21 (1996): 4-7.
- Cantarino, Elena. "El concepto de *razón de Estado* en los tratadistas de los siglos XVI y XVII (Botero, Rivadeneira y Settala)". *Res publica* 2 (1998): 7-24.
- Carpintero, Francisco. "Francisco Suárez defendió la libertad de conciencia". En *Estudios de Filosofía del derecho y Filosofía política. Homenaje al profesor Alberto Montoro Ballesteros*, 101-105. Murcia: Editum-Universidad de Murcia, 2013.
- Carpintero, Francisco. "Francisco Suárez: la emergencia de los tiempos modernos". *Anales de la Cátedra Francisco Suárez* 54 (2020): 283-302.
- Cavallero, Constanza. "Los moriscos como herejes y apóstatas. Apuntes para una lectura heresiológica de la cuestión morisca". En *Minorías en la España medieval y moderna (siglos XV al XVII) Minorities in Medieval and Early Modern Spain (15th -17th c.) Vivir en Minorías en España y América (siglos XV al XVIII)*, editado por Rica Amrán & Antonio Cortijo Ocaña, 166-181. Santa Barbara: Publications of eHumanista University of California, 2017.
- Covarrubias Orozco, Sebastián. *Tesoro de la lengua castellana o española* (1611), edición de Felipe C. R. Maldonado, revisada por Manuel Camarero. Madrid: Castalia, 1995.
- Dadson, Trevor J. *Tolerance and coexistence in Early Modern Spain. Old Christians and Moriscos in the Campo de Calatrava*. Woodbridge: Boydell & Brewell, 2014.
- Diccionario de Autoridades*. Madrid: Imprenta de la Real Academia, 1726-1739.
- Doyle, John Patrick. "Suárez on human rights". En *Collected Studies on Francisco Suárez, S. J. (1548-1617)*, edited by Victor M. Salas, 333-356. Leuven: Leuven University Press, 2011.

- Egido, Teófanos. “Época moderna: de los confesionalismos a la tolerancia”. En *La tolerancia en la historia*, 65-94. Valladolid: Universidad de Valladolid, 2004.
- El Alaoui, Youssef. *Jésuites, Morisques et Indiens. Étude comparative des méthodes d'évangélisation de la Compagnie de Jésus d'après les traités de José de Acosta (1588) et d'Ignacio de las Casas (1605-1607)*. París: Honoré Champion, 2006.
- Fastiggi, Robert. “Francisco Suárez: Religious Freedom and International Law”. En *Francisco Suárez (1548-1617) Jesuits and the complexities of Modernity*, editado por R. A. Maryks and J. A. Senent, 113-127. Leiden-Boston: Brill, 2019.
- Fastiggi, Robert. “Francisco Suárez and the non-believers”. *Pensamiento*, vol. 74, n°. 279 (2018): 263-270.
- Feros, Antonio. “Retóricas de la expulsión”. En *Los moriscos: expulsión y diáspora. Una perspectiva internacional*, editado por M. García-Arenal y G. Wiegers, 67-101. Valencia: Universitat de València, 2013.
- Fonseca, Damián. *Justa expulsión de los moriscos de España*. Roma: Iacomo Mascardo, 1611.
- Forst, Rainer. *Toleration in conflict: past and present*. New York: Cambridge University Press, 2013.
- Foss, Jerome C. “Francisco Suárez and the Religious Basis for Toleration”. *Perspectives on Political Science* 42/2 (2013): 94-102.
- García-Arenal, Mercedes. “Moriscos e indios. Para un estudio comparado de métodos de conquista y evangelización”. *Chronica Nova* 20 (1992): 153-175.
- Gracián, Jerónimo. *Diez lamentaciones, del miserable estado de los ateistas de nuestros tiempos*. Bruselas: Roger Velpio y Huberto Antonio Impresores, 1611.
- Guadalajara, Marcos de. *Memorable expulsión y iustissimo destierro de los moriscos de España*. Pamplona: Nicolás de Assiayn, 1613.
- Iñurritegui Rodríguez, José María. *La Gracia y la República. El lenguaje político de la teología católica y el Príncipe Cristiano de Pedro de Ribadeneyra*. Madrid: UNED, 1998.
- Laspalas, Javier. “El príncipe en la escuela del arcano: Juan Márquez ante el problema de la duplicidad política”. En *Virtudes políticas en el Siglo de Oro*, editado por M^a Idoya Zorroza, 193-210. Pamplona: Eunsa, 2013.
- Llamazares, Dionisio. “Formación del concepto de tolerancia (siglos XVI-XVII)”. *Lai-cidad y libertades* 15-1 (2015): 141-188.
- López de Goicoechea, Francisco J. “Política y religión en el pensamiento de Juan Márquez”. *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 23 (1996): 275-301.
- Márquez, Juan. *El Gobernador cristiano*. 4ª impresión. Madrid: Imprenta del Reino, 1640.
- Martínez Morán, Narciso. “Aportaciones de la escuela de Salamanca al reconocimiento de los derechos humanos”. *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 30 (2003): 516-517.
- Martínez de Pisón Caverro, José. “En el origen de la tolerancia y la libertad de conciencia: Servet, Calvino y Castellio”. *REDUR* 12 (2014): 67-86.

- Medina, Francisco de Borja. “La Compañía de Jesús y la minoría morisca (1545-1614)”. *Archivum historicum Societatis Iesu* 57 (1988): 3-136.
- Medina, Francisco de Borja. “Compañía de Jesús e islam en España (siglos XVI-XVII)”. *Archivo teológico granadino* 80 (2017): 173-187.
- Otero Parga, Milagros, “Reflexiones en torno a los derechos humanos en el Siglo de Oro español”. *Anuario de Filosofía del Derecho* 17 (2000): 463-480.
- Prades Villar, Mario. “La teoría de la simulación de Pedro de Ribadeneira y el maquiavelismo de los antimaquiavélicos”. *Ingenium* 5 (2011): 135-165.
- Ramírez Santos, Celia Alejandra y Egío, José Luis. *Conceptos, autores, instituciones. Revisión crítica de la investigación reciente sobre la Escuela de Salamanca (2008-19) y bibliografía multidisciplinar*. Madrid: Dykinson, 2020.
- Reinhardt, Nicole. *Voices of Conscience: Royal confessors and political counsel in Seventeenth-Century Spain and France*. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- Ribadeneira, Pedro de. *Obras escogidas del Padre Pedro de Rivadeneira*. Biblioteca de Autores Españoles, tomo LX. Madrid: Atlas, 1952.
- Ribadeneira, Pedro de. *Tratado de la tribulación*. Madrid: Fundación Universitaria Española – Universidad Pontificia de Salamanca, 1988.
- Ribadeneira, Pedro de. *Historias de la contrarreforma*. Madrid: BAC, 1945.
- Senent de Frutos, Juan Antonio. “La ‘modernidad ignaciana’ como legado y oportunidad ante los desafíos civilizatorios”. *Razón y Fe*, tomo 279, n°. 1438 (2019): 169-80.
- Schüssler, Rudolf. “On the Anatomy of Probabilism”. En *Moral Philosophy on the threshold of modernity*, edited by J. Kraye and R. Saarinen, 91-114. Dordrecht: Springer, 2005.
- Schwartz, Stuart B. *All can be saved. Religious tolerance and salvation in the Iberian Atlantic world*. New York-London: Yale University Press, 2008.
- Soler, Carlos. “La libertad religiosa en la declaración conciliar *Dignitatis humanae*”. *Ius canonicum* XXXIII, 65 (1993): 13-30.
- Suárez, Francisco. *Opera omnia*. 26 tomos. París: Ludovicus Vivès, 1856-1861.
- Tellechea Idígoras, José Ignacio. “Sobre historia de la tolerancia (siglos XVI y XVII)”. En *Tolerancia y fe católica en España*, editado por F. García López y J. I. Tellechea, 17-34. Salamanca: Universidad Pontificia, 1996.

Luis-Carlos Amezúa Amezúa

Área de Filosofía del Derecho

Facultad de Derecho. Universidad de Valladolid

Plaza de la Universidad, s/n

47002 Valladolid (España)

<https://orcid.org/0000-0003-0945-6672>



Doi: <https://doi.org/10.17398/2340-4256.18.1333>

**LUIS DE VALDIVIA: ESBOZOS DE UN DIÁLOGO
INTERCULTURAL E INTERRELIGIOSO EN EL
CONTEXTO DE LA GUERRA DE ARAUCO**

***LUIS DE VALDIVIA: SKETCHES OF AN INTERCULTURAL
AND INTERRELIGIOUS DIALOGUE IN THE CONTEXT
OF THE ARAUCO WAR***

IGNACIO SEPÚLVEDA DEL RÍO
Universidad Loyola Andalucía

Recibido: 13/10/2022

Aceptado: 22/11/2022

RESUMEN

En el contexto de la Guerra de Arauco, a fines del siglo XVI e inicios del siglo XVII, el jesuita granadino Luis de Valdivia plantea la propuesta de la Guerra Defensiva entre la Corona Española y el Pueblo Mapuche. La Guerra Defensiva implica, por una parte, el reconocimiento de una frontera física, pero también significa el reconocimiento de los indígenas a su propia libertad y forma de vida. En esta situación, se genera un esbozo de diálogo intercultural e interreligioso entre españoles y mapuches que forjará, a través del tiempo, procesos de aculturación e inculturación. En el presente trabajo se busca mostrar las luces y sombras de este diálogo tanto a través de la Guerra Defensiva como en la búsqueda de la evangelización del Pueblo Mapuche.

Palabras clave: Luis de Valdivia, Mapuche, Guerra Defensiva, diálogo intercultural, diálogo interreligioso.

ABSTRACT

In the context of the Arauco War, at the end of the 16th century and the beginning of the 17th century, the Grenadian Jesuit Luis de Valdivia proposed the Defensive War between the Spanish Crown and the Mapuche people. The Defensive War implies, on the one hand, the recognition of a physical frontier, but it also means the recognition to the indigenous people of their own freedom and way of life. In this situation, an outline of intercultural and interreligious dialogue is generated between Spaniards and Mapuche that will forge, through time, processes of acculturation and inculturation. This paper seeks to show the lights and shadows of this dialogue both through the Defensive War and in the search for the evangelization of the Mapuche people.

Keywords: Luis de Valdivia, Mapuche, Defensive War, intercultural dialogue, interreligious dialogue.

I. ENCUENTRO Y DESENCUENTRO ENTRE DOS CULTURAS: ¿ES POSIBLE PENSAR EN UN DIÁLOGO? PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

Durante la conquista española de América, y específicamente en la situación de la Guerra de Arauco, se produce el encuentro entre dos culturas: la cultura española cristiana y la indígena mapuche. Durante los inicios del siglo XVII, y después de más de 50 años de una guerra estéril en que los españoles no pueden conquistar los territorios al sur del río Bío-Bío, el jesuita Luis de Valdivia propone una nueva estrategia para enfrentar la guerra con los mapuches: la Guerra Defensiva. La idea de la Guerra Defensiva, grosso modo, apunta a reconocer que el río Bío-Bío será la frontera entre el territorio mapuche y el territorio español. Pasar de un lado a otro se da por temas comerciales (recordemos que así se genera la riqueza ganadera mapuche durante los siglos de la Colonia y en la época en que surgen las nuevas naciones independientes) o para intentar evangelizar a los indígenas, pero siempre con la autorización de los líderes indígenas. Pero junto con la frontera física, hay un reconocimiento explícito de la libertad e independencia del pueblo mapuche frente a los españoles.

En esta situación de guerra defensiva -que no fue bien recibida por todos actores involucrados, ni siempre fue respetada- la Iglesia, y específicamente los misioneros de la Compañía de Jesús, buscan misionar en el territorio mapuche para conseguir conversiones al cristianismo entre los indígenas¹. En estas misiones en territorio mapuche, en lengua y con catecismos traducidos al *mapudungun*, se podría concebir que hubo un intento de diálogo intercultural e interreligioso. Frente a este planteamiento, surge una primera cuestión: ¿es posible hacer tal afirmación? Es decir, hablar de diálogo intercultural e interreligioso en la América colonial, específicamente durante la Guerra de Arauco, es, por lo menos, algo provocativo. La misma idea de diálogo intercultural y religioso es anacrónica, pues estos son conceptos que usamos hoy y que son difíciles de reconocer, con sus mismos contenidos, hace un poco más de 400 años atrás². Más de alguno apuntará que ya en la misma propuesta evangelizadora la Compañía de Jesús se puede reconocer, aunque no se nombre, la idea de diálogo interreligioso³, pues las semillas del Verbo están presentes en todo ser humano y en toda cultura. Como ejemplo se presentan los casos de la India, Japón y China y, también, la evangelización en América Latina. Tal como afirma Asunción Taboada,

“El proyecto que la Compañía quería llevar a cabo durante las primeras décadas continua hasta hoy, y no es otro que la inculturación de la fe cristiana en un país multicultural. Se querían respetar las demás religiones, contribuir a la conservación de las lenguas de India y a la cohabitación de distintas culturas en un mismo territorio. Esta especial relación con la gente con la que trabajaban fue muy importante y también difícil de encontrar, especialmente en etapas previas de la historia. El proceso de evangelización promovido por ellos tanto en India como en China y en países latinoamericanos resultó, en definitiva, ‘diferente al de otras órdenes religiosas’” (2018, 221).

1 Estas conversiones fueron complejas por diversos motivos: suspicacia a los cambios de costumbres (por ejemplo, la exigencia de la monogamia), recelo frente a la religión del extranjero o la abierta oposición de los machis frente a los sacerdotes católicos.

2 La idea de diálogo interreligioso como tal, en la Iglesia Católica, se comienza a desarrollar a partir del Concilio Vaticano II, específicamente con el documento *Nostra Aetate*. En el Proemio del documento los Padres Conciliares afirman: “Todos los pueblos forman una comunidad, tienen un mismo origen, puesto que Dios hizo habitar a todo el género humano sobre la faz de la tierra, y tienen también un fin último, que es Dios, cuya providencia, manifestación de bondad y designios de salvación se extienden a todos, hasta que se unan los elegidos en la ciudad santa, que será iluminada por el resplandor de Dios y en la que los pueblos caminarán bajo su luz” (1). La Compañía de Jesús, por su parte, en la Congregación General 34 integra la idea de diálogo interreligioso como condición “sine qua non” para el servicio de la promoción de la fe y la justicia. Al respecto se puede consultar Buades y Villagrán (2017).

3 Recordemos que Justino Mártir reconocía el “rationis semen”, las semillas de la razón en los filósofos griegos (PG VI, 458,8).

Ahora bien, esta afirmación puede ser cierta en el caso de India, Japón y China, pero presenta serias dificultades en el caso de América. Quizás la diferencia más grande entre ambas situaciones se debe a que el territorio americano ya había sido conquistado (aunque no en su totalidad, como veremos más adelante) por España. Esto generaba unas relaciones de superioridad entre la cultura y religión occidental y las religiones y culturas autóctonas. Estas relaciones, como observaremos más adelante, llevaron a un proceso de inculturación y aculturación de las culturas indígenas frente a la cultura occidental conquistadora. En el caso de Oriente, sin embargo, la situación fue diferente: la superioridad cultural y religiosa no había sido conquistada por los europeos. Así, el evangelizador (San Francisco Javier, Roberto de Nobili, en la India, o Mateo Ricci, en el caso chino) debía enfrentarse y convivir con una cultura en la cual no tenía la superioridad dada por la pertenencia a la cultura conquistadora. Dicho de otro modo, en el caso de Oriente los misioneros no representaban la cultura dominante ni estaban respaldados por el poder hegemónico⁴.

Tal como hemos dicho más arriba, es difícil poder hablar de un diálogo intercultural e interreligioso entre la cultura occidental española y la mapuche a la manera cómo hoy lo entenderíamos, más bien podemos hablar de un encuentro y de una cierta influencia mutua (aunque no equilibrada) que produjo un fuerte proceso de aculturación e inculturación en el mundo indígena mapuche. Desde el mundo cristiano -específicamente desde el mundo jesuita-, se insistió en el respecto al mapuche, específicamente en la idea de la Guerra Defensiva, y en no forzar al mapuche a la conversión al cristianismo. Ahora bien, este respeto no se dio con igual fuerza y claridad en el proceso misionero, donde podemos encontrar una negación de las tradiciones mapuche y también una clara incompreensión y deformación de ciertos conceptos religiosos mapuche por parte de los jesuitas. Tomando el contexto de la Guerra Defensiva y basándonos en la catequesis presentada en los *Sermones* del Padre Luis de Valdivia, específicamente la idea de Dios cristiana y el rechazo a las ideas religiosas mapuches (concretamente todo lo podríamos denominar como *no-dios cristiano*) desde una preconcepción occidental española, intentaremos mostrar este movimiento entre el respeto y diálogo con lo mapuche y el rechazo, la negación y deformación-resignificación de lo indígena en el momento evangelización.

II. EL CONTEXTO

4 Aunque, como es bien sabido, hubo algunas propuestas de conquistar China por parte de España. Una de estas propuestas fue liderada por el jesuita español Alonso Sánchez. Al respecto se puede consultar Cervera Jiménez, José Antonio (2013).

1 CONFLICTOS BÉLICOS HEREDADOS DE LOS IMPERIOS INCAS Y AZTECAS

Es importante, para entender el proceso que lleva a la Guerra Defensiva y a la propuesta misional jesuita del padre Luis de Valdivia, comprender, aunque sea brevemente, el contexto de la Guerra de Arauco. La Conquista española de América tiene dos fases fácilmente reconocibles (Zapater, 1992). En la primera mitad del XVI hay una rápida conquista sobre las diversas sociedades indígenas de América. Se controlan, en poco tiempo, los diversos centros urbanos y las vías de comunicación que habían pertenecido a los Imperios Azteca e Inca. Una vez que se domina la cabeza del imperio, no es difícil controlar al resto de la población. De las ruinas de ambos imperios surgen los virreinos de Nueva España (México) y del Perú.

Ahora bien, la conquista de los ambos imperios no significó la paz total, puesto que los españoles heredan los conflictos bélicos en que aztecas e incas estaban involucrados. En el siglo XVII se pueden reconocer tres conflictos vivos entre los españoles y distintos pueblos indígenas desde el norte al sur de América: el primero es con los *chichimecas*, grupo indígena mayoritariamente nómada del norte de México; el segundo conflicto es con los *chiriguano*s, en el oriente boliviano; el tercero es con los *calchaquíes*, que habitaban en lo que serían las provincias actuales de Salta, Tucumán y Catamarca, en Argentina. Finalmente, el último conflicto es con el pueblo *mapuche* en el sur de Chile. En los dos primeros conflictos España ensayó diversas formas de solución. Zapater (1992) afirma que el enfrentamiento bélico con los *chichimecas* sería el antecedente directo de la idea de Guerra Defensiva que posteriormente desarrolló Luis de Valdivia. En 1546 se descubre plata en la zona de Zacatecas. Este descubrimiento significó que un territorio desértico y alejado de las grandes urbes se transformara, vertiginosamente, en una región que se llenó de centros mineros. Las caravanas y carretas, llenas de insumos, acudían hacia el territorio de los *chichimecas*. Desde una situación de nomadismo y con un sistema rudimentario de subsistencia, se pasa a la abundancia: los indígenas encontraron, en las caravanas y en las haciendas de los nuevos colonos recientemente llegados, el espacio propicio para hacerse con alimentos, bebidas, ropas, animales, etc. El sistema para atacar era a través de grupos de entre cincuenta a doscientos guerreros que asaltaban y saqueaban las estancias, los campamentos mineros y las caravanas.

La guerra chichimeca propiamente tal comenzó el año 1550, aunque el desarrollo más intenso se dio entre los años 1570 a 1585. Según Zapater, “los españoles hicieron el máximo esfuerzo para controlar militarmente el territorio durante el gobierno de Martín Enríquez de Almanza. Señala el historiador Philip

Powell que se ‘intentó la pacificación de los chichimecas mediante la espada y esclavitud’. Pero esta política terminó en el fracaso y se adoptó la nueva orientación propiciada por tres virreyes de Nueva España: el Marqués de Villamanrique (1585-1590), don Luis de Velasco (1590-1595) y el Conde de Monterrey (1595-1605)” (1992, 53).

Frente a la política de “espada y esclavitud”, se propone una política que busca forjar la paz a través del cambio de vida del indígena a través del traslado y asentamiento de otros grupos de indígenas sedentarios y más pacíficos (tlaxcaltecas). Estos indígenas, además de generar un proceso de mezcla cultural, enseñaron a los *chichimecas* las técnicas de cultivo para que dejaran la vida nómada. De manera paralela, se proporciona gratuitamente comida y vestimenta. Además, se establecen misiones en la zona.

2. LA GUERRA DE ARAUCO

La Guerra de Arauco suele entenderse como un conflicto bélico a muerte, de 300 años de duración, entre españoles y mapuches. Con todo, en la actualidad los historiadores afirman que fue un conflicto intermitente y que durante largos períodos de tiempo hubo relaciones pacíficas que ayudaron al intercambio comercial entre españoles e indígenas. Por esta razón, autores como Sergio Villalobos hablan del “mito de la Guerra de Arauco”.

Hay diversas opiniones sobre cuándo se puede fijar el inicio de la Guerra de Arauco. Se considera, como un antecedente de esta guerra, el primer enfrentamiento entre mapuches y españoles, liderados por Diego de Almagro, en la batalla de Reinohuelén el año 1535. Ahora bien, la Guerra de Arauco se inicia en 1546, con la batalla de *Quilacura* entre los mapuches y las tropas de Pedro de Valdivia. En esta batalla los españoles son obligados a retroceder. derrotados y Pedro de Valdivia es capturado y luego muerto. La etapa más intensa de este conflicto bélico va desde 1550 a 1656.

La primera etapa de la guerra se inició con el intento de conquista de los españoles hacia el sur del país. Las ventajas iniciales de los españoles, como el uso del caballo y de sus armas, dan una superioridad a los conquistadores. Pero los mapuches rápidamente se adaptan a la situación y son capaces de aprovechar su propio territorio y generar tácticas de combate propias, como el uso de guerrillas o el enfrentamiento en distintas “olas” para agotar al enemigo.

En 1553, con motivo del levantamiento del pueblo mapuche, Pedro de Valdivia intenta una nueva incursión en el territorio indígena. Esta incursión termina siendo un desastre para las fuerzas españolas, pues son derrotadas en la

batalla de Tucapel, donde también muere Pedro de Valdivia.

Desde el 1546 hasta el inicio de la Guerra Defensiva, en 1612, se dan sucesivos momentos de guerra y paz; es decir, no hay una guerra constante. Con todo, la guerra va teniendo un enorme coste económico y de vidas en la naciente colonia. Al menos dos gobernadores de Chile mueren en esta guerra: Pedro de Valdivia, tal como señalamos más arriba, y Martín García Óñez de Loyola (muerto en 1598), quien era sobrino nieto de San Ignacio de Loyola. Las dificultades para pacificar la Araucanía hacen que se le denomine, algunos años más tarde, como el “Flandes *Indiano*”⁵.

3. EL PLANTEAMIENTO DE LA GUERRA DEFENSIVA

Tal como hemos afirmado anteriormente, el contexto de guerra de los españoles con los mapuches no era un caso aislado, pues los españoles ya habían tenido que enfrentarse al conflicto con chichimecas y chiriguano. Fracasada la “pacificación” a través de la guerra y la esclavitud, se busca una nueva estrategia: mover a familias indígenas sedentarias al territorio chichimeca para que les enseñaran el cultivo de la tierra; proporcionar comestibles y vestimentas gratuitas a los indígenas hasta que se hicieran con los nuevos medios de producción; y crear misiones en sus territorios. Estos tres elementos, como hemos visto, favorecieron la pacificación de los indígenas chichimecas.

El camino para solucionar el conflicto en Arauco no era nada claro. Con motivo del levantamiento indígena iniciado en 1553, se plantean diversas posturas a nivel ético-religioso para intentar solucionar el problema. Gil González, fraile de la Orden de Predicadores, defendía la idea de no entrar violentamente en territorio indígena sin ofrecer antes la paz (Zapater, 49). Él mismo se ofrecía para intentar generar un diálogo con los mapuches. La postura de González tenía un fundamento religioso: si el infiel caía en combate, se condenaba al fuego eterno. En la obra de Alonso de Góngora y Marmolejo (1862) se afirma que

“fray Gil, en las oraciones que hacía a los soldados, les decía iban al infierno si mataban indios, y que estaban obligados a pagar todo el daño que hiciesen y todo lo que comiesen, porque los indios defendían causa justa, que era su libertad, casas y haciendas; porque Valdivia no había entrado a la conquista como lo manda la iglesia (...) y acaeció vez que Villagra estaba hablando algunos soldados que hiciesen lo que sus capitanes les mandasen, y alanceasen a los indios

5 El jesuita español Diego de Rosales, en su obra *Historia general del reino de Chile. Flandes Indiano*, es quien por primera vez propone esta comparación.

todos que pudiesen, fray Gil les decía que los que quisiesen irse al infierno lo hiciesen : así era una grandísima confusión ver estas cosas...”. (95).

Juan Gallegos, fraile franciscano, defendía una postura más agresiva con los indígenas sublevados. Según Zapater, en el domingo de Pentecostés de 1557 Gallegos afirmó en su homilía “que se debería difundir el evangelio con lenguas de fuego y que si no existiesen soldados profesionales, los propios hermanos seráficos cogerían los arcabuces para cumplir esa misión. Por consiguiente, la guerra con el araucano era justa y estaba eximida de toda culpabilidad” (1992, 49). Como se puede apreciar, en la misma Iglesia tampoco existía una opinión común sobre cómo proceder frente a la Guerra de Arauco.

El 23 de febrero de 1608 se convoca, por orden del Rey, a una Junta para tratar el problema de la Guerra de Arauco. Frente al conflicto bélico con los mapuches se presentaban dos opciones: la primera de ellas, sostenida por el ex gobernador de Chile Alonso de Sotomayor, proponía continuar con la guerra y esclavizar al indígena que fuera capturado en el conflicto. Así se aprueba por Cédula Real el 26 de mayo de 1608. En la vereda opuesta estaba la propuesta del oidor Juan de Villela, quien planteaba crear una línea fronteriza entre españoles y mapuches en el río Bío-Bío.

El padre Valdivia, en carta al Rey Felipe III (4 de junio de 1607) afirmaba que había tres posibles caminos para lograr la paz en la Araucanía. El primero de ellos era seguir con la guerra e imponer al indígena rebelde el servicio personal. Esta práctica ya estaba prohibida por Células Reales (aunque, como se ve, se intentaba revivirla). Además, provocaba, evidentemente, la resistencia militar de los mapuches. El segundo camino estaba en la encomienda tributaria del mapuche. Esta propuesta era absolutamente rechazada, por ser contraria a su libertad, por los indígenas. El tercer camino que Valdivia plantea, y por el cual se inclina, era poner a todos los mapuches bajo la protección del rey y que no se reconociera a los encomenderos (Zapater 1992, 26)⁶.

6 Por esta misma época, en 1608, la Primera Congregación Provincial, celebrada en Santiago, acordó renunciar al servicio personal de todos los indígenas. Además, se establecieron los sueldos y garantías para los indígenas que seguían al servicio de la Compañía (por ejemplo, “a los indios ganaderos, labradores, trabajadores, se les dará veinticinco pesos de a ocho reales al año pagaderos en la misma forma”). Esta decisión de los jesuitas les acarreó fuertes críticas. Un punto interesante, por la contradicción que envuelve, es que la renuncia del servicio de los indígenas implicaba la falta de mano de obra. Para suplirla, se aprueba, en la misma Congregación Provincial, pedir permiso al General para comprar esclavos negros. Según Hanisch (1974, 21) “El P. Aquaviva otorgó el permiso y el P. Diego de Torres escribió en este sentido al Rey. Desde entonces se recibieron donaciones de esclavos y se adquirieron por compra como lo hizo el P. Valdivia para Concepción y lo ordenó el P. Diego de Torres para algunos trabajos”.

La idea de una línea fronteriza propuesta por Juan de Orellana, y fundamentada en diversas cartas por Valdivia, fue aprobada por la mayoría del Consejo de Indias y tuvo el respaldo del virrey del Perú, Marqués de Montes Claros. Este último es quien envía al padre Valdivia a España para que defendiera, junto a Orellana, este planteamiento en la Junta de Guerra del Consejo de Indias.

Valdivia permanece en España por un poco más de un año, consiguiendo la aprobación de la Guerra Defensiva. Así, en 1611 Valdivia vuelve a Chile con el propósito de cambiar la guerra de “sangre y fuego” por la pacificación y evangelización. El virrey del Perú, por su parte, nombra al Padre Valdivia como Visitador del Reino de Chile (Zapater, 1992).

¿Qué novedades plantea la Guerra Defensiva con respecto a la anterior situación? En las primeras páginas de la Carta del rey Felipe III, que precede a sus Provisiones de 1612, el rey Felipe III se dirige a los caciques, capitales, toquis, indios, principales del Reyno de Chile. Les señala que han estado en guerra, pero que ahora están de paz gracias al P. Luis de Valdivia de la Compañía de Jesús, quien ha propuesto ciertos medios que pueden ayudar a la pacificación. Junto a lo anterior, el rey Felipe III (Provisiones, 1612) reconoce que la razón de tantos alzamientos de los indígenas han sido algunas vejaciones y malos tratos (“bexaciones y malos tratamientos”) de parte de los españoles y, en particular, el herir a los indígenas. Esta situación, declara el rey, ha sido contraria a su voluntad. Por eso el rey ordena que sean aliviados de toda vejación y agravio; y que sean tratados como hombres libres que son, pues el rey entiende que no son menos que los demás sus demás vasallos españoles y los indios de su corona (Provisiones, 1612). Es muy interesante, a este respecto, ver cómo Felipe III reconoce los errores de los conquistadores y se propone enmendarlos.

Del párrafo anterior se desprende que se equipara al indígena con el español en cuanto vasallos del Rey⁷. Además, plantea que el P. Valdivia vuelva a Chile para que en su nombre y de su parte trate con los mapuches los medios para llevar a la realidad las propuestas del rey.

¿Cuáles son los cambios que propone el rey en sus provisiones? El primero de ellos es reconocer la frontera del río Bío-Bío como territorio indígena. De esta manera, el rey ordena que los españoles puedan fundar ciudades al norte del río, pero no deben pasar hacia territorio indígena para fundar ciudades. Junto a esto, se concede el indulto general a los mapuches por los delitos cometidos durante la guerra.

7 Según Rosales (1877), esto es algo similar a lo hecho por los jesuitas en las misiones guaraníes.

Con relación al desafío de la evangelización (a la cual el rey no renuncia, pero cambia de enfoque), se pueden distinguir dos elementos: se prohíbe introducir el evangelio por medio de las armas (forzar); esto significa que se debe seguir el camino de la evangelización a través de medios pacíficos. Así, se acuerda que solo se enviarán misioneros a tierras mapuche cuando las comunidades indígenas lo soliciten. En cuanto al servicio, se proscribió el trabajo personal en lavados de oro o minas; los trabajos de los indígenas deben ser debidamente remunerados. Con estas providencias se evita la esclavitud y el servicio para los indígenas en guerra. Los mapuches se comprometen, por su parte, en avisar si hay enemigos de la Corona que estén intentando invadir por el sur⁸; también se comprometen a dar paso a los mensajeros hasta Chiloé y a la devolución de los cautivos cristianos. Por último, se prohíbe pasar la línea de frontera. Quien lo haga, debe ser devuelto.

Es interesante destacar que en la propuesta de la Guerra Defensiva, tal como se expresa en las cartas de Felipe III y en sus provisiones y que refleja el pensamiento de Valdivia, encontramos al menos dos elementos: el primero de ellos es el reconocimiento explícito de los errores y el daño causado; el segundo es el respeto frente al indígena y al proceso de evangelización. Se les entiende como seres humanos libres, que no deben ser forzados ni a servir ni a vivir el cristianismo si así no lo desean.

III. EL DESAFÍO DE LA (NO)EVANGELIZACIÓN

1. LO RELIGIOSO EN EL PUEBLO MAPUCHE

Antes de entrar a analizar el intento de evangelización de los mapuches por parte de los jesuitas, y específicamente los sermones del P. Valdivia destinados a tal efecto, conviene mirar brevemente la religión mapuche.

¿Qué tipo de religión se daba en el pueblo mapuche en el momento del encuentro con los españoles? El problema que tenemos para responder a esta pregunta es que hay muy pocos datos. A la llegada de los españoles a Chile la cultura mapuche todavía no contaba con un sistema de escritura. Por otra parte, tampoco hay elementos arqueológicos que hayan quedado y que nos den indicios de su cultura y de su religión antes de la llegada de los españoles. Tal como señala Valenzuela Márquez (2011), no hay representaciones materiales de sus creencias. Lo que sabemos de su cultura y religión al

8 Recuérdese la expedición Holandesa de agosto de 1643 que tomó la ciudad de Valdivia.

momento del encuentro con los europeos, lo sabemos por los cronistas españoles de la época. Ahora bien, el problema que presentan estos escritos de los cronistas es que parten del posicionamiento ideológico del conquistador frente al pueblo mapuche. Es decir, muchas de sus afirmaciones pasan por el “lente”, por así decirlo, de la comprensión europea. Por otra parte, muchas de las prácticas mapuches eran simplemente incomprensibles para los españoles debido a la distinta comprensión cultural y a su propia incapacidad para acoger y comprender una cultura totalmente distinta. Frente a la pregunta por la religión, Ricardo Latchman (1924), uno de los primeros estudiosos de la cultura mapuche a fines del siglo XIX e inicios del XX, afirma que en el momento de la llegada de los españoles convivían dos formas de expresión religiosa en el pueblo mapuche: el totemismo y el culto a los antepasados. El tótem es un objeto, ser o fenómeno con cuyas características se identifica un colectivo –a partir de una filiación real o imaginaria– y de donde deriva su nombre. El totemismo, en la versión mapuche, se manifiesta en la importancia del linaje (que siempre se da por línea femenina) que se debía manifestar públicamente. El ser totémico que protegía a todos los miembros del clan era llamado *Ngenüncan*. Este concepto deriva de la palabra *ngen*, “dueño de”. Esta es una palabra que se utiliza para llamar a Dios (Ngenechén). Así, si el *cúga* (totem) era el *Nahuel*, se llevaba algún objeto del tigre, si era del *pangi*, algún objeto del león. En el momento de la llegada de los españoles el totemismo se hallaba, en el mundo mapuche, en un estado transitorio. Por esta razón es que Latchman cree que no fue observado ni reconocido por los cronistas y misioneros. Según este autor, el totemismo terminó desapareciendo en el siglo XVIII.

Por otra parte, Latchman sostiene que el culto a los antepasados sería la verdadera religión que practicaban los mapuches en el momento de la llegada de los conquistadores europeos. Los antepasados se representaban en la figura del *Pillán*. A él ofrecían sacrificios y ofrendas pidiendo protección y ayuda, “pero sus ritos no contenían ningún acto de adoración, ni concebían los araucanos que se le castigara o se le premiara en una vida futura. El enojo de *Pillán* se causaba por la infracción de algún tabú o interdicción” (Latchman, 1924, 40). Es importante destacar que el *Pillán* no se consideraba ni un dios ni, al contrario, un demonio, ya que hoy en día la palabra *Pillán* se suele traducir como *diablo*⁹. Este es uno de los ejemplos, que revisaremos más adelante, de aculturación e inculturación.

9 La ciudad de Melipilla, en el valle central de Chile, significa “cuatro demonios”; mientras que Tocopilla, en el norte de Chile, significa “lugar del demonio”.

Un tercer tipo de religión que se daba en el momento de la llegada de los españoles, aunque minoritario y practicado más al norte del río Bío-Bío, era el culto al sol. Latcham sostiene que este culto se dio por influencia de los incas.

2. ¿TENÍAN DIOS LOS MAPUCHES?

La pregunta sobre los dioses o Dios en la cultura y religión mapuche es fundamental. Hoy se habla de *Chao Nguenechen* (Padre Dios)¹⁰ y se le atribuyen características similares al Yahveh de los judíos. El problema es que este es un claro ejemplo de aculturación y de inculturación. Es decir, una pérdida de la cultura inicial que termina subsumida en la cultura conquistadora. Cuando se habla de *Ngenechen* parece haber una clara influencia de la evangelización cristiana. Foerster, haciendo referencia a Alonqueno, afirma que el pueblo mapuche no usa la palabra “creador”, sino autor o dueño (*nge*). Esto ha producido un problema desde el inicio, pues los cronistas suelen traducir la idea de *nge* como creador, Dios; pero más bien lo que hay es una confusión, pues la idea de dueño o autor no significa Dios a la manera cristiana.

El cronista Gerónimo Bibar, en sus Crónicas, afirma que los mapuches no tenían dioses. Latchman, por su parte, afirma que “los araucanos jamás tuvieron culto alguno en tal sentido, ni tuvieron deidades, ni conocían seres divinizados, ni adoraban nada” (38). Para Latchman, el problema es que la mayoría de los cronistas de los mapuches eran sacerdotes. Esto significaba que, aunque tenían buena ilustración, no eran capaces de despojarse de sus prejuicios frente a la cultura indígena. Así, terminaban por calificar de demonio, o similar, lo que no era.

Casi a finales del siglo XIX el misionero capuchino Adeodato de Bolonia, afirmaba, según Latchman, “que los indios chilenos no tienen vocablo que exprese en todos sus significados la voz Dios. Tampoco se puede encontrar en el idioma mapuche términos que traduzcan los conceptos de templo, altar, sacrificio, víctima, ofrenda, y otros parecidos; ni los que pueden aplicarse a las cosas sobrenaturales, como alma, gracia, gloria, vicio etc., en el sentido teológico” (Latchman, 1924, 329).

¿Qué hay detrás de esta afirmación de no tener dios ni dioses? Ramón Cu-rivil, en su libro *La Fuerza de la Religión de la Tierra. Una herencia de nuestros antepasados* (2007), señala que el mapuche no cree en Dios, sino solo en la

10 Sobre la discusión de Chao Nguenechén y su complejo significado, se puede consultar la obra de Rolf Foerster (1993).

fuerza de la naturaleza. La creencia en Dios sería por influencia de los *wigka* (*winka*), es decir, de los extranjeros. Aún a riesgo de repetirnos, conviene resaltar esta idea: desde la cosmovisión originaria mapuche (aquella anterior a la llegada de los españoles) lo que existen son fuerzas protectoras del *mapu* (la tierra) que están distribuidas en toda la naturaleza. Estas fuerzas se denominan, de manera general, *geh* o *gne* (dependiendo del tipo de escritura que se utilice). Ellas son las “autoridades o dueños” de cada una de las fuerzas que poseen o custodian. En este sentido, es entendible que los primeros misioneros hayan tomado prestado el concepto *geh* o *gne* para hablar de Dios. El problema, evidentemente, es que entre el oyente mapuche y el misionero hay una disonancia en el concepto.

3. LOS SERMONES DEL P. VALDIVIA

Luis de Valdivia publica su *Sermon en Lengua de Chile* en la ciudad de Valladolid en 1621. Es una obra bilingüe en español y mapudungún. El subtítulo es *de los misterios de nuestra santa fe católica, para predicarla a los indios infieles del reyno de Chile*. La obra es un solo sermón, pero que se subdivide en nueve partes pequeñas que se acomodan a la capacidad de los indígenas. Como telón de fondo están las directrices del III Concilio Limense (1583-1591) que establecía ciertos lineamientos mínimos para la cristianización en lenguas indígenas. De esta manera, el III Concilio de Lima produjo una amplia legislación eclesiástica para ayudar a organizar la Iglesia, lograr la evangelización del mundo indígena e incorporarlo definitivamente al modo de vida hispano. López Lamerain (2011) señala que este Concilio

“procedió a concretar la creación de un catecismo que unificase la enseñanza de la fe a los indios: este fue la *Doctrina Cristiana y Catecismo para la instrucción de los indios...* publicado en 1584. Asimismo, para no dar lugar a errores, se requería que la transmisión de la doctrina fuese hecha en las lenguas indígenas del Perú; se mandó por tanto que el catecismo estuviese traducido al quechua y al aymara. Esto determinó que por primera vez se contara con una herramienta pastoral única para la provincia, que fue sin duda uno de los mayores logros del concilio”¹¹(59).

El *Sermón* de Valdivia sigue la estructura del Tercero catecismo, de redactado en 1585, que habla de los *Mysterios de la fe* y, también, sigue el orden del 1 al 9.

11 Es interesante señalar que otra de las propuestas del II Catecismo es evitar que se usen nombres indígenas para bautizar a los indígenas.

La estructura es tal como sigue:

1º *SERMON PRIMERO DE LA INMORTALIDAD DEL ALMA, y como ay otra vida despues de esta, y en ella premio a los buenos, y castigo eterno a los malos para siempre.*

2º *SERMON SEGVNDO DE LA GRAVEDAD DEL Pecado, por lo mucho que a Dios ofende y al hombre daña, y por los castigos que Dios ha hecho en este mundo por los pecados*

3º *SERMON TERCERO. DEL REMEDIO QVE DIOS TRAZO PARA EL pecado que fue la Encarnacion del Hijo de Dios*

4º *SERMON QVARTO DE LA NECESIDAD DE LA FE DE IESV CHRISTO para salvarnos*

El tema del pecado¹², que transita de distintas maneras desde el sermón 1 al 4, se relaciona con la posibilidad de perdición o salvación de los mapuches. Evidentemente, Valdivia considera que es urgente que los mapuches comprendan que la “salvación” de su alma depende de su conversión al cristianismo. En caso de no convertirse y de mantenerse en las propias creencias de su cultura y religión, significaría la perdición. Las practicas culturales y religiosas de los indígenas puedan ser “castigadas por Dios”. Este planteamiento supone que el cristianismo es superior a la religión mapuche, la cual es minusvalorada.

En el segundo bloque de sermones nos encontramos con temas que tienen relación con la creación, la Iglesia y los sacramentos:

6º *SERMON SEXTO, DE COMO [DIOS] CRIO EL CIELO, Y EN EL LOS ANGELES*

7º *SERMON SETIMO DE LA CREACION, Y PECADO DEL HOMBRE*

8º *SERMON OCTAVO DE LA FVNDACION DE LA IGLESIA DE CHRISTO*

9º *SERMON NONO DE LA NECESSIDAD DE LA, PENITENCIA, Y SACRAMENTOS*

Intentemos profundizar en el sermón 5, “*De cómo hay Dios trino y uno*” y en cómo Valdivia presenta al Dios cristiano. Aquí podremos reconocer, con cierta facilidad, los intentos, más o menos felices, de diálogo entre ambas cul-

12 La idea del pecado, tal como se expresa en el pensamiento judeocristiano, no existía en el mundo mapuche. Valdivia busca un concepto semejante y encuentra “huerilcan”; sin embargo, en mapudungun, tal como afirma Aedo (2005), este término hace referencia al rechazo de algo causado por enfado y a negarse a comer por un sentimiento de rabia.

turas. Este texto funciona como texto articulador de la idea cristiana de “Dios”, a la vez que es el eje estructurador del primer y segundo bloque del texto. Comienza el sermón quinto diciendo “ahora os vengo a decir quién es Dios... todo lo que os he de decir lo enseñó el mismo Dios, y por eso no puede haber engaño, ni mentira en su doctrina”. Es interesante ver que en la versión en mapudungún no se traduce el concepto Dios, sino que se mantiene en español.

En el segundo párrafo se presenta a Dios como “dueño” de la creación. Y se va mostrando cómo Dios es dueño y mantenedor de toda la creación. Valdivia utiliza varias veces la palabra *gen*, que significa “dueño”, pero también “protector”. En una parte utiliza la palabra *genequelu* (hoy se escribiría *genekelly*¹³), que significa el dueño o protector que ayuda. Recordemos, tal como hemos señalado más arriba, que el concepto *ngen* (y que Valdivia escribe como *gen*) manifiesta la idea de espíritu tutelar, el que domina, manda y gobierna, pero también el que cuida y protege y dice relación con el tótem o fuerza de la naturaleza. Aquí creemos que es posible reconocer la intención de Valdivia: mostrar que las fuerzas de la naturaleza, que eran parte del culto mapuche, coinciden con la idea del Dios cristiano. Ahora bien, el jesuita afirma en su sermón que este Dios no es de carne ni de hueso (nadie lo ha visto), sino que es de espíritu (*spiritu*). No se traduce el concepto. El problema es que esta es una idea que no existe en el mundo mapuche. Lo que se produce aquí, y que se puede reconocer en otras partes del sermón, es lo que Cancino (2016) denomina *desplazamiento semántico*: “se producen por la propia concepción de mundo eurocéntrica del locutor, quien no logró comprender las prácticas indígenas, sino que se las explicó como formas cercanas a (o deformadas respecto de) lo que él conocía, en un ejercicio de (des)encuentro con la otredad indígena” (113).

Un poco más adelante, en el quinto párrafo, Valdivia afirma que los viejos (los mayores en la tradición mapuche) les engañaban (a los mapuches) y no sabían, pues hay un solo Dios. En el mismo párrafo, pero un poco más abajo, el jesuita se refiere a los mayores como “vuestrós viejos ignorantes, eran como niños sin razón”.

Hay un par de conceptos que Valdivia toma de la cultura y religión mapuche, en este sermón quinto, en un intento por mostrar los errores de la cosmovisión indígena frente a la cristiana. Estos son: *huecuvoe* y *pillán*. Veamos cada uno de ellos.

13 Agradezco el aporte al respecto de Carlos Bresciani sj, jesuita que trabaja en la zona mapuche de Tirúa, VIII Región, Chile.

Huecuvoe

Uno de los principales problemas en la comprensión religiosa mapuche tiene que ver, como hemos dicho antes, con el desplazamiento semántico de los misioneros cristianos. Es decir, se toman términos sacados de la filosofía, teología o tradición cristiana y se intenta interpretar modos de pensar o de comprender del indígena¹⁴. De manera contraria, se intenta hacer lo mismo con ciertas ideas y conceptos mapuche al buscar traducirlas a conceptos europeos: se les fuerza a ser algo que no son al deformar engañosamente su contenido. Valdivia, en sus sermones, atribuye al huecuvoe cierto poder, asimilándolo a los santos cristianos. En el sermón que estamos analizando, en el párrafo 11 Valdivia (1621) afirma: “Dichoso, y bienaventurado el que conoce a Dios, y le obedece, y adora, y desdichados, y desventurados de aquellos hombres locos y ciegos, que honran a otras cosas, y no conocen a Dios, ni le obedecen, ni reverencian. No habéis vergüenza de que adoréis al Pillán y al Huecuvoe, como a Dios, no siendo dignos de tal adoración, y reverencia”. Ahora bien, en el mundo mapuche la noción de huecuvoe no se entiende como una divinidad, o como los mismos santos de la tradición cristiana, sino que se explica a través de su concepción de la muerte: para los mapuches, los decesos que no se producían en el campo de batalla, o por accidentes, eran provocados por alguna acción invisible representada como una forma inmaterial que se instalaba en el cuerpo humano, el huecuvoe, cuyo significado en mapudungun puede conceptualizarse como “el que obra desde afuera”. El huecuvoe, según Latcham, es una fuerza de la naturaleza que se podía materializar de distintas maneras y que canalizaba el mal que le podía suceder a las personas o animales. Difícilmente sería comparable con un santo o con la idea de recibir adoración por parte de los mapuches.

Pillán

La literatura de los primeros siglos de encuentro entre españoles y mapuche relaciona al demonio con el Pillán. Quien por primera vez asoció al Pillán con el demonio es Gerónimo de Bibar, al decir que los mapuches adoran al demonio. Cancino afirma al respecto:

“De acuerdo con una relación recogida por Lozano, cuando Luis de Valdivia preguntó a un grupo de mapuche si el pillan era cuerpo o espíritu, ellos no supieron responderle y despertaron la compasión del jesuita. El misionero no sabía que, como indica Salinas Campos, esta era una pregunta incongruente para

14 Latcham sostiene que conceptos tales como ánima, alma, espíritu, Dios, culto, etc., son conceptos que tienen este problema: se les busca una traducción al mapudungún, pero no existe traducción, pues los indígenas no tienen esos conceptos en su cosmovisión.

la racionalidad indígena. De todos modos, escribe desde la seguridad de quien ha interpretado correctamente aquello que ve y oye, aunque hoy podamos darnos cuenta que no siempre fue así, debido a que pretendió que todas las prácticas culturales mapuches cupieran en la explicación de su propia religión” (117).

En el sermonario, el Pillán se representa como la divinidad máxima. Valdivia (1621) dice en el parágrafo 11: “Señor mío, perdónanos nuestra ignorancia ... y no adoraremos más al Pillán, ni aún le nombraremos, que es mentira”.

El problema yace aquí en definir qué o quién es el Pillán. Latcham señala que el culto al Pillán estaba fuertemente extendido, pero cada familia tenía su propio Pillán. ¿Qué significa esto? El Pillán era el antepasado o fundador de la comunidad. Al regirse por filiación materna, en cada grupo se podían reconocer diversos pillanes, de acuerdo con la estirpe de cada miembro o al número de madres de diferente origen que había. Ello explicaría muchas de las contradicciones e imprecisiones que sobre este concepto se forman los primeros españoles con respecto al Pillán.

Es interesante destacar que, en el mundo mapuche, a través del tiempo y debido a la influencia cristiana, se produce un fuerte proceso de aculturación en el que el Pillán deja de ser la figura del ancestro familiar y se convierte en el demonio.

IV. CONCLUSIONES

En la introducción nos proponíamos mostrar el doble movimiento entre el respeto y diálogo con lo mapuche, por una parte, y el rechazo, la negación y deformación-resignificación de lo indígena en el momento evangelización por otra.

La Guerra Defensiva, propuesta por Luis de Valdivia, es un reconocimiento a la dignidad, libertad y autonomía del pueblo mapuche. Frente al camino de la violencia para dominar al indígena, se toma el camino del reconocimiento del otro y de sus derechos. Por otra parte, se asume que la evangelización de los mapuches no puede hacerse por la vía violenta o por la imposición. La propuesta de evangelizar voluntariamente a los indígenas, y solo cuando ellos lo pedían, es una novedad grande.

Es interesante reconocer que hay un cierto intento por acercarse a la cultura indígena para predicar el evangelio. El conocimiento de la lengua mapuche, y que es una exigencia para la evangelización, así como buscar presentar al Dios cristiano con ciertos conceptos que ayuden a los mapuches a relacionarlo con su

propia cultura y religiosidad, hablan de un cierto intento de, al menos, diálogo y encuentro con la otra cultura.

Ahora bien, hablar de un posible diálogo interreligioso es bastante más complejo, pues nos encontramos con varias dificultades. Es cierto que para establecer un diálogo interreligioso es necesario tener muy clara la propia identidad. En eso los sermones de Valdivia no tienen reparo; el jesuita, como hombre de su tiempo, piensa que su religión es la religión verdadera. Los problemas se presentan al intentar generar relaciones de verdadero/falso o bueno/malo entre ambas religiones. En este punto, el jesuita falla en al menos dos aspectos: el primero es no comprender adecuadamente la cosmovisión y religión del mundo mapuche. Esto lleva a confusiones, inexactitudes y errores: se termina por demonizar determinadas creencias mapuche sin siquiera comprenderlas. Por otra parte, aunque también relacionado con lo anterior, muchos de los conceptos de raigambre cristiana usados en el proceso evangelizador eran completamente incomprensibles para el mapuche, pues carecía de los referentes adecuados para su comprensión.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aedo Fuentes, María Teresa. 2005. "El doble discurso de la frontera: los textos catequísticos de padre Luis de Valdivia". *Acta Literaria* 30: 97-110.
- Bibar, Gerónimo. 1966. *Crónica y relación copiosa y verdadera de los reynos de Chile*. Santiago de Chile: Edición facsimilar y a plana del Fondo Histórico y Bibliográfico José Toribio Medina.
- Boccaro, Guillaume. 2007. *Los Vencedores. Historia del Pueblo Mapuche en la Época Colonial*. San Pedro de Atacama: Universidad Católica del Norte.
- Bolonia de, Adeodato. 1890. *L' Araucania. Memorie inedite delle Missioni F.F.M.M Capucini*. Roma: Tipografia Vaticana.
- Buades, Josep; Villagrán, Gonzalo. 2017. "Puentes entre el Servicio Jesuita a Migrantes y los centros jesuitas de educación superior para el diálogo interreligioso con el Islam". *Revista de Fomento Social* 72: 834-854.
- Cancino, Nataly. 2014. "La acomodación en los Sermones de Luis de Valdivia (1621)". *Estudios Filológicos* 54: 31-48.
- Cancino, Nataly. 2016. "La Noción de la 'Divinidad' Mapuche según Luis de Valdivia en Sermón en Lengua de Chile (1621): Interpretación Etnocéntrica de la Otridad Indígena". *Alpha* 46: 109-123.
- Cervera, José Antonio. 2013. "Los planes españoles para conquistar China a través de Nueva España y Centroamérica en el siglo XVI". *Cuadernos Intercambio sobre Centroamérica y el Caribe* 12: 207-234.

- Compañía de Jesús. (20 de julio 2022). *Congregación General 34*. <https://jesuitas.lat/biblioteca/archivo-documental/congregacion-general-34-unidos-con-cristo-en-la-mision>
- Concilio Vaticano II. (20 de julio 2022). *Nostra Aetate*. https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_nostra-aetate_sp.html
- Curivil, Ramón. 2007. *La Fuerza de la Religión de la Tierra. Una herencia de nuestros antepasados*. Santiago de Chile: Ediciones UCSH.
- De Góngora y Marmolejo, Alonso. 1862. *Historia de Chile desde su descubrimiento hasta el año 1575*. CHCh: II. Santiago de Chile: Imprenta del Ferrocarril.
- De Valdivia, Luis. 1621. *Sermon en lengva de Chile, de los mysterios de nvestra santa fe catholica, para dedicarla a los indios infieles del reyno de Chile, dividido en nveve partes pequeñas, acomodadas a fu capacidad*. Valladolid: Biblioteca Nacional de Chile, Sala Medina: SM 167.2 (microfilm).
- Foerster, Rolf. 1993. *Introducción a la Religiosidad Mapuche*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Hanisch, Walter. 1974. *Historia de la Compañía de Jesús en Chile*. Santiago de Chile: Editorial Francisco de Aguirre.
- Justino Mártir. 2002. “Segunda Apología”. En: Daniel Ruiz Bueno (Ed.). *Padres apostólicos y apologistas griegos (S. II)*. BAC.
- Latcham, Ricardo. 1924. *La organización y las creencias religiosas de los antiguos araucanos*. Santiago de Chile: Imprenta Cervantes.
- López Lameraín, Constanza. 2011. “El III Concilio de Lima y la Conformación de una normativa evangelizadora para la Provincia Eclesiástica del Perú”. *Intus-Legere Historia V*. 5/2: 51-68.
- Lozano, Pedro. 1754. *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay. Tomo I*. Madrid: En la Imprenta de la Viuda de Manuel Fernández.
- [Provisiones]. 1612. *Provisiones y Cartas del Rey Philipe Tercero nuestro señor y del excellemtissimo Marqués de Montes Claros virrey del Peru con otros sus órdenes y decretos sobre la nueva forma que le da en la guerra y buen asiento del Reyno de Chile*. Lima: Por Francisco de Canto.
- Rosales, Diego de. 1877-1878. *Historia general de el Reyno de Chile. Flandes Indiano*. Ed. Benjamín Vicuña Mackenna. Valparaíso: Imprenta del Mercurio, 1877 – 1878, 3 vols.
- Taboada Lanza, Asunción. 2018. “La Compañía de Jesús, clave en el diálogo interreligioso en India”. *Razón y Fe* 1432: 217-227.
- Valenzuela-Márquez, Jaime. 2011. El uso de la cruz y sus paradojas entre jesuitas y mapuches de la primera mitad del siglo XVII. En René Millar y Roberto Rusconi (eds.), *Devozioni, pratiche e immaginario religioso. Espressioni del cattolicesimo tra 1400 e 1850. Storici cileni e italiani a confronto* (pp. 17-44). Viella.

- Vargas Ugarte, Rubén. *Concilios Limenses (1551-1772)*. Tomo I. Lima: Tipografía Peruana, 1951.
- Villalobos, Sergio. 1995. *Vida Fronteriza en la Araucanía. El Mito de la Guerra de Arauco*. Santiago de Chile: Andrés Bello.
- Zapater, Horacio. 1992. *La Búsqueda de la Paz en la Guerra de Arauco: Padre Luis de Valdivia*. Santiago de Chile: Andrés Bello.

Ignacio Sepúlveda del Río
Departamento de Humanidades y Filosofía
Universidad Loyola Andalucía
Campus Sevilla
Avda. de las Universidades s/n
41704 Dos Hermanas, Sevilla (España)



Doi: <https://doi.org/10.17398/2340-4256.18.1353>

LA CRÍTICA DE JOSÉ DE ACOSTA DE LAS INJUSTICIAS EN EL VIRREINATO DE PERÚ

JOSÉ DE ACOSTA'S CRITIQUE OF INJUSTICES IN THE VICEROYALTY OF PERU

MANUEL DÍAZ PALACIOS
Universidad Loyola Andalucía

Recibido: 09/10/2022

Aceptado: 22/11/2022

RESUMEN

Cuando José de Acosta llega a Perú enviado por el General de la Compañía de Jesús como teólogo para iluminar el trabajo de los jesuitas, el problema derivado de la duda indiana, que cuestionaba la legitimidad de la presencia de los españoles en América, parecía ya superado. Pero surgía otro: el de cómo se relacionaban los españoles con los indios y el de los abusos a que daba lugar esta relación. Acosta quiso conocer esta problemática directamente. Y ese conocimiento está a la base de su denuncia de las injusticias que se cometían, que él procuró hacer llegar al General de la Compañía, al Rey de España y a los virreyes de los territorios colonizados. Especial atención prestó a los tributos con que se gravaba a los indios. Ni sus denuncias ni sus propuestas encontraron la misma acogida en todos. Es más, le preocupaba también que el testimonio de los españoles y la predicación de los misioneros estuvieran en coherencia con sus

reflexiones teológicas y morales, que fue recogiendo en sus obras más conocidas. Las dificultades que encontró a todos los niveles fueron de tal calado que terminaron afectando incluso a su salud.

Palabras clave: Duda Indiana, José de Acosta, evangelización de América, colonización de América, Acosta, restitución, indios, justicia, tributos.

ABSTRACT

When José de Acosta arrived in Peru, sent by the General of the Society of Jesus as a theologian to illuminate the work of the Jesuits, the problem derived from the Indian doubt, which questioned the legitimacy of the presence of the Spaniards in America, seemed to have already been overcome. But another one emerged: how the Spaniards related to the Indians and the abuses to which this relationship gave rise. Acosta wanted to learn about this problem directly. And this knowledge is at the basis of his denunciation of the injustices that were committed, which he tried to convey to the General of the Company, to the King of Spain and to the viceroys of the colonized territories. He paid special attention to the taxes levied on the Indians. Neither his denunciations nor his proposals were received equally by everyone. Moreover, he was also concerned that the testimony of the Spaniards and the preaching of the missionaries were in coherence with his theological and moral reflections, which he collected in his best-known works. The difficulties he encountered at all levels were so profound that they ended up affecting his health.

Keywords: Doubt Indiana, José de Acosta, evangelization of America, colonization of America, Acosta, restitution, Indians, justice, taxes.

I. EL PROBLEMA DE LA RESTITUCIÓN

En José de Acosta, SJ (1540-1600)¹ tenemos un tipo de denuncia de las injusticias que al menos llama la atención porque es distinto del que podemos estar acostumbrados a encontrar en otros autores. José de Acosta fue enviado al Perú por San Francisco de Borja, tercer General de la Compañía de Jesús. Y

1 Sobre su biografía cf. León Lopetegui, *El Padre José de Acosta S. I. y las misiones* (Madrid: CSIC, Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo, 1942), 151-203 y 489-537; Claudio M. Burgaleta, *José de Acosta, S.J. (1540-1600) His Life and Thought* (Chicago: Loyola press, 1999).

explicaba las razones del envío: “Envíase [...] el P. Joséph Acosta para lector y predicador, que es de lo bueno que tenemos en España”².

No fue casual que en su condición de teólogo fuera destinado al Nuevo Mundo. Fermín del Pino Díaz ha visto en su envío una confirmación de la preocupación derivada de la llamada duda indiana³. Es cierto que cuando Acosta llegó a Perú ya no se dudaba si los españoles debían restituir las tierras a los indios y abandonar lo conquistado. Las dudas sobre la legitimidad de la colonización habían quedado solventadas tras la consulta que realizó Carlos V a un grupo de juristas y teólogos en 1542 sobre la cuestión suscitada ante los abusos que estaban cometiendo los conquistadores. Fruto de esta consulta fueron las Leyes Nuevas promulgadas ese mismo año, que regularon lo que habría de hacerse en el futuro sobre descubrimientos y colonizaciones. Treinta años después, cuando llega Acosta, el problema es otro: no el de la legitimidad de la presencia española sino del modo de esta presencia y de proceder con los indios.

De todos modos, el tema de la restitución a los indios en Perú había espolcado las conciencias de los jesuitas y de sus coetáneos. Acosta se ocupa del tema⁴. En sus líneas básicas el *De procuranda indorum salute*, un texto que fue esbozado para la I Congregación Provincial del Perú de 1576, que Acosta convocó como Provincial y que seguía al II Concilio Limense, se abordaban las dudas iniciales en los temas de restitución. Allí Acosta seguía las indicaciones recibidas como jesuita. En concreto,

“los jesuitas arribados al Perú en 1572, habían recibido orientaciones claras de la curia generalicia de la Compañía. En efecto, el prepósito general Francisco de Borja había escrito ya el 13 de agosto de 1567 al P. Portillo: «Ya he avisado y torno a encomendar, por ser muy importante, que no se determinen en absolver ni en condenar a los primeros conquistadores [...] y sucesores»; y en otra carta; del 3 de octubre de 1568, le decía que ya que los obispos de Perú habían tenido Sínodo «y resuelto las dificultades en las materias de las restituciones y absoluciones»; y que siendo legítimos pastores, y habiéndose juntado con letrados, sin duda habrían acertado; por tanto, los jesuitas deberían seguir las resoluciones del

2 Borja a Aedigio González Dávila, provincial de Castilla, 14 de noviembre de 1570, en *Monumenta Peruana* vol. I, edición de A. de Egaña (Romae: apud MHSJ, 1954) [en adelante, MPer I], 390.

3 Cf. Fermín del Pino Díaz, “Acosta, José de”, en *Diccionario biográfico español*, vol. I, dirección científica Gonzalo Anes y Álvarez del Castillo; coordinador Quintín Aldea Vaquero; dirección técnica Jaime Olmedo Ramos (España: Real Academia de la Historia, 2009), 379.

4 Cf. José de Acosta, *De procuranda indorum salute*, Edición castellana anotada (Madrid: Edición España Misionera 1952) [en adelante lo abreviaremos como *De procuranda*] Lib. II, Cap. VII. y Cap. XI; Guillermo Lohmann Villena, “La restitución por conquistadores y encomenderos: un aspecto de la incidencia lascasiana en el Perú”, *Anuario de Estudios Americanos* 23 (1966): 21-69.

II Limense, que había tenido lugar en 1567”⁵.

Así pues, la cuestión de la duda indiana permanece como fondo en todo el tema que queremos plantear en nuestra reflexión. Más concretamente, la cuestión de la restitución a los indios por parte de los españoles afectaba a los jesuitas como confesores. Como declaraba el postulado 63 de la I Congregación Provincial en Lima, los confesores no podían guardar dinero “ni con pretexto de restitución”⁶. Hasta estas concreciones llegaba la preocupación de los jesuitas sobre la mencionada restitución a los indios.

Esto que parecen detalles nimios no nos impide entender la preocupación de conjunto en el contexto donde se encuadraba: la relación entre los jesuitas y el poder virreinal. La materia tenía muchas implicaciones, no solo económicas o de responsabilidad evangelizadora según la mentalidad de la época⁷, sino también de toma de conciencia por parte de los evangelizadores. Es posible ver en la obra de Acosta algún resquicio que lo confirma. Es más, Acosta, no conforme con las noticias de terceros, quiso tener la experiencia directa de las condiciones de vida de los indios. Así lo vemos en el Libro III de *De procuranda Indorum Salute*, cuando habla del laboreo de los metales. Allí describe su experiencia:

“lo que vemos ahora: noche perpetua y horrenda, aire espeso y subterráneo, la bajada difícil y prolija, lucha durísima con la peña viva, pararse es peligroso, si se escurre el pie es asunto terminado, el acarreo sobre los hombres molestísimo, la subida por rampas oblicuas y de mala consistencia, y otras cosas que sólo el pensarlas da espanto”⁸.

La preocupación le había llevado a conocer con sus propios ojos las minas de Potosí, así como a sus explotados lugareños. Pero la preocupación no es solo de Acosta, sino sus compañeros jesuitas, los cuales están comprometidos en la búsqueda de la justicia, que era objeto también de la práctica de los casos de conciencia. Así lo testimonia Acosta, ya como Provincial de la provincia jesuita de Perú, cuando recuerda que en Potosí los jesuitas atienden “a los españoles que tienen gran necesidad de doctrina y consejo para los casos de consciencia, que en sus contrataciones les ocurren [...allí] Haze mucho efecto el predicarse en la plaça [...] de contratos y restituciones [...] con ser Potosí la Babilonia del

5 Josep Ignasi Saranyana (Dir.), *Teología en América Latina*, vol. I., *Desde los Orígenes a la Guerra de Sucesión (1493-1715)* (Madrid, Frankfurt am Main: Iberoamericana, Vervuet 1999), 568-569.

6 Postulados de la Primera y Segunda Congregación de la Provincia de Perú [octubre-diciembre de 1576], MPer II, 204.

7 Cf. *De procuranda*, Lib III, Cap. XII.

8 *Ibid.*, Cap. XVIII, 287.

Pirú [...] donde las contrataciones son tantas y tan gruesas”⁹.

En toda esta actividad estaba de fondo la relación que tenía Acosta con la autoridad que permitía a los jesuitas estar en las Indias. Y es que el problema de la relación entre los jesuitas y el poder establecido en el momento es el que sirve de marco a la preocupación por la justicia con los indios. No podemos olvidar que, en la mente de la época, pesaba el hecho de que muchas de las provincias de la Compañía de Jesús estaban bajo la monarquía española: “pues de 22 provincias que tenemos, las 13 están en sus Reynos, estados y señoríos”¹⁰. De hecho, la introducción de la Compañía en América se había producido años atrás gracias a Felipe II. Por consiguiente, no era aconsejable proceder de cualquier modo con la autoridad virreinal, que recibía en América consignas procedentes de España¹¹, si se pretendía estar en buena relación con el Rey. Así pues, el que la Compañía estuviera en el Nuevo Mundo no le permitía proceder con total libertad. De ahí la preocupación que veremos en el General de la Compañía Everardo Mercuriano¹² cuando Acosta le exprese lo que deja intranquila su conciencia.

II. LA CRÍTICA ACOSTIANA DE LAS INJUSTICIAS

Establecido el contexto, podemos entender que Acosta no se conformó con realizar una reflexión general sobre las condiciones de actuación en el virreinato en su principal obra *De procuranda indorum salute*. Sus cartas son una fuente muy valiosa para acercarnos a las preocupaciones del día a día. Lo veremos a continuación en cartas dirigidas a diferentes destinatarios.

1. EN RELACIÓN CON EL GENERAL

Acosta expone la situación existente a su Superior General cuando le describe las injusticias en la mina de Guancavelica, que era la capital del

9 Acosta a Mercuriano, Lima, 11 de abril de 1579 [carta anual del Provincial al General sobre el año anterior], *MPer* II, 626 y 627.

10 Ribadeneira a Juan de Idiáquez, Madrid, 10 de septiembre de 1592, en *Patris Petri de Ribadeneira Societatis Jesu sacerdotis confessiones, epistolae addaque scripta inédita ex autographis, antiquis apographis et regestis deprompta*, vol. II (Madrid: Ex Officia Typografica «La Editorial Ibérica» 1923), 149.

11 Sobre la lucha entre las leyes emanadas de España y la difícil aplicación por parte de las autoridades virreinales, cf. Silvio Zavala, *El servicio personal de los indios en el Perú (extractos del siglo XVI)*, tomo I: El Colegio de México (México D.F.: Centro de Estudios Históricos, 1978), 3-76, 118-122, 162, 169, 173-174.

12 Mercuriano fue General de la Compañía de Jesús entre 1573 y 1580.

Departamento del mismo nombre¹³. Pero el General le responde que se ande con tiento “de manera que no nos hagamos odiosos sin porqué”¹⁴.

Su Superior General no oculta su preocupación: no quiere que a causa de las situaciones narradas por Acosta los jesuitas se conviertan en molestos sin por qué ante los gobernantes. Y le advertía sobre la responsabilidad de Acosta como Provincial. Debía de considerar la benevolencia que había que guardar con los gobernantes, de modo que no se diera ocasión al Virrey para que se irritara con la Compañía: “como sería con reprehensiones públicas, muy ajenas del modo de proceder nuestro, y hablar mal de su gobierno [...] y mucho menos deve V. R. permitir que ninguno de los Nuestros escriba a España informaciones siniestras”¹⁵.

El aviso parece que “corresponde a la queja del virrey Toledo”¹⁶, de mayo 1576, quien desde el principio había alabado, por otro lado, al Visitador Plaza porque:

“no me [h]a hablado en negocio temporal, ni de interés y pretensiones de hombre desta tierra, deseando y procurando tanto lo spiritual para todos, y crea Vuestra Paternidad questa [cuestión] es de tanta aprovación para acá, que nunca se perderá nada en recomendarlo y mandarlo Vuestra Paternidad a sus ministros, porque de meterse en lo contrario, aunque sea debaxo de caridad, se abren puertas que con dificultad después se pueden cerrar”¹⁷.

El General se mostraba comprensivo con el Virrey, cuando le respondía en noviembre del 1576:

“Yo lo he encargado y lo encargo de nuevo al Padre Plaça [visitador entonces en Perú] y al Provincial [José de Acosta], que los Nuestros vivan con el recato que conviene, desembaraçados de otras cosas que a ellos no convienen, [...] Yo espero [...] que con esta visita del Padre Plaça y con el nuevo orden que va dando en todo, las cosas de la Compañía tomarán a[h]í asiento”¹⁸.

En efecto Juan de la Plaza había sido nombrado visitador no sólo para ocuparse de las cuestiones religiosas relativas al Instituto jesuita, sino con objeto de “impedir que los nuestros se metan en política”¹⁹, en alusión a cualquier relación

13 Cf. Acosta a Mercuriano, Lima, 15 de febrero de 1577, *MPer* II, 266-7.

14 Mercuriano a Acosta, Roma, 25 de septiembre de 1578, *MPer* II, 399.

15 Mercuriano a Acosta, Roma, 1 de octubre de 1578, *MPer* II, 477-8.

16 *MPer* II, 478.

17 Francisco de Toledo a Mercuriano, Lima, mayo de 1576, *MPer* II, 23.

18 Mercuriano a Francisco de Toledo, Roma, 19 de noviembre de 1576, *MPer* II, 30.

19 Antonio Astrain, *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*, vol. 3 (Madrid: Est. Tipográfico «Sucesores de Rivadeneyra», 1909), 157.

con los virreyes que pudiera resultar problemática. El principio general aparecía claro. Y parecido era el criterio que se incluía en las reglas del colegio de los hijos de los caciques que el Provincial había proyectado, cuando se puntualizaba “que se puedan ayudar en lo espiritual, no entremetiéndonos en lo temporal”²⁰.

Sin embargo, estas indicaciones no debían resultar fáciles de cumplir para Acosta. Y así en noviembre del 1578 le insiste Mercuriano en el mismo sentido: “de no dar desgusto a Su Excelencia ni a otros oficiales reales”²¹. Los testimonios del epistolario peruano nos muestran cómo esta preocupación es continua durante todo el provincialato de Acosta.

2. EN RELACIÓN CON EL REY

Un año antes, en 1577, la conciencia de Acosta ya se mostraba intranquila. Y ahora no en sus cartas dentro de su propia orden religiosa, sino en su comunicación con el Rey. Ante este se queja Acosta que son “comúnmente más subidos los tributos de lo que cómodamente los indios pueden dar”²². Y le explica las circunstancias y las diversas opiniones al respecto.

Acosta no se amedrenta de dar cuenta de la situación. Ha escrito al Rey que los tributos son más subidos de lo que los indios pueden asumir:

“Vea V. M. si por ser negocio tan grave y universal y perpetuo en que la real conzienzia de V. M., convernía que no sólo el Visorey sino juntamente con anbas salas de odores y alcaldes de corte hiziesen las tasas que no están publicadas, y de las ya publicadas enmendassen lo que pareciesse ser en agravio de los indios.

Puedo certificar a V. M. que después de las nuevas tasas se han visto graves daños en los indios así en su doctrina como en su conservación. Bien se entiende que las informaciones que a V. M. se enbían han sido hechas por orden de quien hizo las tassas para su aprobación, y es de creer que si se hizieran por otra orden se entendiera mejor lo cierto dellas”²³.

Acosta es consciente de que la información que llega al Rey debe ser complementada. Describe las circunstancias de lo que considera una situación generalizada, que interpreta de acuerdo con los pareceres de los ministros, teólogos

20 Juan de la Plaza y José de Acosta [a Mercuriano], Cuzco, 16 de octubre de 1578, *MPer* II, 500. Cf. documento 77: las reglas para el colegio de caciques.

21 Mercuriano a Acosta, Roma, 15 de noviembre de 1578, *MPer* II, 526.

22 Acosta a Felipe II, Lima, 7 de marzo de 1577, *MPer* II, 300.

23 *Ibid*, 300-1.

y juristas. Acosta habla de lo que conoce²⁴, o ha estudiado.

Desde esta base, habla al monarca sobre las tasas. Cree que en esto la conciencia real debe ser concernida y puede implicarse, aunque el asunto concierna más directamente a las salas de oidores y alcaldes del virreinato. En el fondo, trata de que no se haga agravio a los indios. Porque Acosta piensa que, si se informara debidamente al Rey, las leyes podrían ser menos gravosas para los lugareños.

Por ello, escribe al Rey pidiendo un visitador real:

“tal que deshiziesse qualesquier agravios que en este Reino se ubiessen hecho [...] y si de mano de V. M. [Vuestra Magestad] no se provee a este Reino del remedio dicho, puédese temer que los que con esta esperanza están entretenidos pierdan mucho de la devoción al real servicio de V. M.”²⁵.

El remedio no debería demorarse demasiado para que la esperanza no se agote, no sea que saliera perdiendo la credibilidad real.

3. EN CONVERSACIÓN CON EL VIRREY

Sabemos, sin embargo, que la ejecución de las leyes quedaba más en las manos del virrey, en cuanto autoridad más concreta en el territorio del virreinato. Acosta coincide en Perú, como hemos visto antes, con Francisco de Toledo, que fue virrey hasta 1581²⁶. Acosta no solo fue uno de sus asesores, sino que el tema le dio que pensar. Y aunque no se conserva el manuscrito, conocemos la existencia de su tratado *De la Justicia conmutativa y distributiva: Reglas de buen gobierno dirigidas al Virrey Don Francisco de Toledo*²⁷. Probablemente allí aplicó al virreinato las ideas que había desarrollado en los Libros II y III de *De procuranda*, donde exponía los principios generales para los gobernantes:

“Y no me cabe duda que muchos estudiosos y hombres de letras han de echar de

24 Cf. M^a Justina Sarabia Viejo (Ed.), *Francisco de Toledo. Disposiciones gubernativas para el virreinato del Perú. 1569-1574* (Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos, CSIC, Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Sevilla, 1986), XXII.

25 Acosta a Felipe II, Lima 7 de marzo 1577, MPer II, 301.

26 Francisco de Toledo (1516-1582) fue el Virrey del Perú (1569-1581). Cf. Antonio de Egaña, “El virrey don Francisco de Toledo y los jesuitas del Perú (1569-1581)”: *Estudios de Deusto* 4 (1956) 115-186.

27 *De la Justicia conmutativa y distributiva: Reglas de buen gobierno dirigidas al Virrey Don Francisco de Toledo* (Biblioteca Nacional de Lima), obra referida en José Eugenio de Uriarte, Mariano Lecina, *Biblioteca de escritores de la Compañía de Jesús pertenecientes a la antigua asistencia de España desde sus orígenes hasta 1773*, Parte I, tomo I (Madrid: imprenta de la Viuda de López del Horno, 1925), 31: «José de Acosta».

menos una exposición más diligente y copiosa de estos asuntos de Indias, [...] A éstos pretendemos dar gusto ciertamente; pero de manera que no resulte oscuro e implicado con diversas cuestiones el tratado general que hemos tomado entre manos de la causa de los indios”²⁸.

Parece que Acosta responde así a la razón por la que San Francisco de Borja lo había enviado al Perú, considerando la dificultad de la duda indiana. Sus dotes de joven teólogo las aplica a un contexto que, antes de su llegada a Perú, solo había conocido por informaciones generales.

La problemática es vivida también por los otros misioneros enviados. De ahí que el tema de las injusticias, que Acosta ve que los indios padecen, no sea solo objeto de la reflexión en *De procuranda Indorum Salute* o de sus diversas comunicaciones epistolares, como se ha visto, con el General y el Rey. Constituyen también el contenido de sus consejos y exhortaciones dirigidas al Virrey Toledo.

Acosta es consciente de que lo que sus ojos ven es distinto de lo que debería de suceder, si se aplicaran los principios que tendrían que regular la conducta de los cristianos en las Indias. Volvemos de nuevo a la inicial cuestión de la duda indiana, contexto de nuestra lectura de las cartas de Acosta. Se trataba en el fondo de entender cómo respetar al indio cuando había tantos que ponían en duda la presencia misma de los españoles en América. Lo que intranquilizaba su conciencia era que se entendiera desde la fe que habría de darse cuenta al Creador común de las injusticias cometidas en las Indias. Ello suponía una constante referencia a principios universales de actuación, que estaban descritos como reflexión práctica por Acosta en *De procuranda indorum salute* pero exigía también que se reflejara en la predicación. Porque Acosta estaba convencido que estas implicaciones religiosas y no meramente éticas no podían dejar de ser consideradas en quienes trataban directamente con los destinatarios de la evangelización.

III. INJUSTICIA Y DESARROLLO INTELECTUAL EN PERÚ

Estas necesidades fueron comúnmente sentidas posteriormente por los jesuitas de Lima. Estaba cercana todavía la época en que se cuestionaba la presencia de los misioneros en América. Ello explica la preocupación por la justicia entre los misioneros, y explica también el que incluso se fuera generando un

28 [Nota 1 del texto: Aristot. *Ethic. ad Nicom.* L. I., n. 7; II, 1107, a29-31], *De procuranda*, Lib. III, Cap I, 215-216.

pensamiento común sobre la situación en que seguían encontrándose las relaciones de los españoles con los indios. Acosta hizo un gran esfuerzo por conciliar planteamientos aparentemente muy diversos, lo que explica que hayan sido muchos los que se han inspirado posteriormente en sus escritos a nivel misionarial²⁹, e incluso a nivel de la creación de las condiciones de posibilidad del trato de los indios con los españoles. Es significativo el que Acosta influyera posteriormente en el Derecho Indiano.

Es valioso en Acosta que su reflexión parte de la experiencia vivida en el contexto, en el que se inserta el misionólogo. Su epistolario confirma hasta qué punto se implicó personalmente en la crítica de las injusticias. La base contextual de sus cartas confirma el conocimiento directo que había tras su planteamiento como autor de *De procuranda*. Tal fue su recepción posterior, que se ha llegado a decir con razón que su tratado se ha convertido “en guía segura [...] en materias de Indias. Y los más ilustres tratadistas del Derecho Indiano, como Solórzano Pereira, lo siguen y citan a cada paso”³⁰.

En efecto, Solórzano (1575-1627) reconoce en su *Política Indiana* la postura avanzada de Acosta en su época. Y se muestra partidario de su opinión expresada en *De procuranda* sobre el laboreo de los metales³¹: establecer ciertas condiciones que evitaran la explotación de los indios en su trabajo³².

El problema no se va a solucionar con la reflexión de Acosta. Luego va a ser afrontado por medio de una escuela de casos de conciencia en el siglo XVII³³, que pondrá de manifiesto la labor intelectual del colegio jesuita de san Pablo entre los años 1568 y 1767. El epistolario de Acosta solo nos ha permitido entender que la aplicación de sus principios debía afectar a las responsabilidades de todos, pero este mensaje no siempre fue escuchado debido a los intereses del

29 Cf. LOPETEGUI, *El Padre José de Acosta S. I. y las misiones*, 434-446.

30 Francisco Mateos, “Introducción”, en *De procuranda*, 5.

31 Cf. *De Procuranda*, Lib. III, Cap. XVIII: del laboreo de los metales: describe su experiencia de visu.

32 Cf. Juan de Solórzano Pereira, *Política Indiana*, Lib. II, Cap. XXV, en Luis García Arias (Ed), *Solórzano Pereira, Política Indiana. Antología*. Selección y prólogo de Luis García Arias, tomo II (Madrid: Editora nacional, 1947), 185; MPer II, 23, 30, 477-8, 526.

33 Cf. Luis Martín, *La conquista intelectual del Perú: el colegio jesuita de san Pablo, 1568-1767* (Barcelona: Editorial Casiopea, 2001), 74-83. Cf. A. NIETO, “Perú”, en Charles E. O’Neill, Joaquín M^a Domínguez (DIRS.), *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*, vol. III (Roma-Madrid: Institutum Historicum S. I., Universidad Pontificia Comillas, 2001), 3106; Francisco Moreno Rejón, “El aporte teológico de la Compañía de Jesús y los problemas morales de las Indias. El caso de la esclavitud”, en Manuel Marzal, Luis Bacigalupo (Eds), *Los jesuitas y la modernidad en Iberoamérica 1549-1773* (Lima (Perú): Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Francés de Estudios Andinos, Universidad del Pacífico, 2007), 99-102; Gaetano Foresta, *Il nuovo mondo nella voce di cronisti tradotti in italiano* (Roma, Bulzoni editore, 1988), 232.

momento. El tema no estaba cerrado y tendría un largo recorrido en la historia posterior.

Pero no hemos de olvidar, al considerar el papel de Acosta, que él es, ante todo, misionero³⁴. Y que su reflexión sobre la misión quiere ayudar a los jesuitas en el virreinato, como requería la Congregación Provincial I. En esta tarea no elude los complicados matices que hacen insufrible para muchos, el poder afrontar en primera persona la duda indiana. El envío misionero de Acosta le ha hecho comprender a fondo lo que desde España solo podía intuir de lejos a propósito de la duda indiana. Su pensamiento tiene por tanto la autoridad de estar ubicado. Y desde ahí siguen quedando abiertos muchos interrogantes sobre la actuación en Indias bajo el régimen de patronato.

Su reflexión tiene como base el contacto directo con los responsables de la situación. Por ello, hemos visto que la correspondencia epistolar da cuenta de las repetidas incomprensiones que sufrió de parte del General por defender a los indios frente a la política virreinal. En efecto, Acosta estaba convencido, como hemos visto, de que la política de la Corona saldría ganando si se pusiese remedio a los males perpetrados contra los indios. Algo parecido ocurría en su relación con el Virrey. Sus cartas, que son escritos personales, recogen la misma preocupación por el trato de los indios que resonaba en *De procuranda indorum salute*, cuando denunciaba el laboreo de los metales o la que debió tener cuando dirigía un tratado al Virrey. Este último caso tiene mayor fuerza testimonial si se recuerda que no había sido fácil la relación entre el Provincial Acosta y el Virrey Francisco de Toledo³⁵.

Acosta expone principios, pero también los ha de incorporar a su reflexión intelectual si es que desea que esta tenga incidencia práctica. Acosta piensa que la Corona saldría ganando si se conoce la realidad, de forma que no se vieran perjudicados los indios. Este planteamiento le hizo sufrir largos años de espera, después de abandonar América, para que fuera aprobada la publicación de su tratado misional, dedicado al Rey el 20 de enero de 1588: *De natura novi orbis libri duo, et De promulgatione Euangelii, apud barbaros, siue De procuranda*

34 Así se muestra cuando aconseja a sus hermanos enviados a Filipinas: “El trato sea afable con todos, sin apretar a nadie.... Antes procurando ganar... las voluntades, y con buen modo ayudar a todos al bien espiritual de sus almas. Exercitar con ellos todas las obras de misericordia espirituales, y corporales, ..., y llegado ..., entregarse del todo al ministerio de los Indios”, en “Instrucción del Padre Joseph de Acosta para los que se embarcan y vienen a Indias”, en Francisco Colin S.I., *Labor evangélica, ministerios apostólicos de los obreros de la Compañía de Jesús, fundación y progresos de su provincia en las islas Filipinas* (Madrid: por Joseph Fernandez de Buendia, 1663), 262.

35 Cf. Francisco de Toledo Virrey a Mercuriano, Lima, mayo de 1576, MPer II, 24.

*indorum salute*³⁶.

Entre la Congregación Provincial I de Perú, en que ya estaba fundamentalmente elaborado, y su edición en 1588 transcurren los años suficientes como para que Acosta haya podido volver finalmente a España. La censura hizo todo lo posible para retrasar la publicación³⁷. Y hoy en día es posible estudiar la diferencia entre su redacción inicial y la edición que vio la luz definitivamente³⁸. Esa censura nos hace caer en la cuenta que el pensamiento crítico de Acosta no era mera retórica en el estilo con que escribe *De procuranda indorum salute*. Y así se comprende la convergencia entre la preocupación de su labor misionera y la crítica que hemos visto en su epistolario. Todo lo dicho hasta aquí, que pretendía ubicar a José de Acosta en un difícil contexto, nos permite ahora comprender la necesidad que él siente de reflexionar sobre la justificación del tributo exigido a los indios, antes mencionado en su carta al Rey.

IV. JUSTIFICAR EL TRIBUTO EXIGIDO. LA RESPONSABILIDAD MORAL DE LOS ESPAÑOLES EN LAS INDIAS

¿Será posible para los españoles semejante justificación? ¿acaso esto no les hará responsables ante los indios? Acosta no es partidario de una fácil legitimación del sistema existente en América, a pesar de que considera prescrita *de facto* la duda indiana:

“Y no es que yo me proponga ahora defender las guerras pasadas y los sucesos

36 José de Acosta, *De natura novi orbis libri duo, et De promulgatione Euangelii, apud barbaros, siue De procuranda indorum salute libri sex* (Salmanticae: apud Guillelmum Foquel, 1588). La primera parte corresponde a los capítulos que luego editará en español en 1590. Cf. J. DE ACOSTA, *Historia natural y moral de las Indias* (Sevilla: Casa de Juan de León, 1590).

37 Sobre las dificultades de la censura de su principal obra, por su denuncia de las injusticias Cf. Luciano Pereña, “José de Acosta. Proyecto de sociedad colonial, Pacificación y Colonización”, en José de Acosta, *De procuranda Indorum salute*, Corpus hispanorum de pace 23, edición por Luciano Pereña, Carlos Baciero [et al.], vol. I. Pacificación y colonización (Madrid: CSIC, 1984), 3-46. Las actas de la Congregación Provincial del Perú, tanto de la primera sesión celebrada en Lima en enero de 1576 como de la segunda, en Cuzco, están fechadas en la última ciudad, a 11 de diciembre de 1576. Cf. MPer II, 54. La dedicatoria a Mercuriano está fechada en Lima a 24 de febrero de 1577. Cf. *Ibid.*, 286-287.

38 El contexto en el que nacen sus primeros sermonarios invita a recordar que la reforma de vida estaba de trasfondo desde los primeros escritos de Acosta, como se supone en *De temporibus novissimis*, debido a la buscada transformación de las condiciones de vida del virreinato. Las críticas a los españoles sobre las injusticias cometidas latían con fuerza en el borrador de *De procuranda*. Cf. Monique Mustapha, “L’après lascasisme au Pérou chez les pères de la Compagnie de Jésus: Acosta”, *Ibero-amerikanisches Archiv* 11/3 (Bonn/Berlin 1985): 267-281. Ello hizo que debiera aguardar durante años la censura, a la que Acosta expresaba su sumisión al final del manuscrito latino. Hoy disponemos del texto previo a la censura en la edición del CSIC: José de Acosta, *De procuranda Indorum salute*, Corpus hispanorum de pace 23.

de ellas, y todas las alteraciones y revueltas que ha habido en el Perú; pero sí advierto como punto muy religioso y útil que no conviene disputar más en este asunto, sino que, como de cosa ya prescrita, debe proceder con toda buena fe el siervo de Cristo”³⁹.

Volvemos a la relación de Acosta con la autoridad virreinal, puesto que el contexto de su pensamiento son las constantes consultas a las que le sometían los virreyes, donde Acosta aplicaba a la realidad indiana el pensamiento salmantino⁴⁰. Ya hemos dejado claro que lo que Acosta investiga no es si los españoles deben permanecer en América, sino cómo deben de hacerlo. Y de ahí sus consideraciones en *De procuranda indorum salute*, relativas al trabajo de los indios en las minas y a sus tributos.

Pero no se trata de reflexiones intelectuales, con cierto carácter evasivo, sino una toma de conciencia contextualizada que lleva a la consiguiente interpelación a los diversos implicados. *De procuranda* la presupone cuando dice que el clérigo de Indias ha de recibir la ayuda de un teólogo que conozca las condiciones propias del contexto donde se evangeliza⁴¹. La cercanía del contexto puede hacer más que la erudición del teólogo elevado. De ahí, el empeño de Acosta por conocer las condiciones de vida de los indios. De este modo puede llegar a referirse más concretamente a los problemas fundamentales que a nivel material tienen como consecuencia la opresión sufrida en el laboreo de metales.

La ayuda que su planteamiento moral podía prestar no era fácil de concretar. Aunque su denuncia de las injusticias, pudiera parecer audaz en sus cartas al Rey, no se podía esperar una solución terminante por parte del Virrey, quien no manejaba todos los recursos para poner en práctica la voluntad real. Para hacer realidad la solución mencionada de rebajar los impuestos era necesario poner de acuerdo a diferentes actores que tenían intereses muy diferentes. Se puede entonces entender que el estudio de los casos de conciencia le pasara factura a la salud de Acosta.

Acosta, en su *Memorial*, conserva pocos datos acerca de su labor en las Indias. Pero hace referencia a la repercusión que tuvieron los casos de conciencia en su bienestar físico. Se trata de una constante desde su llegada a Perú, por causa de la duda indiana, que cuestionaba la legitimidad de la presencia y tarea de los españoles asentados en el Nuevo Mundo. Confiesa que “de estos trabajos

39 *De procuranda*, Lib. II, Cap. XI. Cf. María Dolores Martín Blanco, “La ética de la conquista de América”, *Proyección* 164 (1992): 27-44. (Dialnet-LaEticaDeLaConquistaDeAmerica-7321285.pdf).

40 *Ibid.*, 11 y 13. Y especialmente sobre el tema de las entradas a guerra con los indios, cf. *Ibid.*, 9

41 Cf. *Ibid.*, Lib. IV, Cap. XI: “Conviene que en el nuevo mundo haya algunos insignes teólogos”.

excesivos y otros interiores por sucesos muy tristes de algunas almas, cobré la enfermedad tan pesada que hasta hoy padesco, de congojas de corazón, que es un purgatorio tan pesado que solo puede decirlo quien lo ha pasado”⁴². Efecto de todo eso serán su temperamento depresivo y su humor melancólico.

La historia del tributo exigido a los indios, hemos de entenderla, sin embargo, en un contexto más amplio del problema aquí tratado. Es posible estudiar cómo, de hecho, antes de la llegada de la Compañía, y del abuso que de los indios supuso especialmente la explotación de Potosí, otros misioneros habían sido partidarios de un trabajo moderado del indio, que le permitiera liberarse de las tareas agrícolas, menos productivas, y trocarlas ahora por las minas, puesto que en las extracciones metalúrgicas resultaba más fácil conseguir salarios más elevados⁴³.

Lo que quiso ser una forma de rebajar la carga sobre el indio degeneró posteriormente en un uso incontrolado. Ello ocasionó en Acosta un serio problema de conciencia, como hemos visto, al constatar el lamentable estado en que los indios trabajaban. Por eso el Provincial Acosta intentó incidir en ello cuando reconocía que en Potosí se atendía a los españoles, que en sus contrataciones hacían de la ciudad una “Babilonia del Pirú”⁴⁴. Pero las críticas de Acosta apenas suponían una voz que gritaba en el desierto para moderar lo que últimamente pesaba sobre las fuerzas de los indios.

Quizá desde este enfoque del problema se pueda entender mejor la implicación personal de Acosta, que como había reconocido en su *Memorial*, fue “mucho mayor trabajo que todos, el de consultas de casos de conciencia [y el de la Inquisición]”⁴⁵. Y ello, a pesar de que las decisiones políticas no dependían de un solo consultor de los virreyes. Y es que los actores implicados no se mostraban unánimemente partidarios de la humanización del trabajo de los indios en las minas, tal como Acosta pedía en su planteamiento moral.

La Congregación Provincial I de los jesuitas en Perú, que presidió el propio Acosta como Provincial, requería una reflexión, que este apenas había madurado

42 *Memorial*, 373, en *Obras del Padre José de Acosta*, Biblioteca de Autores Españoles (Madrid: Ed. Atlas, 1954). Parece una referencia a los trabajos pasados también por la implicación de algunos jesuitas con casos de la Inquisición durante su provincialato. Cf. *MPer* III, 32; *MPer* II, 524.

43 Cf. Guillermo Lohmann Villena, *Las minas de Huancavelica en los siglos XVI y XVII* (Sevilla: Publicaciones de la Escuela de Estudios Hispanoamericanos de Sevilla, 1949), 29. Sobre los intentos de dignificación del trabajo del indio, cf. Zavala, *El servicio personal de los indios en el Perú*, 3-76, 118-122, 162, 169, 173-174; *De procuranda*, Lib. III, Cap. XVIII.

44 Acosta a Mercuriano, Lima, 11 de abril de 1579, *MPer* II, 626 y 627.

45 *Memorial*, 373. Acosta fue “comisario” de la Inquisición. Cf. *MPer* III, 686.

todavía, sobre la restitución debida a los indios. Era pedir demasiado, cuando Acosta apenas había comenzado a plantearlo en lo que no era sino el esbozo del *De procuranda indorum salute*. Esa es la coyuntura en que se encuentra el Acosta teólogo que ha conocido ya directamente las minas Potosí, y que procura asentarse en el continente americano, tratando de implicar a los poderes que tienen influencia en la economía virreinal. Y en ello tratará de implicar también al sacerdote.

V. LA LABOR DE ACOSTA

1. LA LABOR DEL SACERDOTE ANTE LOS ABUSOS CONTRA LOS INDIOS

La necesidad de concienciar sobre estos problemas lleva a Acosta al convencimiento de que incidir en los diversos campos siempre es de escasa eficacia si no se actúa de una manera conjunta. De ahí que su reflexión y su acción no se limiten al terreno sociopolítico, sino que busque también el complemento espiritual buscando en la predicación un instrumento para el cambio de mentalidad. Y emprenderá esta línea de acción poniendo en juego toda la erudición que tiene como profesor jesuita.

Hoy podemos entender el contenido de sus sermonarios en conexión con la responsabilidad de los españoles en América, lo que nos hace contextualizar mejor los temas de la penitencia cuando escribe de cara a los españoles. Más en concreto, sabemos que su *De temporibus novissimis*, donde rechaza el tema del milenarismo, que pretendía un reino intraterreno de unos pocos como escatología inmanente, estaba ya concluido cuando marchó de América. En su viaje a España llevará esta obra de predicación⁴⁶, que afirma cómo los que ejercen el poder tienen una responsabilidad especial⁴⁷. En cuanto a los españoles, su responsabilidad ha de concretarse al menos pidiéndoles moderación en las exigencias a los indios. Para Acosta esto supone un reto constante dentro del régimen de patronato, aunque el problema no está en el régimen mismo, sino en el comportamiento de los que actúan en ese marco político-organizativo:

“como he dicho arriba, los inconvenientes que han sufrido nuestros indios más

46 Cf. Gil González Dávila a Aquaviva, Sevilla, 9 de octubre de 1587, ARSI: Hisp 134, 5r. También en *MPer* IV, 219-220.

47 José de Acosta, *De temporibus novissimis* (Romae: ex Typographia Iacobi Tornerij, 1590), Lib. IV, Cap. XXVI, 163: “At inter omnes qui iudicabuntur, causae eorum qui praesunt, diligentius pertractabuntur”: (“entre todos los que serán juzgados, las causas de los que presiden serán investigadas más diligentemente”).

hay que atribuirlos a la malicia de los hombres que al orden de gobierno establecido; [...], no habiendo cosa tan santa que no pueda convertirla en mal la perversidad humana dejada a sí misma”⁴⁸.

De nuevo volvemos a que el trato de los españoles con los indios no podía dejar indiferentes a los sacerdotes en el virreinato. Es más, la corrección de este mal también la hacía recaer sobre el virrey, cuando trataba “sobre las intrincadas cuestiones de tributos y minas, obrajes, y otros servicios que se exigían a los indios”⁴⁹ en *De la Justicia conmutativa y distributiva: Reglas de buen gobierno dirigidas al Virrey Don Francisco de Toledo*. Pues para Acosta debía haber una concordia entre el sacerdote y el magistrado, como expresaba al final del Libro III de *De procuranda*⁵⁰.

Recordemos que Acosta denunciará las injusticias en *De procuranda indorum salute*, y que ello le acarreo problemas con la censura⁵¹. Pero, además, debió de implicarse de otros modos como sacerdote. Sabemos que escribió unos *Sermones de la Caridad y Limosna*⁵², cuyo contenido no se ha conservado, aunque podemos intuirlos. Porque conocemos el pensamiento de Acosta sobre la benevolencia material, que debe ser recomendada en la predicación:

“llamo ahora beneficencia propiamente tal la que provee a la salud corporal y fortuna del prójimo. Esta la pone Gregorio como necesaria en todo rector para sus súbditos [...]: «No penetra, dice, la doctrina en la mente del pobre, si no la recomienda en su ánimo la mano que hace misericordia [...]»”⁵³.

La beneficencia tiene sus consecuencias para la responsabilidad económica de los que escuchan, como queda de manifiesto en sus sermonarios⁵⁴. La

48 *De procuranda*, Lib. III, Cap. XV [“Con cuánta circunspección se han de dar las leyes que sean onerosas para la fortuna de los indios”], 271-272.

49 Cf. Francisco Mateos, “Introducción”, en *Obras del Padre José de Acosta*, XXXIV.

50 Cf. *De procuranda*, Lib. III, Cap. XXIV: “Las costumbres de los indios que no repugnan al Evangelio se deben conservar, y de la concordia entre el magistrado y el sacerdote”.

51 Cf. Pereña, “José de Acosta. Proyecto de sociedad colonial, Pacificación y Colonización”.

52 *Sermones de la Caridad y Limosna*, obra referida en URIARTE, LECINA, *Biblioteca de escritores de la Compañía de Jesús*, 31. De ellos no hemos encontrado noticia actual.

53 *De procuranda*, Lib. IV, Cap. XVIII, 397.

54 El tema es transversal a los sermonarios: que tratan sobre la caridad (cf. DA 514; TC 560, 561-565, 605); sobre los pobres (cf. DA 145, 157, 217); sobre la justicia (cf. IQ 654-657, TC 649-650); y sobre la restitución (IQ 685). A continuación, explico las abreviaturas de estas tres obras de predicación: IQ (*In Quadragesimam*), DA (*De Adventu*) y TC (*Tertius Contionum*). Sus títulos completos son:

Josephi Acostae e societate Iesv, *Conciones in Quadragesimam. Quarum in singulas Ferias numerum & locum Index initio praefixus ostendit: Res verò, & insigniores Scripturae locos tractatos duo alij Indices continet* (Salmanticae: Apud Ioannem & Andream Renaut fratres, M. D. XCVI.) [1596].

Josephi Acostae e Societate Iesv, *Conciones de Aduentu. Id est de omnibus Dominicis & Festis diebus à Dominica vigesimaquarta post Pentecosten vsque ad Quadragesimam. Quarum numerum & locum*

benevolencia no podía estar desconectada del pensamiento de *De procuranda* sobre la afirmación de los indios, y debía comenzar además por el ejemplo que el sacerdote ha de dar a través de los bienes materiales.

2. LA DENUNCIA DE LA INJUSTICIA Y *DE PROCURANDA INDORUM SALUTE*: UNA RELECTURA CONTEMPORÁNEA

Conviene volver una vez más al epistolario, porque sique dándonos pistas sobre un tema que nunca se agota. El contexto de Acosta lo explica por la implicación personal que tuvo.

El autor era consciente de la necesidad de poseer criterios bien fundados para el ministerio misional. Con esta convicción había escrito una instrucción “para los que se embarcan y vienen a Indias”, donde subrayaba el espíritu con que había de irse. Estas palabras pueden resumirlo: “fiar en Dios que le eligió para la empresa, que le dará en todas ocasiones la suficiencia necessaria para ella”⁵⁵. Acosta comprobó que era posible elaborar una teología de la praxis misionera realizada en las Indias. De este modo se confirma su idea, antes referida, de que “conviene que en el Nuevo Mundo haya algunos insignes teólogos”⁵⁶. Ser consecuente con ello le permitió su posterior participación en el III Concilio Limense.

Acosta ha vivido su experiencia americana en conexión con su vocación a las Indias dentro de la orden jesuita⁵⁷. Ha cumplido su misión, que tenía como objetivo que su ministerio intelectual consolidara la misión jesuítica. De fondo está la perspectiva última: buscar la salvación de los indios. Como teólogo, no pretende una mera estrategia política revestida de lenguaje religioso. Aunque hoy es posible criticarla desde nuestros mayores conocimientos contemporáneos, hemos de admirar cómo reconoció la naturaleza humana en la realidad de los indios como fundamento de sus reflexiones. Así lo describe en la *Historia natural y moral de las Indias*. En ese reconocimiento encontró el auténtico

Index initio praeifixus ostendit. Res verò, et insigniores Scripturae locos tractatos duo alij Indices continent (Salmanticae: Apud Ioannem, & Andream Renaut fratres, M. D. XCVII.) [1597].

Tomvs tertivs Concionum Iosephi Acostae e Societate Iesv. Quo continentur omnes Dominici & festi dies mobiles ab octaua Paschae vsque ad Aduentum. Res verò quae in hoc opere continentur, & praecipuos Scripturae locos tractatos, duos Indices ad finem affixi ostendunt (Salmanticae: Excudebat Andreas Renaut, M. D. XCIX.) [1599].

55 “Instrucción del Padre Ioseph de Acosta para los que se embarcan y vienen a Indias”, 262.

56 *De procuranda*, Lib. IV, Cap. XI, 371.

57 Cf. León Lopetegui, “Vocación de Indias del P. José de Acosta, S. J.”, *Revista de Indias* 2 (1940): 83-102.

fundamento de la misión, y desde ahí buscó caminos alternativos en el contexto de la duda indiana, que tenía como bloqueado el ánimo misionero de muchos⁵⁸.

Como conclusión, la denuncia de la injusticia siempre aparece conectada con aspectos humanos, que nos hacen reconocer los valores positivos que están en juego y que no caducan con el paso de la historia. Ahora bien, estos aspectos indudablemente positivos de Acosta en su crítica de las injusticias en aquel tiempo, pueden ser todavía completados con aportaciones más contemporáneas.

Por ello quiero referirme a dos aspectos de crítica que complementan la visión anterior. Por un lado, llama la atención el paternalismo con el indio de su época que late en este diálogo de Acosta con la autoridad del momento. Y, en segundo lugar, llama la atención la pasividad con la que se considera al indio por parte del poder político vigente.

La toma de conciencia sobre estos aspectos que lastran nuestra historia podría ayudar a superar la tentación de paternalismo, que siempre es posible en la relación con el poder político. De todos modos, vemos un avance en Acosta gracias a «su humanismo y su sentido del equilibrio»: su postura, a pesar del «paternalismo que era común a casi todos los misioneros», se podía distinguir de muchos españoles que “no distinguían entre «hispanizar», «humanizar», y «evangelizar»”⁵⁹.

Aunque Acosta como hijo de su tiempo acentúa el polo de relación con la autoridad, que no aparece suficientemente compensado con la relación política con los indios, abre la posibilidad de un diálogo con ellos: así queda de manifiesto en la forma como concibe Acosta las relaciones de los indios con el poder virreinal en *De procuranda indorum salute*, basándose en la descripción que él mismo hace en el Libro VI de su obra *Historia natural y moral de las Indias* cuando explica cómo se organizan y funcionan los indios.

En segundo lugar, la mentalidad actual estaría lejos de una postura meramente pasiva de la defensa de los indios por parte de la Corona española, que es la clave desde la que Acosta se dirige a Felipe II. Hoy nos encontramos bastante lejos de entenderlo todo como un entramado, teñido de teología providencialista,

58 Acosta no escatima su sentido de reserva cuando critica los argumentos sobre la legitimidad del imperio romano, al que califica de “tiránico”. Cf. *De procuranda*, Lib. II, Cap. XI, 187. Cf. Jesús M^a García Añoveros, *El pensamiento y los argumentos sobre la esclavitud en Europa en el siglo XVI y su aplicación a los indios americanos y a los negros africanos*, Corpus Hispanorum de Pace, Segunda serie 6 (Madrid: CSIC, 2000), 23-24.

59 Jeffrey Klaiber, “La utopía andina y cristiana”, en Johannes Meier (Ed), *Cristianismo y mundo colonial. Tres estudios acerca de la Evangelización de Hispanoamérica* (Münster: Aschendorff, 1995), 37.

para legitimar el poder político y la ubicación del misionero. Quizá ello se debe a nuestra mayor sensibilidad hacia el dolor de las víctimas, que supera a la de la época en que Acosta se ocupaba del problema de la restitución. Desde su planteamiento, es posible una relectura de los esquemas que Acosta tuvo como hijo de su tiempo, cuando la religión se usaba “de una manera ideológica, [...] para justificar la forma monárquica del poder soberano”⁶⁰.

Con todo, finalmente, sería injusto olvidar que la crítica de Acosta a las injusticias de su época hizo a su obra merecedora de censuras incluso hasta el siglo XX⁶¹. Acosta apuesta por cosas tan importantes como la común humanidad de todos, españoles e indios, y por la necesidad de un testimonio por parte de los españoles. No en vano, a la «unidad de origen» y la necesidad de «testimonio», se ha referido Acosta en su *Historia natural y moral de las Indias*, que ha escrito para mejor entender su *De procuranda Indorum Salute*. Es decir, que el testimonio de los evangelizadores era necesario como complemento de una predicación que se apoyara en esa común condición humana de todos. En efecto, hoy tras un largo proceso en la época moderna⁶², la Iglesia se ha dado cuenta de la inconsecuencia que supone su falta de testimonio ante las injusticias en la historia, que Acosta tanto denunció en su época.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Acosta, José de. *De natura novi orbis libri duo, et De promulgatione Euangelii, apud barbaros, siue De procuranda indorum salute libri sex*. Salmanticae: apud Guillelmum Foquel, 1588.
- Acosta, José de. *Historia natural y moral de las Indias*. Sevilla: Casa de Juan de León, 1590.
- Acosta, José de. *De temporibus novissimis*. Romae: ex Typographia Iacobi Tornerij, 1590.
- Acosta, José de. *Conciones in Quadragesimam. Quarum in singulas Feras numerum & locum Index initio praefixus ostendit: Res verò, & insigniores Scripturae locos*

60 Comisión Teológica Internacional, *Dios Trinidad, unidad de los hombres: el monoteísmo cristiano contra la violencia* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2014), 19, n. 4.

61 Cf. Aurea Fernández-Rodríguez, “Correspondances missionnaires, l’ecart entre le texte-source et le texte-cible. Les missions d’Amérique latine au XVIe siècle”, *Transversalités* 104 (2007): 18. (<http://pascal-francis.inist.fr/vibad/index.php?action=getRecordDetail&idt=19962595>). La dictadura no permitió que en la edición de las obras de Acosta, realizada por Mateos, se publicaran las cartas que reflejaban las querellas de la Compañía cuando esta criticaba el gobierno del Virrey Toledo.

62 Cf. Comisión Teológica Internacional, *Dios Trinidad, unidad de los hombres*, 20, n. 5; 29, n. 15; 30, n. 18; 40, n. 27.

- tractatos duo alij Indices continente*. Salmanticae: Apud Ioannem & Andream Renaut fratres, 1596.
- Acosta, José de. *Conciones de Aduentu. Id est de omnibus Dominicis & Festis diebus à Dominica vigesimaquarta post Pentecosten vsque ad Quadragesimam. Quarum numerum & locum Index initio praefixus ostendit. Res verò, et insigniores Scripturae locos tractatos duo alij Indices continente*. Salmanticae: Apud Ioannem, & Andream Renaut fratres, 1597.
- Acosta, José de. *Tomvs tertivs Concionum Iosephi Acostae e Societate Iesv. Quo continentur omnes Dominici & festi dies mobiles ab octaua Paschae vsque ad Aduentum. Res verò quae in hoc opere continentur, & praecipuos Scripturae locos tractatos, duos Indices ad finem affixi ostendunt*. Salmanticae: Excudebat Andreas Renaut, 1599.
- Acosta, José de. *De procuranda indorum salute*. Francisco Mateos (ed.). Madrid: Edición España Misionera, 1952.
- Acosta, José de. "Memorial". En *Obras del Padre José de Acosta*. Introducción de Francisco Mateos. Madrid: Ed. Atlas, 1954.
- Acosta, José de. *De procuranda Indorum salute*. Editado por Luciano Pereña y Carlos Baciero. Madrid: CSIC, 1984-1987.
- Astrain, Antonio. *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*, vol. 3. Madrid: Est. Tipográfico «Sucesores de Rivadeneyra», 1909.
- Burgaleta, Claudio M. *José de Acosta, S.J. (1540-1600). His Life and Thought*. Chicago: Loyola press, 1999.
- Colin, Francisco. *Labor evangélica, ministerios apostólicos de los obreros de la Compañía de Jesús, fundación y progresos de su provincia en las islas Filipinas*. Madrid: por Ioseph Fernandez de Buendia, 1663.
- Comisión Teológica Internacional. *Dios Trinidad, unidad de los hombres: el mono-teísmo cristiano contra la violencia*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2014.
- Egaña, Antonio de. "El virrey don Francisco de Toledo y los jesuitas del Perú (1569-1581)". *Estudios de Deusto* 4 (1956): 115-186.
- Fernández-Rodríguez, Aurea. "Correspondances missionnaires, l'écart entre le texte-source et le texte-cible. Les missions d'Amérique latine au XVI^e siècle". *Transversalités* 104 (2007): 13-33.
- Foresta, Gaetano. *Il nuovo mondo nella voce di cronisti tradotti in italiano*. Roma: Bulzoni editore, 1988.
- García Añoveros, Jesús M^a. *El pensamiento y los argumentos sobre la esclavitud en Europa en el siglo XVI y su aplicación a los indios americanos y a los negros africanos*. Madrid: CSIC, 2000.
- Klaiber, Jeffrey. "La utopía andina y cristiana". En Johannes Meier, ed. *Cristianismo y mundo colonial. Tres estudios acerca de la Evangelización de Hispanoamérica*. Münster: Aschendorff, 1995.

- Lohmann Villena, Guillermo. *Las minas de Huancavelica en los siglos XVI y XVII*. Sevilla: Publicaciones de la Escuela de Estudios Hispanoamericanos de Sevilla, 1949.
- Lohmann Villena, Guillermo. “La restitución por conquistadores y encomenderos: un aspecto de la incidencia lascasiana en el Perú”. *Anuario de Estudios Americanos* 23 (1966): 21-69.
- Lopetegui, León. “Vocación de Indias del P. José de Acosta, S. J.”. *Revista de Indias* 2 (1940): 83-102.
- Lopetegui, León. *El Padre José de Acosta S. I. y las misiones*. Madrid: CSIC, Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo, 1942.
- Martin, Luis. *La conquista intelectual del Perú: el colegio jesuita de san Pablo, 1568-1767*. Barcelona: Editorial Casiopea, 2001.
- Martín Blanco, María Dolores. “La ética de la conquista de América”. *Proyección* 164 (1992): 27-44.
- Egaña, Antonio de (ed.). *Monumenta Peruana vol. I-IV*. Romae: apud MHSJ, 1954-1966.
- Moreno Rejón, Francisco. “El aporte teológico de la Compañía de Jesús y los problemas morales de las Indias. El caso de la esclavitud”. En Marzal, Manuel y Luis Bacigalupo (eds.). *Los jesuitas y la modernidad en Iberoamérica 1549-1773*. Lima (Perú): Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Francés de Estudios Andinos, Universidad del Pacífico, 2007: 99-102.
- Mustapha, Monique. “L’après lascasisme au Pérou chez les pères de la Compagnie de Jésus: Acosta”. *Ibero-amerikanisches Archiv* 11/3 (Bonn/Berlin 1985): 267-281.
- Nieto, A. “Perú”. En O’Neill, Charles E. y Joaquín M^a Domínguez (dirs.). *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús, vol. III*. Roma: Institutum Historicum S. I., 2001.
- Pereña, Luciano. “José de Acosta. Proyecto de sociedad colonial, Pacificación y Colonización”. En José de Acosta, *De procuranda Indorum salute*, vol. I. Madrid: CSIC, 1984: 3-46.
- Pino Díaz, Fermín del. “Acosta, José de”. En *Diccionario biográfico español, vol. I*. Dirigido por Gonzalo Anes y Álvarez del Castillo. España: Real Academia de la Historia, 2009.
- Ribadeneira, Pedro de. *Epistolae addaque scripta inédita ex autographis, antiquis apographis et regestis deprompta, vol. II*. Madrid: Ex Officia Typographica «La Editorial Ibérica», 1923.
- Sarabia Viejo, M^a Justina, ed. Francisco de Toledo. *Disposiciones gubernativas para el virreinato del Perú. 1569-1574*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 1986.
- Saranyana, Josep Ignasi (dir.). *Teología en América Latina*, vol. 1. Madrid: Iberoamericana, 1999.
- Solórzano Pereira, Juan de. *Política Indiana. Antología*, tomo II. Selección de Luis García Arias. Madrid: Editora nacional, 1947.

- Uriarte, José Eugenio de y Mariano Lecina, *Biblioteca de escritores de la Compañía de Jesús pertenecientes a la antigua asistencia de España desde sus orígenes hasta 1773, parte I, tomo I*. Madrid: imprenta de la Viuda de López del Horno, 1925.
- Zavala, Silvio. *El servicio personal de los indios en el Perú (extractos del siglo XVI)*, tomo I. México D.F.: Centro de Estudios Históricos, 1978.

Manuel Díaz Palacios
Facultad de Teología
Universidad Loyola Andalucía
Campus Granada
Profesor Vicente Callao, 15.
18011 Granada (España)
<https://orcid.org/0000-0001-9954-008X>



Doi: <https://doi.org/10.17398/2340-4256.18.1375>

**LAS INSTRUCCIONES PARA LAS PRIMERAS REDUCCIONES
JESUITAS DEL PARAGUAY, ELEMENTOS NORMATIVOS DE
UNA PRAXIS PARADIGMÁTICA DE LA TRADICIÓN JESUITA***

***THE INSTRUCTIONS FOR THE FIRST JESUIT REDUCTIONS IN
PARAGUAY, NORMATIVE ELEMENTS OF A PARADIGMATIC
PRAXIS IN THE JESUIT TRADITION***

EDUARDO IBÁÑEZ RUIZ DEL PORTAL
Universidad Loyola Andalucía

Recibido: 09/09/2022

Aceptado: 22/11/2022

RESUMEN

Las instrucciones del primer Provincial del Paraguay Diego de Torres Bollo para las dos primeras reducciones del Paraguay, en 1609 y 1610, son un instrumento

* Proyecto I+D+i “Ética y justicia cosmopolita en la Escuela ibérica de la paz y la escolástica iberoamericana: aportaciones del pensamiento y tradición jesuita” (PEMOSJ2), ref. PID2020-112904RB-I00, financiado por la convocatoria de “Proyectos de I+D+i” de los Programas Estatales de Generación de Conocimiento y Fortalecimiento Científico y Tecnológico del Sistema de I+D+i y de I+D+i Orientada a los Retos de la Sociedad, en el marco del Plan Estatal de Investigación Científica y Técnica y de Innovación 2017-2020, y cuyos investigadores principales son el Prof. Dr. Juan Antonio Senent de Frutos (IP1) y el Prof. Eduardo Ibáñez Ruiz del Portal (IP2).

normativo interno de la Compañía de Jesús para orientar el desarrollo de la misión dirigido a los jesuitas enviados a la misma. Estas instrucciones tienen un enorme valor histórico por lo que muestran sobre el papel que las reducciones querían jugar en este contexto inicial colonial del Paraguay como una experiencia que representa de manera paradigmática la tradición jesuita en su praxis histórica.

Palabras clave: Diego de Torres Bollo, tradición jesuita, interculturalidad, tradición hispanoamericana de derechos humanos.

ABSTRACT

The instructions of the first Provincial of Paraguay, Diego de Torres Bollo, for the first two reductions of Paraguay, in 1609 and 1610, are an internal normative instrument of the Society of Jesus for the development of the mission addressed to the Jesuits sent there. These instructions have an enormous historical value for what they show about the role that the reductions wanted to play in this initial colonial context of Paraguay as an experience that can represent in a paradigmatic way the Jesuit tradition in a historical praxis.

Keywords: Diego de Torres Bollo, Jesuit tradition, interculturality, Hispano-American human rights tradition.

I. INTRODUCCIÓN

Las primeras reducciones jesuitas del Paraguay constituyen una experiencia que puede representar de manera paradigmática la tradición jesuita en una praxis histórica. Estas primeras reducciones en los inicios del siglo XVII se desarrollan en un contexto complejo y con retos en diferentes aspectos que iremos viendo. El primero y más relevante es el desarrollo de estas en un marco político colonial, marco en el que se desenvuelve y del que forma parte de forma indefectible e insoslayable. Paradójicamente se diseñan y ponen en práctica como una institución para la protección y defensa de los indios y su evangelización, conocedores de la experiencia como el jesuita Bartomeu Melià afirman este carácter paradójico¹, así como otras perspectivas la incluyen como antecedente en la praxis de

1 Bartomeu Melià, *El Guaraní Conquistado y Reducido: Ensayos de Etnohistoria* (Asunción:

la tradición hispanoamericana de derechos humanos ².

El ciclo jesuítico comienza, sin embargo, cuando la Compañía de Jesús instaura una presencia y una actividad misional que, aun inscrita dentro del régimen colonial español, se distancia clara y decididamente del sistema de la encomienda. Este distanciamiento, ya pretendido antes por personas sinceras de la Iglesia que denunciaban repetidamente los excesos y abusos de las encomiendas y otras formas de explotación del indígena, sería ahora una acción real y concreta, amplia y duradera. Serían las reducciones jesuíticas de Guaraní.³

Hemos estudiado en anteriores trabajos el contexto posibilitador de las primeras reducciones jesuitas del Paraguay, indicando como elementos fundamentales de esta experiencia tres elementos. En primer lugar, uno de orden teológico que proviene del pensamiento de la Escuela Ibérica de la Paz, que incluye a la escuela de Salamanca⁴, cuyo máximo exponente es Francisco de Vitoria, pero que se amplía con pensadores que ejercieron la docencia también en otros lugares de la península como Coimbra o Lisboa, entre los que tenemos que destacar al jesuita Francisco Suárez⁵. Suárez fue maestro de los jesuitas que tuvieron la responsabilidad de la puesta en marcha de estas primeras reducciones, específicamente Diego de Torres Bollo, del que fue profesor durante 4 años en el colegio san Ambrosio de Valladolid⁶, y Pedro de Oñate, los dos primeros provinciales de la Provincia del Paraguay. En segundo lugar, la relación de la Compañía de Jesús con la monarquía hispánica fue también un elemento esencial de apoyo para el envío y la puesta en marcha de las reducciones, tanto para obtener el acceso a la región como para la consecución de los recursos y el apoyo institucional y gubernamental, así como la defensa de necesaria especialmente de las incursiones de los paulistas⁷. En tercer lugar, incorporamos como un elemento

Centro de Estudios Antropológicos, Univ. Católica “Ntra. Sra. de la Asunción”-Centro de Estudios Paraguayos “Antonio Guasch,” 1997); Bartomeu Melià, “Las Reducciones Jesuíticas de Guaraníes En El Marco Teológico Jurídico de La Escuela Ibérica de La Paz,” *Antítesis* 11, no. 21 (2018): 18–38.

2 Jesús Antonio de la Torre Rangel, “Algunas Expresiones Normativas de La Tradición Hispanoamericana de Los Derechos Humanos,” in *Direitos Humanos e Globalização: Fundamentos e Possibilidades Desde a Teoria Crítica* (Lumen Juris, 2004), 525–52.

3 Melià, *El Guaraní Conquistado y Reducido: Ensayos de Etnohistoria*. p. 72.

4 Melià, “Las Reducciones Jesuíticas de Guaraníes En El Marco Teológico Jurídico de La Escuela Ibérica de La Paz.”

5 Francisco Suárez realiza aportaciones importantes sobre las soberanía de los pueblos y el origen del poder que forman parte del marco de pensamiento y de relación los indios en el que se sitúa Diego de Torres Bollo, ver: E. Calafate, P.; Mandado Gutiérrez, *Escuela Ibérica de La Paz* (Santander: Universidad de Cantabria, 2014). Pedro Calafate, “A Escola Ibérica Da Paz Nas Universidades de Coimbra e Évora (Século XVI),” *Teocomunicação* 44, no. 1 (2014): 78–96.

6 J. Díaz Risco, *Diego de Torres Bollo. Fundador de Las Reducciones Del Paraguay* (Madrid: Asociación de Escritores de Madrid, 2015).

7 Guillermo Furlong, “Misiones y Sus Pueblos de Guaraníes,” 1962. pp. 17-32.

necesario, el carácter propio espiritual y carismático⁸, que se fundamenta en la tradición e identidad jesuita. Este tercer elemento es el que permite ofrecer un marco, unido a los elementos anteriores, para el desarrollo de una experiencia particular en un contexto colonial, que sin negar su configuración dentro de este proceso histórico, fue capaz de generar un espacio de protección y desarrollo de los pueblos que se incorporaron a las reducciones. En este tercer elemento, además del elemento objetivo del carácter jesuita que se puede estudiar a partir de los documentos fundacionales espirituales, los documentos de gobierno y otros como cartas e informes, encontramos la importancia de un elemento subjetivo, las personas que llevaron a cabo la puesta en marcha de estas instituciones y que con su liderazgo las marcaron en un sentido determinado. En este grupo de jesuitas relevantes podríamos incluir como figuras destacadas a muchos de ellos que tuvieron un papel significativo en la puesta en marcha de las primeras reducciones, pero por su importancia e influencia destacamos aquí a José de Acosta, intelectual y teólogo con gran influencia de sus escritos en la comprensión y relación con los indios, especialmente su obra *Historia natural y moral de las Indias*⁹, y con gran influencia en los concilios limenses sobre la evangelización de los indios¹⁰; Antonio Ruiz de Montoya, realizó una gran aportación para la comprensión de la cultura y de las lenguas originarias¹¹, así como Alonso de Barzana¹², en último lugar, de manera especial en este trabajo hacemos referencia destacada del papel del primer provincial de la provincia jesuita del Paraguay Diego de Torres Bollo, con su papel de liderazgo, primero en el Perú en la doctrina del Juli, y en segundo lugar, en la nueva provincia jesuita del Paraguay escindida de la anterior, y que se extiende en un primer momento desde Tucumán hasta Chile.

En este trabajo presentamos cómo estos tres elementos se materializan, están presentes y tienen una correspondencia práctica en la realidad de las reducciones de manera paradigmática en las primeras Instrucciones, de 1609 y 1610,

8 Manuel Revuelta, “Jesuitas En América: Utopía y Realidad En Las Reducciones Del Paraguay,” in *Jesuitas: Una Misión, Un Proyecto* (Servicio de Publicaciones= Argitalpen Zerbitzua, 2007), 31–57.

9 José de Acosta, *Historia Natural y Moral de Las Indias. Obras Del Padre José de Acosta* (Madrid: Biblioteca de autores españoles, 1954).

10 Manuel García Castellón, “‘De Procuranda Indorum Salute’: Salvación y Liberación Del Indio En José de Acosta, SJ,” *Inti*, no. 39 (1994): 3–18. María de la Soledad Justo, “‘Valientes Predicadores y Operarios Zelotes’. Diego Torres Bollo y Su Breve Relazione,” *Actas y Comunicaciones Del Instituto de Historia Antigua y Medieval* 13 (2018): 8–19.

11 Ernesto J A Maeder, “La “Conquista Espiritual” de Montoya y Su Alegato Sobre Las Misiones,” *Teología: Revista de La Facultad de Teología de La Pontificia Universidad Católica Argentina*, no. 46 (1985): 122–36.

12 Wenceslao Soto Artuñedo, “SJ. Alonso de Barzana, SJ (1530–1597), El Javier de Las Indias Occidentales. Vida y Obra” (Bilbao: Ediciones Mensajero, 2018).

que como Provincial ofrece Diego de Torres Bollo a los primeros jesuitas enviados a fundar las reducciones propias en el Paraguay. Para ello, el objeto de este trabajo es analizar estas instrucciones para la puesta en marcha de las reducciones del Paraguay como marco programático de actuación y de relación en las reducciones tanto con los pobladores españoles como con los indios. Ya hemos tratado anteriormente el fundamento ético, teológico y político de estas experiencias¹³ sustentadas desde la tradición y matriz cultural jesuita¹⁴ y la relación de Diego de Torres con algunos maestros de esta tradición como Francisco Suárez del que fue un prominente discípulo.

Para ello, hemos estudiado diversas fuentes históricas clásicas de la historia de la Compañía de Jesús en el Paraguay¹⁵. En cuanto a las instrucciones hemos trabajado las que recoge Pablo Hernández, en *Organización social de las doctrinas guaraníes de la Compañía de Jesús*¹⁶ que en su obra refiere como fuente original la *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay* del gran historiador jesuita Pedro Lozano¹⁷ que también ha sido revisada.

II. CONTEXTO

El jesuita Diego de Torres Bollo asume el provincialato del Paraguay en 1604¹⁸, después de unos años en Perú y de su paso por España y Roma como procurador de la provincia peruana¹⁹. En la provincia del Perú fue el tercer rector de la doctrina del Juli, y rector de los colegios del Cuzco, Quito y Potosí, en el año 1599 acompañó al visitador de Roma por la provincia y en 1600 es elegido

13 Ibáñez, E. “La Escuela Ibérica de la Paz y la tradición jesuita ante la modernidad colonial en el contexto de las Reducciones del Paraguay”, en *On Suárez Ethics*, Brill (en prensa) y “El pensamiento y la tradición jesuita en el contexto intercultural de las primeras reducciones en la América hispana”, en *Fundamentos filosóficos y jurídicos de los Derechos Humanos*, Sindéresis-Reus (en prensa).

14 J. A. Senent De Frutos, “Hacia Una Relectura de La Matriz Cultural Ignaciana Desde Nuestras Necesidades Civilizatorias,” *Concordia* 66 (2014): 24–48.

15 Nicolás Del Techo, *Historia de La Provincia Del Paraguay de La Compañía de Jesús*, vol. 1 (Asunción: A. de Uribe, 1897); Pedro Lozano, *Historia de La Compañía de Jesús En La Provincia Del Paraguay*, vol. 2 (Fernandez, 1755); Pablo Hernández, *Organización Social de Las Doctrinas Guaraníes de La Compañía de Jesús. Tomo I* (Barcelona: Gustavo Gili, 1913). P. Pastells, *Historia de La Compañía de Jesús En La Provincia Del Paraguay (Argentina, Paraguay, Uruguay, Perú, Bolivia y Brasil)*. (Madrid: Librería General de Victoriano Suárez, 1912).

16 Hernández, *Organización Social de Las Doctrinas Guaraníes de La Compañía de Jesús. Tomo I*.

17 Lozano, *Historia de La Compañía de Jesús En La Provincia Del Paraguay*.

18 E. Fernández, ed., *Monumenta Peruana VIII (1603-1604)* (Roma: Institutum Historicum Societatis Jesu, 1986). pp. 547-549.

19 Fernández, pp. 22-25.

procurador de su provincia. Tras su experiencia de gobierno, Diego de Torres recomienda la división del territorio de la provincia y la creación de una nueva para que pueda ser atendida de manera adecuada, lo que finalmente es decidido por el padre General Aquaviva en 1604 y comunicado al provincial del Perú el padre Rodrigo de Cabredo²⁰.

En un principio la doctrina del Juli, donde Diego de Torres había sido superior, fue asumida por la Compañía por responder a la solicitud de la Iglesia, pero durante los primeros tiempos en América los jesuitas no tenían claro si era coherente con su vocación, y por tanto tampoco conveniente, asumir doctrinas y/o parroquias²¹. El problema para aceptar doctrinas era que contravenía las Constituciones: obligaba a una residencia fija, a recibir un sueldo fijo y a depender del obispo²², la Compañía ya había asumido anteriormente esta doctrina, pero por indicación de Diego de Torres, el Juli, dejó de ser simplemente un lugar de misión para convertirse en residencia permanente²³. Suponía una gran dificultad para la misión de estas doctrinas el que los indios estaban bajo el régimen de la encomienda y/o habían llegado a ellas de manera forzada, contrariamente al sentido de las leyes de indias y al propio sentido de la colonización que al menos teóricamente pretendía la evangelización de los infieles. El resultado final es que esta era una población con la que la labor de evangelización no reunía las condiciones para poder realizarse de una manera adecuada. Diego de Torres fue un gran defensor de la libertad de los indios y trabajó intensamente en este sentido, como se puede constatar en su influencia en las Ordenanzas de Alfaro²⁴, que confirmaron la no sujeción de los indios al servicio personal, así como en su Memorial enviado al presidente del Consejo de Indias, Don Pedro Fernandez de Castro, donde refiere las dificultades para la evangelización y las propuestas para que estas puedan ser superadas²⁵. Una vez que asumieron y fue consolidándose la experiencia del Juli fueron diseñando una experiencia apropiada de evangelización que fue dando un fruto adecuado y que serviría de inspiración a

20 Fernández. pp.571-572.

21 Ramón Gutiérrez, "Apuntes Sobre La Doctrina de Juli y Su Influencia En La Génesis de Las Misiones Guaraníes," in *Anales Del Primer Simposio Sobre Las Tres Primeras Décadas de Las Misiones Jesuíticas de Guaraníes, 1609*, vol. 1642, 1989, 53-64. Rubén Vargas Ugarte, *Método de La Compañía de Jesús En La Educación Del Indígena (La Doctrina de Juli)*, 1940.

22 M. A. Martín Morales, "Los Comienzos de Las Reducciones de La Provincia Del Paraguay En Relación Con El Derecho Indiano y El Instituto de La Compañía de Jesús. Evolución y Conflictos," *Archivum Historicum Societatis Iesu* 67 (1998): 3-130.

23 Enrique Torres Saldamando, *Los Antiguos Jesuitas Del Perú: Biografías y Apuntes Para Su Historia* (Impr. liberal, 1882), pp. 111-119.

24 Javier Matienzo Castillo, "La Encomienda y Las Reducciones Jesuíticas de América Meridional," *Temas Americanistas*, 21, 66-84, 2008.

25 Fernández, *Monumenta Peruana VIII (1603-1604)*. pp. 458-482.

Diego de Torres para la organización de las nuevas misiones en el Paraguay.

La situación de la Compañía en la nueva provincia del Paraguay era diferente a la del Perú, se enfrentaban a grandes extensiones de tierra y de selva, algunas pequeñas ciudades y muchos indios dispersos, la Iglesia en Paraguay solicitaba jesuitas para poder atender a toda esta población. La posición de los indios en relación con la colonia estaba marcada por varias dificultades, la institución de la encomienda, que obligaba a pagar un tributo a los españoles o a cambio ofrecer mano de obra de forma gratuita, lo que era muy valorado por los españoles. Pero también su situación era aún de mayor riesgo por las incursiones de bandeirantes o paulistas que hacían partidas para llevarlos y tomarlos como esclavos hacia Brasil. Por último, un elemento externo a la colonia pero que también dificultaba la puesta en marcha de las reducciones fueron los conflictos entre diferentes pueblos originarios. Afrontar estas dificultades, especialmente la lucha contra la encomienda y el servicio personal de los indios, trajeron dificultades a los jesuitas con los españoles, como expresa Diego de Torres al superior general Aquaviva por carta.

Ha sido común en toda la Prov.^a y particularmente en estas dos governaciones de Paraguay y Tucuman el padecer todos los nros. en todos los puestos muy graves persecuciones por la verdad y justicia defendiendo con mas fervor que nunca la libertad de los indios y apoyando con sermones, pareceres y en platicas particulares la mucha justificación, con que la mag.^d del Rey chatolico nro. S^{or}. manda quitar el serv.^o personal y desagraviar a los indios xpanos para que ellos vivan como tales y los infieles se redusgan a la fee y recivan el evangelio²⁶.

El marco jurídico amplio de las leyes de indias favorecía como se ha visto, al menos teóricamente, la libertad de los indios, particularmente las Ordenanzas de Alfaro de 1601 vinieron a confirmar la prohibición de la encomienda y a favorecer el proyecto jesuita de misión en aquel territorio. Ya había habido reducciones de franciscanos en el Paraguay previamente a la llegada de los jesuitas, pero como se ha indicado anteriormente los jesuitas prefirieron comenzar de nuevo sus propias reducciones, partiendo de dos condiciones que especialmente las distinguirían de la experiencia anterior, la primera, la localización, la búsqueda de un lugar que, además de ser una buena ubicación para vivir y trabajar la tierra, fuera seguro para los pueblos, y por tanto no demasiado cercano a las ciudades de colonos españoles; y en segundo lugar, que fueran indios que fueran voluntariamente, ya que la experiencia con indios sometidos a la encomienda o forzados a ir a las reducciones generaban muchas dificultades sino

26 Pastells, *Historia de La Compañía de Jesús En La Provincia Del Paraguay (Argentina, Paraguay, Uruguay, Perú, Bolivia y Brasil)*. Vol. 1 pp. 146-151.

imposibilitaban la misión de evangelización de las reducciones. Todo esto unido a la forma de gobierno de la Compañía de Jesús y su particular modo de emprender el proceso de evangelización marcó la diferencia en estas nuevas reducciones.

En un primer momento las primeras reducciones se ubican en el Guayrá, donde se envían a la primera reducción a los padres Joseph Cataldini y Simon Maseti. Posteriormente, estas primeras reducciones debieron desplazar su emplazamiento como Diego de Torres explica en sus cartas anuas a partir de 1610 y recoge Pablo Pastells fundamentalmente por las incursiones de los bandeirantes.

La información que nos da el P. Provincial Diego de Torres en las anuas de 1610, 1611 y 1612, relativa á la fundación de las primeras reducciones, llevadas á cabo por los misioneros de la Compañía de Jesús en las cuencas de los ríos Paraguay, Paraná y Uruguay; á las dificultades que superaron para el establecimiento de las mismas y á los amagos de malocas de los portugueses, que habían de parar luego en espantosa ruina y desolación de gran parte de dichas reducciones, y que generalizadas luego con la impunidad, habían de terminar con el sacrificio obligado de aquellas ejemplares misiones, siendo los misioneros sus principales víctimas²⁷.

Las dificultades aumentaban porque incluso los que debían ser los protectores de las reducciones de la Compañía de Jesús, se aprovechaban de los indios para su provecho como recogen las cartas de Diego Torres.

En los primeros meses del año 1612 fué al Guayrá el Teniente General D. Antonio de Añasco con comisión de publicar las Ordenanzas de Alfaro. Remedio inútil, cuando él mismo abiertamente las violaba, no queriendo hacer restituir los indios é indias injustamente sacados de sus pueblos, y entrando personalmente á hacer malocas. Las malocas continuaron en adelante, no sólo en los pueblos de gentiles, sino en los que se querían reducir, y en los dos ya cristianos²⁸.

Antonio Ruiz de Montoya en sus escritos también recoge como algunos españoles que se ofrecían para ayudar se aprovechaban de los jesuitas para ganarse la confianza de los indios para traficar con ellos.

En ese mismo tiempo embió el Padre Diego de Torres a la ciudad de Guaira (constaua solo de 30 hombres) al Padre Joseph Cataldino y Padre Simon Masseta, ambos Italianos, valerosos misioneros (...) por otra parte Español seglar hazia su negocio, y tal, q puso a pique de que el Euangelio, y sus Predicadores facien

27 Pastells. Vol. 1 pp 157 y ss.

28 Pablo Hernández, *Organización Social de Las Doctrinas Guaraníes de La Compañía de Jesús* (Barcelona: Gustavo Gili, 1913). Vol. 2 p. 149.

desterrarlos ó desestimados;() con que con cada pieça del auia comprado una India, o un muchacho , juzgando los Indios, que auia sido orden de los Padres ,con que perdieron por entoces algo del crédito que dallos tuuieron al principio, aunque bien satisfechos por los Padres, boluieró a recobrar su crédito²⁹.

III. LAS INSTRUCCIONES DE DIEGO DE TORRES BOLLO PARA LAS PRIMERAS REDUCCIONES DEL PARAGUAY

Como Provincial del Paraguay Diego de Torres ofrece un marco que sin ser un articulado de prescripciones propone una manera de proceder que obliga a sus destinatarios en tanto superior de los jesuitas enviados a esa misión como prevén las Constituciones de la Compañía de Jesús. Las instrucciones para la formación de reducciones del primer provincial se enmarcan, en este sentido, dentro de la tradición del modo de gobierno y modo de proceder jesuita donde se trata de ir concretando las normas más generales de la orden hacia una mayor concreción en función de la misión concreta a desarrollar, como se recoge en las Constituciones.

Adondequiera que inbíe el Superior, dará instrucción cumplida, y ordinariamente en scritto, del modo de proceder y medios que quiere se usen para el fin que pre tiende y. Y teniendo mucha communicación por letras, y siendo quanto es posible, informado del successo todo, proveerá desde donde él está (según las personas y negocios requieren), de consejo y las demás ayudas que le serán posibles, para que más se sirva Dios nuestro Señor y se ayude el bien común por las personas de la Compañía; lo qual tanto debrá con más cuidado hacerse, quanto la qualidad del negocio (por ser importante o difícil) y de las personas inbiadas (por tener necessidad de consejo y instrucción), más lo requiere³⁰.

Pertenecen y están dirigidas estas instrucciones a las primeras reducciones que la recién erigida provincia del Paraguay de la Compañía de Jesús pone en funcionamiento. Concretamente van dirigidas la primera instrucción, de 1609, a los Padres Joseph Cataldini y Simon Maseti para fundar en el Guayrá, y la segunda instrucción, de 1610, para todos los misioneros de Guayrá, Paraná y Guaycurús. Las reducciones se establecieron inicialmente en esta zona de la provincia paraguaya, como ya hemos explicado, pero acabarían cambiando su emplazamiento por las insalvables dificultades para defender las reducciones de

29 A. Ruiz de Montoya, *Conquista Espiritual Hecha Por Los Religiosos de La Compañía de Jesús En Las Provincias Del Paraguay, Paraná, Uruguay y Tapé* (Madrid: Imprenta del Reino, 1639). § 6.

30 M. Iparaguire, I.; Dalmases, C.; Ruiz Jurado, *Obras de San Ignacio de Loyola* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1997). p. 601 [629].

las incursiones de los bandeirantes, mudándose hacia zonas más alejadas de estos y con mayores posibilidades de defensa. Las dificultades a las que se enfrentaron la fundación de estas reducciones fueron diferentes y todas de envergadura, acceso a lugares remotos, hostilidad por parte de algunos otros pueblos originarios, pero como hemos dicho, lo que fue determinante para su mudanza fueron las incursiones de portugueses bandeirantes paulistas para llevarse a los indios como esclavos.

Nos interesa analizar estas instrucciones como despliegue del plan de la Compañía del trabajo con los indios y cómo a través de estas se visibiliza la misión principal estas instituciones, ofrecer un marco de protección, de seguridad y libertad en el que se pueda desarrollar la labor de evangelización. Podemos distinguir, a grandes rasgos, dos tipos de normas dentro de las dos instrucciones. Un primer tipo, en razón del objeto, están constituidas por instrucciones de orden interno, las que van dirigidas al jesuita o la comunidad de jesuitas, en este sentido son de orden interno. Un segundo tipo, están constituidas por aquellas que van dirigidas a la organización de la reducción, dentro de estas se encuentran las que se dirigen hacia la disposición de la reducción, pero también aquellas que tienen por objeto dar directrices en la relación con los indios en la vida cotidiana y en el desarrollo de la misión evangelizadora.

En cuanto a las instrucciones de orden interno. En primer lugar, hay una parte importante de ellas que van dirigidas tanto al jesuita o la comunidad de estos que está destinada a la reducción o misión para la organización interna de los compañeros que conviven en ella. Estas normas son una concreción mayor de las Constituciones que recogen la particularidad de las misiones, en las instrucciones se encuentran referencias a las *Reglas que dio san Ignacio para los que se comprometen en las misiones*³¹, que a su vez están imbricadas con la Constituciones de la Compañía de Jesús. El contenido de estas reglas se refiere fundamentalmente al ejercicio y cuidado de su vocación religiosa conforme a la misión y al contexto al que son enviados.

La primera instrucción comienza con una referencia a estas reglas que dictó san Ignacio para los jesuitas que están en misiones, concretamente a las reglas 1, 26 y 27.

31 Ignacio de Loyola, *Reglas de La Compañía de Jesús, y La Carta de La Obediencia de Nuestro Glorioso Padre San Ignacio, Fórmula de Los Votos y Documentos Del Mismo Santo Padre* (Sevilla, 1735), [https://books.google.cz/books?id=Ooc41BL0YpsC&printsec=frontcover&hl=es&source=gbs_ge_summari_r&cad=0*v=onepage&q&f=false_lw!!D9dNQwwGXtA!SDk6FtoVzccLS6AyrDkSyqTo2agf8fZ-2l6Jr4As9AZanmF2QVKQmr0FduFVVUXmhCQrvNjMkx59tZPvDw\\$](https://books.google.cz/books?id=Ooc41BL0YpsC&printsec=frontcover&hl=es&source=gbs_ge_summari_r&cad=0*v=onepage&q&f=false_lw!!D9dNQwwGXtA!SDk6FtoVzccLS6AyrDkSyqTo2agf8fZ-2l6Jr4As9AZanmF2QVKQmr0FduFVVUXmhCQrvNjMkx59tZPvDw$).

1. Dado que el propósito hacia el cual tiende la Compañía es predicar la Palabra de Dios, escuchar confesiones y utilizar cualquier medio posible para ayudar a las almas, bajo la obediencia al Sumo Pontífice o al Superior de la Compañía, todos los que participen en tales misiones deben persuadirse de que tienen una tarea de gran importancia encomendada por la Compañía. Deben prepararse de tal manera que puedan ser instrumentos adecuados de Dios para esta tarea. Por esta razón, evitarán reducir las prácticas habituales de oración y el examen de conciencia en colegios y casas, a menos que la necesidad o la caridad requieran lo contrario. No mantendrán una relación excesiva o imprudente con personas seculares, ni adoptarán una actitud mundana. (Par 7. c. 4. §. 2.) Deben ser ejemplos de integridad y gravedad en todo momento. En resumen, no dejarán de observar las reglas de la Compañía, ya sean comunes a todos o específicas de su función, según lo permita el lugar. 27. Además de esto, si consideran que se deben establecer otras reglas debido a la diversidad de regiones y la naturaleza de las misiones, deberán observarlas con la misma diligencia que las reglas generales. Par. 7. cap. 2. §. 2.³²

En la regla primera se señala la importancia de cumplir con la misión principal de la Compañía de predicar y ayudar a las almas. Para cumplir esta misión tienen que prepararse, debiendo obediencia al Sumo Pontífice y al Superior de la Compañía, remitiéndose al modo de proceder que se expone en la Declaración sobre el proemio de las Constituciones como forma de indicar la fuente principal del que se nutren finalmente todas las disposiciones de ayuda para la misión.

Suele ser conveniente modo de proceder de lo menos a lo más perfecto, en especial para la práctica; siendo lo primero en la ejecución lo que es último en la consideración, que del fin descende a los medios; y así se procede en diez Partes principales, a las cuales se reducen todas las Constituciones³³.

Y en las siguientes reglas dadas por Ignacio de Loyola referidas, la 26 y 27, se refuerza el contenido de ambas hacia la actitud personal y vocación de los jesuitas, que se detalla en la séptima parte principal de las Constituciones de la Compañía de Jesús “De lo que toca a los ya admitidos en el cuerpo de la

32 I. de Loyola. Estas reglas están en el documento citado en latín y han sido traducidas para su mejor comprensión el texto latino reza así “26. Hanc ob rem caveant, nè consueta in Collegiis, ac Domibus orandi & examinandae conscientiae exercitia imminuant: nisi quando necessitas, aut in eventu aliquo Charitas aliud [138] faciendum postulare. Conversationem cum saecularibus nimiam non habeant, aut incautam, aut quae faecularem sapiat: (Par 7. c. 4. §. 2.) sed in omnibus se integritatis, & gravitatis exemplum praebeant. Atque in summa regularum Societatis sive earum, que omnibus communes sunt, sive quae ipsorum officii propriae quantum locus patitur, observationem non pretermittant.

27 Præter haec, si pro ratione diversarum regionum, & missionum qualitate, alia quaedam à Superioribus constituenda videbuntur, ea in peculiaribus instructionibus addita pari diligentia observanda erunt. Par. 7. cap. 2. §. 2.”.

33 Iparaguirre, I.; Dalmases, C.; Ruiz Jurado, *Obras de San Ignacio de Loyola*. p.495.

Compañía para con los próximos, repartiéndose en la viña de Cristo nuestro Señor”, especificando en el núm. 2 del capítulo 4º “De las Casas y Colegios de la Compañía, en qué ayuden el próximo”.

Y lo primero ocurre ser el buen exemplo de toda honestidad y virtud cristiana, procurando no menos sino más, edificar con las buenas obras que con las palabras los que con quien se trata³⁴

Y en el núm. 2 del capítulo 2º “De las misiones del Superior de las Compañía” en el número 2 donde también se concreta el contenido de la regla 27.

Y con tal intención muy recta y pura delante de Dios nuestro Señor, y si le pareciere por la dificultad de la determinación o importancia della, encomendándola a la su divina Magestad y haciéndola encomendar en las oraciones y Misas de la casa, y comunicándola con alguno o algunos que le parezca de los que se hallaren presentes de la mesma Compañía, se determinará por sí quanto al imbiar o no imbiar y las demás circunstancias, como juzgará conveniente a mayor gloria divina³⁵.

Siguiendo con el contenido de las instrucciones de orden interno en el número uno de la primera instrucción se muestran otros dos elementos relevantes para la misión que pretenden desarrollar los jesuitas. El primero de ellos será tener en la más alta consideración a su misión y su destinatario, y el segundo, la importancia de aprender y estudiar la lengua Guaraní.

En cuanto a la importancia del destinatario el provincial Diego de Torres pide, sobre la consideración del destinatario de la misión, que este sea materia de la oración personal del jesuita enviado, “A qué me envía: al oficio más alto, etc. A quienes: *ad gentem convulsam et dilaceratam*, etc.: la más pobre, desechada y bien dispuesta”³⁶, se indica que es el oficio de mayor valor ya que va dirigido a una *nación dispersa y desgarrada* que va a ser evangelizada, referencia directa a un pasaje de Isaías, pero que en nuestro trabajo no podemos dejar pasar esta referencia simplemente como una referencia bíblica sino como una referencia al pensamiento de la Escuela Ibérica de la Paz que afirma el derecho de estas naciones a su soberanía³⁷, y por ello, parte de la misión de los jesuitas es “Mirar en esto los ángeles de su guarda, cuyo oficio hago yo”³⁸. Por esto la Compañía trata de promover esta misión entre los jesuitas más

34 Iparaguirre, I.; Dalmases, C.; Ruiz Jurado. pp 602-603.

35 Iparaguirre, I.; Dalmases, C.; Ruiz Jurado. p. 596.

36 Hernández, *Organización Social de Las Doctrinas Guaraníes de La Compañía de Jesús*. p. 581

37 Calafate, P.; Mandado Gutiérrez, *Escuela Ibérica de La Paz*.

38 Hernández, *Organización Social de Las Doctrinas Guaraníes de La Compañía de Jesús*. Tomo I. p. 581.

preparados, para esta elevada y compleja misión, como indica el Padre General Aquaviva, en 1603 en su *Instrucción para afervorizar en el ministerio de los indios*, que Hernández recoge en su estudio sobre la organización social de las doctrinas guaraníes³⁹. Aquaviva comienza su instrucción con el encabezamiento y explicación de la misma.

Instrucción para que se atienda con más calor al ministerio de los indios. Supuesto que el fin principal de la misión á esas partes es para el empleo de los indios, y que la necesidad grande de ser ayudados de los nuestros es mayor cada dia, nos ha parecido que debemos de nuevo acordar y encargar seriamente lo que diversas veces hemos ordenado⁴⁰.

El segundo elemento al que hemos hecho referencia y que es de vital importancia es el aprendizaje de la lengua, como así se recoge en las instrucciones dadas por el provincial Diego de Torres.

El examen particular será de no perder punto en aprender y estudiar la lengua Guaraní, y ejercitarla con los indios fuera del tiempo de oración y ejercicios espirituales [Instrucción 1ª, núm. 1]. 1. (...) y el saber la lengua. 2. A ésta se atienda con sumo cuidado siempre, no se contentando con saberla como quiera, sino con eminencia: persuadiéndose que depende en segundo lugar de ello la conversión de los indios y agradecimiento al Señor: al cual en esto ofreceremos un sacrificio de sumo contento; y así es muy buen ejemplo para las quietes y entre día tratar de la lengua y hablar siempre en ella, con que también ganarán los indios más que con otro maestro alguno, después del buen ejemplo y oración [Instrucción 2ª. núms. 1 y 2].

El texto del P. General Acquaviva (1603) *Instrucción para afervorizar en el ministerio de los indios*, enfatiza también la necesidad del dominio de la lengua en esta misión.

“Tenemos diversas veces ordenado que ninguno de los nuestros se ordene de sacerdote sin que primero sepa bien la lengua: y para facilitar esto, que en tiempo de la tercera probación tengan tiempo señalado para ello: y que si acaso por no perderla ocasión de ordenarse, fuera necesario se ordenen antes de saberla, que no se ocupen en ministerios hasta saberla bien. Volviendo á encargar de nuevo esto á V. R. para que se ejecute con toda exacción, añado que los que estuvieren en 3ª probación, y también los estudiantes en el tiempo de sus estudios, para que no olviden la lengua los que la supieren, prediquen en ella en el refitorio.”⁴¹.

39 Hernández, *Organización Social de Las Doctrinas Guaraníes de La Compañía de Jesús*. Tomo I, p. 577.

40 Hernández. p. 577.

41 (Hernández, 1913) p. 578.

Entre los elementos de orden interno se les pide a los jesuitas velar por la salud de los compañeros.

2. Mirarán VV. RR. por su salud, y cada uno por la de su compañero; y guarden la debida prudencia en los ayunos, vigiliass y penitencias, y en abrazar y acometer los peligros, sin faltar empero en lo necesario á la confianza que deben tener [Instrucción 1ª, núm. 2].

Y se les provee de normas de comportamiento en la misión que tienen una función interna, de cuidado de la vocación, pero también externa de no ofrecer posibles malas interpretaciones, para lo que se les pide que no entre nadie en la casa de los padres.

18. En la casita de VV. RR. no entren mujeres por ningún respeto, no reciban en ella huéspedes, si no fuese algún religioso ó clérigos: pero darán á todos de lo que tuvieren: guardando desde luego toda clausura en casa, y haciendo señal con la campanilla á levantar, oración, exámenes, comer, cenar y acostar: y adelante, cuando haya puertas, se pondrá su campanilla porque ayude esta orden, no sólo para nuestro bien, sino á la edificación de los mismos indios. Lo demás enseñará el Señor y la experiencia, y se avisará con la noticia que VV. RR. nos dieren. El les dé su copiosa bendición. Si alguno de VV. RR. muriere, quédese con él el licenciado Melgarejo: y si éste se hubiere venido, quédese con él el español, y escriban luego etc. [Instrucción 1ª, núm. 18].

En el mismo sentido, además de la ayuda mutua, se le pide al menos ir de dos en dos, evitando los peligros de ir una sola persona.

3. Procuren, cuanto fuere posible, no se apartar los compañeros, ni salir uno solo, porque demás de que el Señor nos enseñó esto en sus Apóstoles y Discípulos: mittens illos binos-et rae soli, quia cum ceciderit non habet sublevantem-et frater qui adiuratur a fratre, quasi turris fortissima: hánoslo mandado el mismo Señor á nosotros por N. P. General en diversas ordenaciones. [Instrucción 1ª, núm. 3].

Y si fuere necesario, es de vital importancia la corrección del compañero en caso de mal comportamiento, especialmente hacia los indios.

17. Cuando alguno de los compañeros faltare en alguna cosa sustancial ó grave, el otro se lo avise con todo amor y caridad algunas veces: y no bastando, y sabiéndolo fuera de confesión, avise con gran recato al Superior de la Asunción: y si en confesión, haga su oficio, como enseña la Teología: bien que espero no será menester, sino que el Señor los terná de su mano, que los llamó á tan gloriosas empresas. [Instrucción 1ª, núm. 17].

También deben los jesuitas apuntar cosas para escribirlas al superior, lo que ha sido de gran provecho posterior para la investigación histórica, pero que

supone una forma de constante de revisión y de información al superior para que la obra no se desvíe de su misión.

4. Tengan cuenta de ir apuntando todas las cosas de edificación que les sucedieren, para escribirlas al Superior de la Asunción, y á mí: lo cual harán en todas ocasiones avisando de todo: y de las cosas necesarias: y al Padre Superior [Instrucción 1ª, núm. 4]. 18. Con todas ocasiones escriban al Superior de la Asunción y al Provincial, al cual enviarán el anua cada año de lo que el Señor se hubiere dignado obrar, y noticias que tengan. [Instrucción 1ª, núm. 18].

Se ofrecen al jesuita también orientaciones para su relación con los indios, indicando cómo se les puede ayudar y dar limosna, pero también insistiendo en que no se aprovechen, ni ellos, ni la comunidad de ellos, así como se dan también algunas recomendaciones sobre el estilo de vida.

12. Tengan mucho delecto en dar las cosas que llevan y se les enviarán: de manera que sólo sirvan de premio á los que mejor deprendieren y á los que mejor ayudaren, y á los caciques: introduciendo á su tiempo la limosna entre ellos: y que á todos los pobres impedidos que no puedan trabajar, les hagan sus chacras: y siempre les ayuden con toda caridad. »13. Con sumo cuidado se procure no ser cargosos ni molestos á los indios, especialmente con nuestras cosas: y no se les pida cosa sino es necesaria, y ésa, pagándosela; y por sacramentos y entierros, en ninguna manera por agora: y cuando en adelante pareciese convenir, sea poniéndolo en despensa aparte para los pobres, ó repartiéndoselo luego, Y menos se reciba por Misas, antes diga cada semana cada Padre una por los indios: y cuando alguno muriere, le dirán otra. »14. A nuestro sustento y vestuario se acudirá lo primero con lo que dé S.M, en cuya cabeza se han de ir poniendo los indios que se convierten y reducen. Y primero, el Superior tenga cuidado de avisar con tiempo al Procurador general de Buenos Aires, en qué se empleará la dicha limosna. -2. Procuren hacer chacra de maíz y legumbres, pagando muy bien á los indios y procurando sea sin pesadumbre suya; y para más facilitar esto, procuren tener bueyes y arados: y habiendo lugar, hagan chacras de algodón para vestir los indios, que serán los menos que fuere posible: y para la iglesia, y vestirse los mismos Padres. 3.-Tengan huerta y hortelano, á quien paguen bien. Procuren criar algún ganado mayor y menor, si fuere fácil: que ayudará para tener con qué favorecer y regalar á todos los pobres y enfermos, y á los españoles pobres que acudieren. [Instrucción 2ª, núm. 12 y 13].

Se les pide que la dedicación principal debe estar orientada a esta misión para su mejor atención, procurando no dispersarse atendiendo otros trabajos que se le puedan ofrecer.

4. Por este respeto y otros muchos, en ninguna manera se admita Doctrina que tenga anejos, sino de un pueblo solo, al cual reduzcan todos los indios que buenamente pudieren: y así se haga de presente en las Doctrinas que tenemos,

procurando *suaviter et fortiter* que se reduzcan los pueblos á uno: á cuya causa, cuando no fuere posible ejecutar esto, entiendan que mi intención es que sólo seamos Curas del pueblo principal: y que á éste se atienda de obligación de justicia, y á los demás de caridad, cuando buenamente se pudiese, y en casos forzosos; procurando con los Prelados les provean Curas: que entiendan no lo somos nosotros: y si conviniese que la Compañía se encargase del tal pueblo, avisen y den cuenta de ello al P. Provincial. [Instrucción 2ª, núm. 4].

Toda esta dedicación personal y de la comunidad de jesuitas a las reducciones produce un efecto de apropiación de la misión de los jesuitas por los indios según recoge Diego de Torres en una carta anual informativa o *carta annua*.

“Viniendo ahora a lo particular del Paraguay, los tres padres que han estado en la Asunción han trabajado sin salir de allí a pie quedo, por ser una ciudad de muchos indios y españoles que nos aman y estiman mucho; y así con tener allí una iglesia muy capaz, apenas lo es para la gente que se junta en ella los dominicos y fiestas; y se quejan los indios de que los españoles les ocupan su iglesia (que así le llaman ellos a la nuestra) y dicen que los padres vienen para ellos”⁴².

Resumiendo lo más destacado de las instrucciones en lo que corresponde a este orden interno recogemos la necesidad de la preparación personal y el cuidado de la vocación religiosa, la importancia dada a la misión encomendada, tanto por su naturaleza evangelizadora como principal objetivo de la Compañía de Jesús y de la Iglesia y por su destinatario, el indio, que merece la más alta consideración, lo que obliga, entre otras cosas, a la imperiosa necesidad de la intensa formación en las lenguas originarias como condición indispensable para el ejercicio de este apostolado, que debe realizarse como misión principal.

El segundo tipo de normas o indicaciones, según hemos organizado para este trabajo el análisis de las Instrucciones, van referidas a otro tipo de elementos que se han de tener en cuenta en la realización de la misión, tanto en su disposición, diseño y organización como en lo que en la segunda instrucción se denomina “cultura, trato y ayuda de los indios”.

En primer lugar, se ha de cuidar mucho el propio emplazamiento de la reducción, buenas tierras y buena disposición de sus habitantes.

7. Habiéndose informado en los dos pueblos de personas desapasionadas y de buen ejemplo adónde les parece que podrán hacer su asiento y la principal reducción en la Tibajiba, llegarán allá y darán vuelta á la tierra, y escogerán el puesto que tuviere mayor y mejor comarca y de mejores caciques: y en el sitio más

42 Josefina Piana and Melina Malandrino, “Dos Documentos de Los Inicios Del Asiento de La Provincia Jesuítica Del Paraguay,” *Folia Histórica Del Nordeste*, no. 43 (2022): 128–53.

apropósito hagan la reducción y población, como por ventura será en la boca de la Tibajiva, ó cerca: advirtiendo primero que tenga agua, pesquería, buenas tierras, y que no sean todas anegadizas, ni de mucho calor, sino buen temple, y sin mosquitos ni otras incomodidades, en donde puedan mantenerse y sembrar hasta ochocientos ó mil indios, en lo cual ellos mismos darán el mejor parecer: y siguiendo el del licenciado Melgarejo, espero se acertará en esto, como en todo lo demás. [Instrucción 1ª, núm. 7]. 1. Antes de fundar el pueblo, se considere mucho el asiento de él que sea capaz para muchos indios, de buen temple, buenas aguas, propósito para tener sustento, con chacras, pescas y cazas: en lo cual se deben informar muy despacio de los mismos indios, principalmente de los caciques, teniendo atención de que estén apartados de otros, con quien traigan guerras. [Instrucción 2ª, núm. 21].

La forma de construcción, inspirada en anteriores experiencias como la del Juli, se recomienda realizar conforme a un trazado cuadrado y donde cada indio pueda tener su casa y su huerta, situando la Iglesia y la casa de los jesuitas en el centro.

8. El pueblo se trace al modo de los del Perú, ó como más gustaren los indios y pareciere al licenciado Melgarejo, con sus calles y cuadras, dando una cuadra á cada cuatro indios, un solar á cada uno, y que cada casa tenga su huertezuela; y la Iglesia y casa de VV. RR. en la plaza, dando á la iglesia y casa el sitio necesario para cementerio: y la casa pegada á la iglesia, de manera que por ella se pase á la iglesia: haciendo ésto poco á poco y á gusto de los indios, habiendo ellos hecho primero sus casas y una pequeña para VV. RR., y una enramada que sirva para decir Misa: esotra se haga cuando digo [Instrucción 1ª, núm. 1]. 2. Funden el pueblo con traza y orden de calles, y dejando á cada indio el sitio bastante para su huertezuela. 3. Poniendo nuestra casa y la iglesia en medio, y las de los caciques cerca: la iglesia capaz con buenos fundamentos y cimientos: y regada con nuestra casa: la cual se ha de cercar cuanto más presto fuere posible, y hacerle puerta con campanilla: y á la iglesia también, por la guarda y decencia: y para que en ella se ponga el Santísimo Sacramento á su tiempo. [Instrucción 2ª, núm. 2 y 3].

En la organización interna los jesuitas tienen un papel central, pero se mantendrá la estructura social y papel de los caciques con los que se tiene una interlocución especial.

13. Señalen á su tiempo sacristán y fiscales, enseñándoles las obligaciones de sus oficios: y que el Fiscal haga el suyo con prudencia, entereza y suavidad: y á los indios el respeto y obediencia que han de tener á los Padres Sacerdotes, y á los suyos naturales, y á los caciques y fiscales, á los cuales señalarán alguacilejos, que les ayuden á juntar la gente á la Doctrina y saber de los enfermos, repartiéndolos por sus parcialidades. 7. (...) Un cacique llamado Hernando está allá como cuatro ó cinco leguas, que dicen es el más capaz y el más temido de aquella tierra,

y que ayudará mucho á la Reducción y á todo: será necesario ganarle y enseñarle bien para ayudarse mucho de él. 16. Si vinieren los caciques de otras partes á oír las cosas de Dios y tratar de ser cristianos, persuádanlos se reduzcan cerca de la primera reducción y pueblo: y así vuelvo á encargar mucho el delecto y acierto en el sitio: porque es de suma importancia, suponiendo que ha de venir á ser la casa y Doctrina fija de la Compañía, á donde habrán de habitar con el tiempo cinco ó seis de los Nuestros: y así, cuanto mayor fuere, será más á propósito, aunque sea de mil y quinientos indios: porque de allí se acudirá á las demás partes. [Instrucción 1ª, núm. 7 y 13]. 15. (...) Y cuando se asiente la tasa, procuren poner medios y dar industria á los indios cómo paguen la tasa sin salir de sus pueblos: y saliendo por ése ú otros respetos, procuren que los que quedan les hagan su chacra: y lo mismo á las viudas, enfermos y viejos, prestando para ello los bueyes y arado: y que sea por medio de los caciques. [Instrucción 2ª, núm. 15].

La relación con los españoles en las reducciones se basa en que estos no entren en las mismas, y en el caso en que entrasen se cuide de que no realicen agravios, no se lleven a ninguno y que se marchen lo más pronto posible.

15. Con todo el valor, prudencia y cuidado posible se procure que los españoles no entren en el pueblo: y si entraren, que no hagan agravios á los indios, y salgan con brevedad; y en ninguna manera les dejen sacar piezas: y en todo los defiendan, como verdaderos Padres y protectores: y sánlo de toda la comarca: y de manera que todos los indios lo entiendan, y de donde quiera acudan á socorrerlos en sus necesidades como verdaderos padres: y los pleitos de entre sí pacifiquenlos con todo amor y caridad: y reprendan á los culpados en esto y en los demás pecados públicos con amor y entereza. [Instrucción 1ª, núm. 15]. 15. Con los españoles se proceda con toda prudencia, procurándolos ganar á todos, así por el bien de sus almas, como porque no nos impidan y hagan daño á los indios: y los agravios sean menos; pero entiendan también que no los consentiremos, y que avisaremos por lo mismo á quien lo remedie. Cuando vinieren á nuestras Reducciones, recíbanles con amor, y convídenles cuando parezca; pero no consientan se detengan muchos días, ni hagan agravios ni vi van mal; y en ninguna manera cooperen los NN. á que se saquen indios; antes, cuando los sacaren, pídanles el orden de la justicia: y no le trayendo, ó deteniendo mucho á los indios, escriban al P. Rector de esta casa, para que dé aviso al Teniente general y procure el remedio. 16. En lo que toca á confesar españoles, que podrán acudir á nuestras Reducciones, ó cuando se fuere á sus pueblos, sea con mucho tiento: y especialmente si son vecinos encomenderos ó maloqueros, ó que han llevado indios á la yerba, ó la toman, ó el petén, procurando que hagan satisfacción debida los que la tienen y pueden hacer: y proponiendo la enmienda con veras. [Instrucción 2ª, núm. 15].

La referencia a la misión de defensa del Teniente General del número 15 de la instrucción segunda queda expresamente recogida en una carta de 1609,

aunque vimos anteriormente la poca eficacia que surtió el expreso mandato de esta protección a las reducciones.

Fundación del Guayrá. —El capitán D. Antonio de Añasco, Teniente general de gobernador y justicia mayor en las provincias del Paraguay y Río de la Plata por S. M., manda al capitán Pedro García y á otra cualquier justicia de Guayrá; que no salgan ni envíen á hacer malocas, jornadas, ni entrada ninguna á la provincia del Iparanapané; por cuanto les está cometida su reducción á los PP. José Cataldino y Simón Maceta, de la Compañía de Jesús, á quienes acudirán y harán acudir con el ayuda que fuese necesario; ni permitirán que ningún soldado ni vecino entre á inquietarlos con achaques de que van por la mita (i). —Asunción, 26 de Noviembre de 1609⁴³.

También el padre General Aquaviva, ofrece indicaciones de la relación con los españoles, con los que no hay que forzar la situación, pero a los que hay que denunciar las situaciones de abuso sobre los indios provocadas por ellos.

los predicadores de los españoles (que no debrían ser más de uno en cada colegio, excepto el de Lima, como tenemos ordenado) de cuando en cuando en los sermones les den algún recuerdo, con prudencia, sobre los malos tratamientos y agravios que se hacen á los indios, para evitarlos y remediarlos.⁴⁴

Uno de los elementos que se han analizado como factor del éxito de las reducciones ha sido la promoción y desarrollo de los medios de reproducción de la vida que está presente desde el diseño y la organización de la vida en las mismas, de manera que se pueda producir para vivir pero que el trabajo no sea una actividad que ocupe todo el tiempo.

17. Es menester á su tiempo dar traza como se apliquen á hacer sus chacras, á tejer, sembrar algodones, frutales y todas legumbres: para que no les falten el sustento y vestido: á que críen puercos, gallinas y palomas: á que hagan lagunas de pescado y se apliquen á granjerías, rescates y policía: pasando algún tiempo y gustando de ello los indios, hagan VV. RR. para sí alguna chacra y huerta de cuantas legumbres pudieren, y críen gallinas y puercos, así para su sustento, como para los que les sirvieren, y dar á los pobres y pasajeros. Cuando tengan con qué, hagan cada día una buena olla de mote y legumbres ó lo que pudieren, para dar cada día á los pobres de la puerta. [Instrucción 1ª, núm. 17].4. Ayudaránlos y enderezaránlos á que hagan chacras de maíz, mandioca, batatas y otras comidas: y algodones para vestirse: para lo cual procuren bueyes. »5. Y en todo les ayuden como padres y pastores: y les curen en las enfermedades, con todo

43 Pastells, *Historia de La Compañía de Jesús En La Provincia Del Paraguay (Argentina, Paraguay, Uruguay, Perú, Bolivia y Brasil)*, p. 153.

44 Hernández, *Organización Social de Las Doctrinas Guaraníes de La Compañía de Jesús*. Tomo I, p. 578.

cuidado y amor. »6. Y den limosna á los pobres de nuestra pobreza: y exhorten á los que más tienen á hacer lo mismo. [Instrucción 2ª, núm. 4].

La misión principal de las reducciones era la evangelización, para lo que la Compañía de Jesús entendió que era necesario generar un hábitat de seguridad y libertad. Para la evangelización y el ejercicio de la doctrina la Compañía también fue desarrollando un método específico, basado en la paciencia y en cierta permisividad con las costumbres de los indios que poco a poco podrían ir aprendiendo y avanzando en la conversión. Para ello efectivamente era muy necesaria la predicación en su lengua y la elaboración de catecismos en las lenguas de cada pueblo que irán elaborando los propios jesuitas. Se puede ver en parte de las instrucciones que se reproducen a continuación cómo se presenta a los jesuitas este proceso de evangelización flexible y paciente.

9. En lo que toca á doctrinar los indios, quitarles los pecados públicos y ponerles en policía, vayan muy poco á poco hasta tenellos muy ganados. Y ni en esto ni en el sustento de VV. RR. les sean pesados ni cargosos. Pero, en entrando, bauticen las criaturas enfermas, y catequicen los adultos enfermos, de manera que grande ni chico se muera sin bautismo, no sólo en su población, sino en toda la redonda, teniendo encomendado á los indios de la comarca le avisen cuando ellos, ó sus hijos ó parientes estuvieren enfermos; y el español que va con VV. RR. los cure á todos, sangre y purgue, y haga dar ayudas, y les dé los pocos regalos que hubiere, y vaya enseñando algún indio para lo mismo. 10. Cuanto más presto se pudiere hacer, con suavidad y gusto de los indios, se recojan cada mañana sus hijos á aprender la Doctrina: y de ellos se escojan algunos para que deprendan á cantar, y leer. Y si el licenciado Melgarejo hallare cómo les hacer flautas para que deprendan á tañer, se haga: procurando enseñar bien á alguno, que sea ya hombre, para que sea maestro. Y todas las fiestas, y dos ó tres días á la semana, se junten los demás á oír la Doctrina y Catecismo: y depréndanla de memoria los que no fueren muy viejos, contentándose de éstos que perciban y entiendan bien los principales misterios de nuestra santa fe. Y á todos los adultos que se bautizaren y estuvieren casados, ratifiquen el matrimonio con la primera mujer, guardando las amonestaciones y demás ceremonias santas de la iglesia: y dispensando en los impedimentos que hubiere secretos y públicos: dispensarán conforme á los privilegios, y á los indios ya cristianos, darán la Extremaunción á su tiempo, habiéndoles declarado la virtud de este Sacramento, administrándole, y los demás, siempre con toda decencia y solemnidad: y en particular los Bautismos, y especialmente los primeros, juntando la más gente adulta y bien catequizada: y lo mismo hagan en los entierros; y á las criaturas llevarán con guirnaldas. Y procuren tengan toda reverencia á las cosas sagradas, y al agua bendita, aplicándola á los enfermos, y dando orden la tengan con decencia en sus casas, y con ella cruces en todas, especialmente en las de los cristianos, delante de los cuales sólo digan la Misa, no consintiendo se hallen á ellas los infieles sin causa grave. 11.

Póngase gran cuidado en el Catecismo, procurando que todos vayan entendiendo y percibiendo todos los misterios de nuestra santa fe, conforme á su capacidad: y siempre sean los sermones declarándoles algún misterio, artículo ó mandamiento, repitiéndolo muchas veces y usando de comparaciones y ejemplos. Y den orden como en sus casas repitan y confieran unos con otros la Doctrina, y la enseñen, especialmente los niños de la escuela: y que canten por las calles los cantarcicos santos que les enseñaren: y que todos se saluden diciendo: Lodo sea JESUCRISTO nuestro Señor y la Santísima Virgen MARÍA su Madre. Y hasta que sepan rezar el Rosario suyo, enseñándoles á rezarle, repitiendo esas dos palabras: O JESÚS MARÍA: y que las digan en todas sus necesidades, y traigan los Rosarios al cuello, ó á lo menos cruces que sirvan de insignia á todos los cristianos: y procuren hagan Rosarios de las cuentas que en todas partes nacen, agujereándolas cuando están verdes; y pongan cruces en sus chacras, y en las entradas del pueblo. [Instrucción 1ª, núm. 9-11].

Sin embargo, la relación con los chamanes o hechiceros se estimó por los jesuitas como más problemática y se mantiene una supervisión constante sobre su actividad.

15. (...) y á su tiempo los corrijan y castiguen, especialmente á los hechiceros, de los cuales procuren tener noticias: y no se enmendando, los destierren del pueblo, porque son muy perjudiciales. [Instrucción 1ª, núm. 15].

En resumen, podemos destacar de estos elementos externos de las instrucciones para las reducciones la búsqueda de un emplazamiento adecuado y con buenas tierras para el cultivo y acceso a la pesca, el trazado de la misión en cuadras con espacios particulares para las familias de los indios con sus propias huertas, el respeto de su estructura social respecto de los caciques especialmente, la prohibición de la entrada de los españoles en las reducciones, así como una organización que permite un cierto desarrollo social y económico, todo ello en aras de facilitar la evangelización de la población de la reducción conforme a un método paciente y flexible en un contexto social e histórico complejo.

IV. CONCLUSIONES

Las instrucciones del primer Provincial del Paraguay Diego de Torres Bollo para las dos primeras reducciones son un instrumento normativo interno de la Compañía de Jesús para el desarrollo de la misión dirigido a los jesuitas enviados a la misma. Estas instrucciones tienen un enorme valor histórico por lo que muestran sobre el papel que las reducciones querían jugar en este contexto inicial colonial del Paraguay.

Estas instrucciones recogen la misión fundamental a desarrollar, procurar la protección y seguridad de los indios y crear un espacio social autogestionado para poder desplegar un método de evangelización propio, adecuado a sus destinatarios, que se caracteriza por el dominio de la lengua, el respeto a una estructura social interna y la paciencia en el trabajo pastoral que se desarrolla de manera constante trabajando con la población de las reducciones.

El desarrollo histórico de estas primeras reducciones es bien conocido, tuvieron una fuerte expansión e influencia en el territorio hasta el segundo tercio del siglo XVIII, con muchas dificultades al principio, por las razones aquí comentadas y por otras que fueron llegando posteriormente como las epidemias de viruela. Su final, como las conocemos, llegó con la expulsión de los jesuitas, aunque algunas se mantuvieran durante años posteriores, la experiencia ya no fue la misma.

El marco histórico posibilitador, la teología de la Escuela Ibérica de la Paz y la matriz cultural jesuita dieron lugar a una experiencia histórica de la que aún hoy podemos seguir aprendiendo, de sus aciertos y de sus errores, pero que podemos caracterizar como un espacio de relación entre culturas, en un marco colonial, pero que fue capaz de generar dinámicas anticoloniales, un espacio de protección de los peores efectos de la colonización llegando a costar la expulsión de los jesuitas.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Acosta, José de. *Historia Natural y Moral de Las Indias. Obras Del Padre José de Acosta*. Madrid: Biblioteca de autores españoles, 1954.
- Calafate, P.; Mandado Gutiérrez, E. *Escuela Ibérica de La Paz*. Santander: Universidad de Cantabria, 2014.
- Calafate, Pedro. “A Escola Ibérica Da Paz Nas Universidades de Coimbra e Évora (Século XVI).” *Teocomunicação* 44, no. 1 (2014): 78–96.
- Castellón, Manuel García. “‘De Procuranda Indorum Salute’: Salvación y Liberación Del Indio En José de Acosta, SJ.” *Inti*, no. 39 (1994): 3–18.
- Díaz Risco, J. *Diego de Torres Bollo. Fundador de Las Reducciones Del Paraguay*. Madrid: Asociación de Escritores de Madrid, 2015.
- Fernández, E., ed. *Monumenta Peruana VIII (1603-1604)*. Roma: Institutum Historicum Societatis Jesu, 1986.
- Furlong, Guillermo. “Misiones y Sus Pueblos de Guaraníes,” 1962.
- Gutiérrez, Ramón. “Apuntes Sobre La Doctrina de Juli y Su Influencia En La Génesis de Las Misiones Guaraníes.” In *Anales Del Primer Simposio Sobre Las Tres*

- Primeras Décadas de Las Misiones Jesuíticas de Guaraníes, 1609, 1642:53–64, 1989.*
- Hernández, Pablo. *Organización Social de Las Doctrinas Guaraníes de La Compañía de Jesús. Tomo I.* Barcelona: Gustavo Gili, 1913.
- . *Organización Social de Las Doctrinas Guaraníes de La Compañía de Jesús.* Barcelona: Gustavo Gili, 1913.
- Iparaguire, I.; Dalmases, C.; Ruiz Jurado, M. *Obras de San Ignacio de Loyola.* Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1997.
- Justo, María de la Soledad. “‘Valientes Predicadores y Operarios Zelotes’. Diego Torres Bollo y Su Breve Relatione.” *Actas y Comunicaciones Del Instituto de Historia Antigua y Medieval* 13 (2018): 8–19.
- La Torre Rangel, Jesús Antonio de. “Algunas Expresiones Normativas de La Tradición Hispanoamericana de Los Derechos Humanos.” In *Direitos Humanos e Globalização: Fundamentos e Possibilidades Desde a Teoria Crítica*, 525–52. Lumen Juris, 2004.
- Loyola, Ignacio de. *Reglas de La Compañía de Jesús, y La Carta de La Obediencia de Nuestro Glorioso Padre San Ignacio, Fórmula de Los Votos y Documentos Del Mismo Santo Padre.* Sevilla, 1735. [https://books.google.cz/books?id=Ooc41BL0YpsC&printsec=frontcover&hl=es&source=gbp_ge_summary_r&cad=0*v=onepage&q&f=false__!w!!D9dNQwwGXtA!SDk6FtoVzccLS6AyrDkSyqTo2agf8fZ-2I6Jr4As9AZanmF2QVKQmr0FduFVVUXmhCQrvNjMkx59tZPvDw\\$](https://books.google.cz/books?id=Ooc41BL0YpsC&printsec=frontcover&hl=es&source=gbp_ge_summary_r&cad=0*v=onepage&q&f=false__!w!!D9dNQwwGXtA!SDk6FtoVzccLS6AyrDkSyqTo2agf8fZ-2I6Jr4As9AZanmF2QVKQmr0FduFVVUXmhCQrvNjMkx59tZPvDw$)
- Lozano, Pedro. *Historia de La Compañía de Jesús En La Provincia Del Paraguay.* Vol. 2. Fernandez, 1755.
- Maeder, Ernesto J A. “La "Conquista Espiritual" de Montoya y Su Alegato Sobre Las Misiones.” *Teología: Revista de La Facultad de Teología de La Pontificia Universidad Católica Argentina*, no. 46 (1985): 122–36.
- Matienzo Castillo, W Javier. “La Encomienda y Las Reducciones Jesuíticas de América Meridional.” *Temas Americanistas*, 21, 66–84, 2008.
- Melià, Bartomeu. *El Guaraní Conquistado y Reducido: Ensayos de Etnohistoria.* Asunción: Centro de Estudios Antropológicos, Univ. Católica “Ntra. Sra. de la Asunción”-Centro de Estudios Paraguayos “Antonio Guasch,” 1997.
- . “Las Reducciones Jesuíticas de Guaraníes En El Marco Teológico Jurídico de La Escuela Ibérica de La Paz.” *Antíteses* 11, no. 21 (2018): 18–38.
- Morales, Martín, M. A. “Los Comienzos de Las Reducciones de La Provincia Del Paraguay En Relación Con El Derecho Indiano y El Instituto de La Compañía de Jesús. Evolución y Conflictos.” *Archivum Historicum Societatis Iesu* 67 (1998): 3–130.
- Pastells, P. *Historia de La Compañía de Jesús En La Provincia Del Paraguay (Argentina, Paraguay, Uruguay, Perú, Bolivia y Brasil).* Madrid: Librería General de Victoriano Suárez, 1912.

- Piana, Josefina, and Melina Malandrino. "Dos Documentos de Los Inicios Del Asiento de La Provincia Jesuítica Del Paraguay." *Folia Histórica Del Nordeste*, no. 43 (2022): 128–53.
- Revuelta, Manuel. "Jesuitas En América: Utopía y Realidad En Las Reducciones Del Paraguay." In *Jesuitas: Una Misión, Un Proyecto*, 31–57. Servicio de Publicaciones= Argitalpen Zerbitzua, 2007.
- Ruiz de Montoya, A. *Conquista Espiritual Hecha Por Los Religiosos de La Compañía de Jesús En Las Provincias Del Paraguay, Paraná, Uruguay y Tapé*. Madrid: Imprenta del Reino, 1639.
- Saldamando, Enrique Torres. *Los Antiguos Jesuitas Del Perú: Biografías y Apuntes Para Su Historia*. Impr. liberal, 1882.
- Senent De Frutos, J.A. "Hacia Una Relectura de La Matriz Cultural Ignaciana Desde Nuestras Necesidades Civilizatorias." *Concordia* 66 (2014): 24–48.
- Soto Artuñedo, Wenceslao. "SJ. Alonso de Barzana, SJ (1530–1597), El Javier de Las Indias Occidentales. Vida y Obra." Bilbao: Ediciones Mensajero, 2018.
- Techo, Nicolás Del. *Historia de La Provincia Del Paraguay de La Compañía de Jesús*. Vol. 1. Asunción: A. de Uribe, 1897.
- Ugarte, Rubén Vargas. *Método de La Compañía de Jesús En La Educación Del Indígena (La Doctrina de Juli)*., 1940.

Eduardo Ibáñez Ruiz del Portal
Departamento de Humanidades y Filosofía
Universidad Loyola Andalucía
Campus Sevilla
Avda. de las Universidades s/n
41704 Dos Hermanas, Sevilla (España)
<https://orcid.org/0000-0001-7649-0294>



Doi: <https://doi.org/10.17398/2340-4256.18.1399>

**ANEXO DOCUMENTAL: LAS ORDENACIONES GENERALES PARA
TODA LA PROVINCIA DEL PARAGUAY Y PRIMERAS
INSTRUCCIONES DEL P. DIEGO DE TORRES BOLLO
PARA LA PUESTA EN MARCHA DE LAS PRIMERAS
REDUCCIONES JESUITAS EN EL PARAGUAY**

***DOCUMENTARY ANNEX: THE GENERAL ORDINATIONS FOR THE
WHOLE PROVINCE OF PARAGUAY AND THE FIRST INSTRUCTIONS
OF FATHER DIEGO DE TORRES BOLLO FOR THE SETTING UP OF
THE FIRST JESUIT REDUCTIONS IN PARAGUAY***

EDUARDO IBÁÑEZ RUIZ DEL PORTAL
Universidad Loyola Andalucía

Recibido: 12/10/2022

Aceptado: 22/11/2022

LAS ORDENACIONES GENERALES PARA TODA LA PROVINCIA DEL PARAGUAY Y PRIMERAS INSTRUCCIONES DEL P. DIEGO DE TORRES BOLLO PARA LA PUESTA EN MARCHA DE LAS PRIMERAS REDUCCIONES JESUITAS EN EL PARAGUAY

Las reducciones jesuitas del Paraguay son reconocidas como un proyecto histórico de la Compañía de Jesús con un importante impacto social. El comienzo de este proyecto coincide con un momento de consolidación y expansión de la orden jesuita en la que se está fraguando su proyecto misional universal como orden religiosa.

Desde la perspectiva del estudio de las aportaciones del pensamiento y praxis de la tradición jesuita los textos que se transcriben a continuación son de gran importancia para la comprensión de este proyecto misional en ciernes. Por un lado, recogen el modo de proceder en el gobierno de la Compañía de Jesús donde un superior ofrece unas indicaciones para la ejecución de la misión encomendada que deben ser interpretadas en el contexto particular por las personas responsables de esta. Por otro, ofrecen un contenido material sobre las personas, su preparación, formación y organización interna, así como la forma de organización social y espacial de las reducciones, la relación con los indios y con el entorno colonial, y por último, se recogen disposiciones específicas sobre la misión evangelizadora.

Estas disposiciones se encuentran recogidas en la *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay*¹, de Pedro Lozano de 1755 y en *Organización social de las doctrinas guaraníes de la Compañía de Jesús*², de Pablo Hernández de 1913, obras que no son de fácil acceso lo que justifica su publicación en este número monográfico "Contribuciones para una justicia cosmopolita desde la Escuela Ibérica de la Paz y la Escolástica Iberoamericana", que edita el Grupo de investigación Pensamiento y tradición jesuita en la modernidad (PEMOSJ), de la Universidad Loyola Andalucía³. Se ha incorporado como

1 Pedro Lozano, *Historia de La Compañía de Jesús En La Provincia Del Paraguay*, vol. 2 (Fernandez, 1755). Pp 137- y pp 248.

2 Pablo Hernández, *Organización Social de Las Doctrinas Guaraníes de La Compañía de Jesús. Tomo I* (Barcelona: Gustavo Gili, 1913). Pp. 580-589.

3 Proyecto I+D+i « Ética y justicia cosmopolita en la Escuela ibérica de la paz y la escolástica iberoamericana: aportaciones del pensamiento y tradición jesuita » (PEMOSJ2), ref. PID2020-112904RB-I00, financiado por la convocatoria de «Proyectos de I+D+i» de los Programas Estatales de Generación de Conocimiento y Fortalecimiento Científico y Tecnológico del Sistema de I+D+i y de I+D+i Orientada a los Retos de la Sociedad, en el marco del Plan Estatal de Investigación Científica y Técnica y de Innovación 2017-2020, y cuyos investigadores principales son el Prof. Dr. Juan Antonio Senent de Frutos (IP1) y el Prof. Eduardo Ibáñez Ruiz del Portal (IP2).

novedad la referencia, ya que no aparecía en los textos de Lozano ni de Pastells, a las *Reglas para los que están comprometidos en misiones*, que fueron redactadas por san Ignacio de Loyola, con indicaciones específicas para los que se iban a enviar a estos trabajos. A estas reglas se hace referencia de manera expresa en la instrucción primera y resaltan la gran importancia de este de apostolado para la misión de la Compañía de Jesús por lo que merecen una atención especial y unas reglas específicas.

Los tres documentos son distintos tipos de instrucciones con un fin análogo.

En el primer texto tenemos unas Ordenaciones Generales para toda la Provincia del Paraguay (1607) que hacen especial referencia a la relación con los indios y las misiones, y que alcanzan un ámbito territorial mayor, es un texto de gobierno general donde se incide especialmente en una misión de defensa y protección de los indios, indicando expresamente el rechazo de la encomienda y el servicio personal de los indios. Los dos siguientes son las dos primeras instrucciones para las reducciones, ambos son complementarios y se puede ver en ellas la evolución de estas. En la primera instrucción, las indicaciones son más sencillas, ofrecen unas indicaciones básicas para el desarrollo de una misión la concreta en el Guayrá a los padres jesuitas José Cataldini y Simón Mazeta. En la segunda, las instrucciones están más desarrolladas y elaboradas, sobre todo en la organización, atención, trato y evangelización de los indios donde se ofrecen, de manera más sistematizada, amplia y para un grupo mayor de misioneros jesuitas del Guayrá, Paraná y Guaycurús.

TEXTO 1 (1607)

ORDENACIONES GENERALES PARA ESTA PROVINCIA DEL PARAGUAY, DEL PADRE DIEGO DE TORRES, PROVINCIAL DE ELLA⁴

Primeramente se ponga todo cuidado, en cuanto fuera posible, se guarden las ordenaciones del Padre Esteban Páez, que como Visitador dió para todo el Perú, y estas Gobernaciones, y están confirmadas por nuestro Padre General. Solo podrán los Superiores, hasta que su paternidad ordene otra cosa, dispensar en ir á las procesiones del Santísimo Sacramento de los Pueblos pequeños, por la grande falta, que hay de sacerdotes.

4 Escritas probablemente en 1607 tras la celebración de la primera Congregación Provincial del Paraguay. Pastells, P. (1912) "Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay (Argentina, Paraguay, Uruguay, Perú, Bolivia y Brasil)", Librería General de Victoriano Suárez, Madrid, p.131.

Para mejor y más exacta ejecución de la instrucción, que nuestro Padre General ha enviado al Perú, y á esta Provincia, de cómo podremos mejor ayudar á los Indios, la lean, los superiores, algunas veces entre año á los demás Padres, y en particular se observen dos cosas, que su paternidad en ella manda. La primera, que no se den pareceres contra los Indios; y así en materia de malocas, guerras, ó imposiciones, y cargas, en que nos suelen pedir parecer, no le darán los Nuestros en manera alguna, aunque más les importunen, antes en conformidad de lo segundo, que allí ordena nuestro Padre, de que reprehendan nuestros predicadores á los Españoles de cuándo en cuándo los agravios de los Indios, lo harán en las cosas dichas de malocas, guerras, y otras imposiciones, defendiendo á los Indios, lo que Dios Nuestro Señor, y el Rey manda en la dicha razón, como por su misericordia se ha hecho en lo que toca al servicio personal de estas tres Gobernaciones, siguiendo también el parecer de todos los hombres doctos de la Compañía, aunque haya costado algunos trabajos; y lo mismo se hará también en lo que resta, hasta que se acabe de extirpar este infernal servicio, y componer las conciencias de los vecinos en lo pasado, en todo lo cual se seguirá siempre la dirección de los Superiores, porque ni se falte en la esencia, ni se exceda en el modo. Y para que todos vamos á una en el que se ha de tener en componer las conciencias, se guardará la Instrucción, firmada de todos los Padres de la Congregación, y de otros de la Provincia, y del Señor Obispo de Tucumán: con que bastantemente descargaremos nuestras conciencias, y los Superiores le hagan leer á los Sacerdotes algunas veces al año, y procuren la guarden exactamente, y procuren no admitir opiniones en contrario.

En cumplimiento de la Regla 90 del Provincial, y 60 del Rector, y una Ordenación de la Congregación quinta, los Superiores no den licencia a los particulares para pedir, ni recibir cosa alguna de seglares para sí: para lo cual, y evitar gravísimos inconvenientes, con todo cuidado, y caridad proveerán á todos los súbditos de todo lo necesario, sin aguardar á que lo pidan; que como en estos años, con tanta pobreza, y falta de limosnas, se ha podido conservar esto, mejor se hará adelante; y también se conserve con los huéspedes, y enfermos, la caridad, que hasta aquí, y es tan propia de la Compañía.

Su Paternidad, y la Regla nos tiene prohibido, que nos metamos en negocios Seculares, y de estos ninguno hay, que lo sea más, que tratar casamientos, ni ayudar á que se den oficios Eclesiásticos, o Seculares, ó se den Indios en Encomiendas. Así lo guarden los superiores, y hagan guardar con todo cuidado.

La experiencia me ha enseñado, que no teniendo los Superiores la hora de consideración (que nuestro P. tan estrechamente manda a tener) luego a la mañana, tras la hora de oración, que después ni entre día, ni a la noche se cumple

con esta obligación, y así se terna siempre entonces cuanto fuere posible, y en el tiempo de la oración no consientan los Superiores en manera alguna, que nuestros hermanos, ni Padre alguno se ocupen, por más forzosa, que parezca la cosa, porque si en esto se abre la mano, y hay descuido con la falta de gente, y sobra de ocupaciones, se vendrán a perder nuestros hermanos, y por el mismo riesgo les tomarán cada mes cuenta de su conciencia, y les hablarán muy á menudo.

Para leer los Superiores con los Padres Consultores las Ordenaciones, y cosas del instituto, me ha parecido ordenar, que el día sea el primero de la semana; y si en aquel ocurriere alguna ocupación forzosa, se haga en el siguiente, ó en el primero, que hubiere desocupado, y el Admonitor tenga cuidado, de que esto se ejecute, y de avisarme de cómo se cumple. Conviene, que no haya falta en esto, y se den los Nuestros á la lección de nuestras cosas, y Constituciones, para que no se hallen faltos de la inteligencia de nuestro Instituto, que deberían tener, y tanto conviene para su consuelo, y perfección propia, y salvación de nuestros próximos.

Guardemos con exacción, como lo ordena nuestro Padre, el no salir solos á parte alguna; y si fuere forzoso en alguna Misión apartarse los compañeros, sea llevando consigo algún Español, ó Indio de confianza, y en las Misiones no se sirvan de muchachos Españoles, sino en algún caso raro, y entonces sea de alguno que tenga poca edad, y mucho más á propósito es servirse de Indios, á los cuales, y á los demás de nuestro servicio, ni á alguna otra persona, los Nuestros castigarán por su mano, aunque no fuese sino tirar a uno de las orejas, ni á Indio, ó Negro dirán mala razón: y a quien faltare en esto, se dará buena penitencia. Y téngase cuidado, de que se les pague, y trate bien, *praecipae*⁵ en sus enfermedades, y que sepan la Doctrina, y recen cada día, y confiesen algunas veces, comulguen la Pascua, y que no se emborrachen, ni sean deshonestos, haciendo castigar a quien faltare.

Haya sumo cuidado de conservar la unión, y amistad con todos los Religiosos, y decir bien de ellos, y no consentir, que nadie hable mal de ellos en nuestra presencia, ni demos quejas de ellos, aunque tengamos ocasiones para ello, llevándolas en paciencia por amor de Dios N. Señor, y de su sagradas Religiones; pero cuando las cosas lo pidieren, los superiores por sus personas, ó de algún Padre grave, podrán dar cuenta a sus Superiores, con término, y esperanza de que será con fruto. Y cuando fuéremos convidados a algunas Iglesias, los Superiores se vayan a sentar en los postreros lugares de los demás Superiores de

5 Latín, *Precipio*: preocupar, anticipar, adelantar, prevenir.

Religiones, aunque no les sean iguales en los oficios, y los particulares escojan también el postrer lugar, siguiendo en esto todos el consejo de Cristo, Nuestro Señor.

Nuestro Padre General, sabidos los peligros, que hay en esta tierra en las visitas de mujeres, y la ofensión, que reciben de que le visiten unas, y no otras, por pretender entre sí igualdad, me mandó por una suya, que prohibiese del todo estas visitas. Y así ordeno á todos los Superiores lo observen con cuidado, pues la experiencia también nos ha mostrado, cuánto nos importa. Pero no se prohíbe por esto, el acudir á lo que la caridad, ó gratitud obliga, yendo los Superiores, ó enviando algún Padre, anciano, y grave á consolar alguna mujer virtuosa, y devota de la Compañía, en caso de necesidad, como Nuestro Padre en las Ordenaciones apunta.

Tampoco consienta escribir billetes á mujeres, ni ellas los escriban, sino en caso preciso de necesidad, como la Regla lo dice. Y cuando van de camino, no posen los nuestros donde viven mujeres, ni coman en mesa donde ellas comen, y dese rara vez licencia para comer con sus padres, ó hermanos: que con otras personas nunca se dará.

Llévese adelante la buena costumbre, que en esta Provincia hay de no recibir huéspedes en Casa, ni convidar á comer a nuestras fiestas, *etiam* á los Religiosos, ni comer en las suyas, si no fuese en algún caso raro de servicio de Nuestro Señor.

Entre las Ordenaciones Generales del Padre Esteban Páez, confirmados por N.P. una es, que los Nuestros no juren en informaciones de abono, por muy justos respetos, que para ello hay, é inconvenientes, que de ello se suelen seguir: y no son menores, los que se experimentan, en escribir Cartas de abono de personas particulares á los Príncipes, Gobernadores, y Tribunales. De aquí en adelante, ni los Superiores, ni otras personas, hagan lo uno, ni lo otro, excusándonos con esta Ordenación, y con el bajo concepto, que debemos tener de nosotros, y entendiendo, que no merecemos lo tengan mejor de nosotros los que mandan.

Diego de Torres.

TEXTO 2 (1609)

INSTRUCCIÓN DEL P. PROVINCIAL PARA LOS PADRES JOSEPH CATALDINO, Y SIMÓN MAZETA, QUIENES SALEN DE LA ASSUNCIÓN, PARA EMPRENDER LA CONVERSIÓN DE LOS INFIELES DEL GUAYRÀ, Y SE REFIERE LO QUE OBRARON EN EL CAMINO

«1. Conforme a la primera regla de Misiones, procuren VV. RR. alcanzar de Nuestro Señor una grande estima de la gloriosa empresa que les ha encomendado, y hacerse aptos instrumentos suyos para la conversión de tantos infieles: *Quia fidelis est, qui vocavit vos qui etiam faciet*. Para lo cual ayudará la exacta observancia de la regla 26 y 27 de las Misiones⁶, no sólo teniendo la oración, lección, exámenes, Letanías y demás Ejercicios Espirituales ordinarios nuestros; sino añadiendo lo que buenamente pudieren, así cada día, como tomando alguno de cuando en cuando (à lo menos cada mes y cada año ejercicios, conforme al orden de nuestro Padre General) para gastarle todo ò la mayor parte en la Misa y Oración, y algunas otras cosas espirituales, hasta alcanzar la familiaridad y comunicación con Dios nuestro Señor, tan encomendada de N.B.P. Ignacio, y tan necesaria para semejantes Misiones. La materia de la oración más frecuente sea de estos puntos: 1.º Quien me envía, que es Jesucristo, Señor nuestro: *Ecce ego mitto vos. Et sicut misit me vivens Pater, et ego mitto vos*, siendo la composición de lugar considerarme delante del mismo Señor que desde la Cruz me dice esto y enseña cómo lo tengo de obrar. 2.º Quién es el enviado; que soy yo, tan pecador, tan indigno, etc. 3.º A qué me envía: al oficio más alto, etc. A quiénes: *Ad gentem convulsam et dilaceratam*, etc.: la más pobre, desechada y bien dispuesta. 4.º Cómo obró la salud y remedio y redención de los hombres Cristo nuestro Redentor. 5.º Lo que hace por ellos y cómo los ama la Virgen nuestra Señora. 6.º Mirar en esto los ángeles de su guarda, cuyo oficio hago yo. 7.º Cómo San Pablo y el B.P. Javier, y cómo los debo imitar. La lección ordinaria, de su Vida y otros santos, y el Padre Lucas Pinelo "De la perfección religiosa", y cada mes las reglas y esta instrucción. El examen particular será de no perder punto en aprender y estudiar la lengua Guaraní, y ejercitarla con los indios fuera del tiempo de oración y ejercicios espirituales, en todos los cuales, y principalmente en la Misa, los encomendarán a Dios Nuestro Señor, la Compañía, esta

6 Ignacio de Loyola, *Reglas de La Compañía de Jesús, y La Carta de La Obediencia de Nuestro Glorioso Padre San Ignacio, Fórmula de Los Votos y Documentos Del Mismo Santo Padre* (Sevilla, 1735). [https://books.google.cz/books?id=Ooc41BL0YpsC&printsec=frontcover&hl=es&source=gbs_ge_summmary_r&cad=0*v=onepage&q&f=false_;lw!!D9dNQwwGXtA!SDk6FtoVzccLS6AyrDkSyqTo2agf8fZ-2l6Jr4As9AZanmF2QVKQmr0FduFVVUXmhCQrvNjMkx59tZPvDw\\$](https://books.google.cz/books?id=Ooc41BL0YpsC&printsec=frontcover&hl=es&source=gbs_ge_summmary_r&cad=0*v=onepage&q&f=false_;lw!!D9dNQwwGXtA!SDk6FtoVzccLS6AyrDkSyqTo2agf8fZ-2l6Jr4As9AZanmF2QVKQmr0FduFVVUXmhCQrvNjMkx59tZPvDw$).

Provincia y necesidades de la Santa Iglesia, y á mí, que yo haré lo mismo por VV.RR.

»2. Mirarán VV. RR. por su salud, y cada uno por la de su compañero; y guarden la debida prudencia en los ayunos, vigiliass y penitencias, y en abrazar y acometer los peligros, sin faltar empero en lo necesario á la confianza que deben tener en la divina Bondad y paternal Providencia y en la intercesión de la soberana Virgen, y de los Ángeles de Guarda: y del V. P. Ignacio de Acevedo, y sus Compañeros, á los cuales va encomendada en particular esta misión.

»3. En todas las iglesias que edificaren, procuren hacer capilla de Nuestra Señora de Loreto, de cuarenta pies de largo, veinte de ancho, y veinte y cinco de alto: con el altar y lo demás como en ella está: y pongan una reliquia con la mejor decencia que pudieren: y quede allí para llevará los enfermos. Y en el altar principal pongan imágenes de nuestros BB.⁷ Padres Ignacio y Javier, aunque sean de Estampas: y tengan alguna para los enfermos; y tomando por patrones y testigos á los dos Santos, renueven cada día en la Oración y Misa los Votos y el propósito de gastar la vida entre los indios, no lo estorbando la santa obediencia.

»4. Tengan cuenta de ir apuntando todas las cosas de edificación que les sucedieren, para escribirlas al Superior de la Asunción, y á mí: lo cual harán en todas ocasiones avisando de todo, y de las cosas necesarias; y al Padre Superior de San Pablo, escriba el P. Josef cuando se ofreciere comodidad: y algunas veces al P. Provincial del Brasil, con los cuales haya toda buena correspondencia.

»5. Si acertasen á entrar por ahí los Padres del Brasil, que ha ofrecido N. P. General enviar á esta provincia: lo 1.º VV.RR. los regalen de su pobreza con toda caridad y amor: y ayuden á su mejor aviamiento hasta la Asunción. Lo 2.º, si al Padre que viniere por Superior, habiéndolo consultado con sus compañeros, y con VV.RR., pareciese convenir dejar ahí un Padre, ó á lo sumo dos, quede el uno con el Padre Josef, y el otro con el P. Simón, como Superior; y así será tal que le pueda encomendar otra misión: aunque yo más me inclino á que bajen todos á la Asunción: y si quedare alguno, sea uno que esté con VV. RR., para que con esto pueda uno acudir á algunas necesidades con otro, y así siempre estén dos juntos, y se pueda llevar el trabajo con más alivio.

»6. En los pueblos de Ciudad Real del Guayrá y Villarrica del Espíritu Santo, publicarán el jubileo grande, por el orden y traza que pareciere al licenciado Rodrigo Ortiz de Melgarejo: y acabadas las dos semanas, se asiente la

7 BB: Buenos.

cofradía, con el parecer del dicho licenciado, el cual se tome y procure seguir en todo con mucho amor y estimación: y haya con él toda unión, y se le dé todo el gusto posible, como por tantas obligaciones es justo.

»7. Habiéndose informado en los dos pueblos de personas desapasionadas y de buen ejemplo adónde les parece que podrán hacer su asiento y la principal reducción en la Tibajiva, llegarán allá y darán vuelta á la tierra, y escogerán el puesto que tuviere mayor y mejor comarca y de mejores caciques: y en el sitio más apóposito hagan la reducción y población, como por ventura será en la boca de la Tibajiva, ó cerca: advirtiendo primero que tenga agua, pesquería, buenas tierras, y que no sean todas anegadizas, ni de mucho calor, sino buen temple, y sin mosquitos ni otras incomodidades, en donde puedan mantenerse y sembrar hasta ochocientos ó mil indios, en lo cual ellos mismos darán el mejor parecer: y siguiendo el del licenciado Melgarejo, espero se acertará en esto, como en todo lo demás. Un cacique llamado Hernando está allá como cuatro ó cinco leguas, que dicen es el más capaz y el más temido de aquella tierra, y que ayudará mucho á la Reducción y á todo: será necesario ganarle y enseñarle bien para ayudarse mucho de él.

»8. El pueblo se trace al modo de los del Perú, ó como más gustaren los indios y pareciere al licenciado Melgarejo, con sus calles y cuadras, dando una cuadra á cada cuatro indios, un solar á cada uno, y que cada casa tenga su huer-tezuela; y la Iglesia y casa de VV.RR. en la plaza, dando á la iglesia y casa el sitio necesario para cementerio: y la casa pegada á la iglesia, de manera que por ella se pase á la iglesia: haciendo ésto poco á poco y á gusto de los indios, habiendo ellos hecho primero sus casas y una pequeña para VV.RR., y una enramada que sirva para decir Misa: esotra se haga cuando digo.

»9. En lo que toca á doctrinar los indios, quitarles los pecados públicos y ponerles en policía, vayan muy poco á poco hasta tenerlos muy ganados. Y ni en esto ni en el sustento de VV. RR. les sean pesados ni cargosos. Pero, en entrando, bauticen las criaturas enfermas, y catequicen los adultos enfermos, de manera que grande ni chico se muera sin bautismo, no sólo en su población, sino en toda la redonda, teniendo encomendado á los indios de la comarca le avisen cuando ellos, ó sus hijos ó parientes estuvieren enfermos; y el español que va con VV.RR. los cure á todos, sangre y purgue, y haga dar ayudas, y les dé los pocos regalos que hubiere, y vaya enseñando algún indio para lo mismo.

»10. Cuanto más presto se pudiere hacer, con suavidad y gusto de los indios, se recojan cada mañana sus hijos á aprender la Doctrina: y de ellos se escojan algunos para que deprendan á cantar, y leer. Y si el licenciado Melgarejo hallare cómo les hacer flautas para que deprendan á tañer, se haga: procurando enseñar

bien á alguno, que sea ya hombre, para que sea maestro. Y todas las fiestas, y dos ó tres días á la semana, se junten los demás á oír la Doctrina y Catecismo: y depréndanla de memoria los que no fueren muy viejos, contentándose de éstos que perciban y entiendan bien los principales misterios de nuestra santa fe. Y á todos los adultos que se bautizaren y estuvieren casados, ratifiquen el matrimonio con la primera mujer, guardando las amonestaciones y demás ceremonias santas de la iglesia: y dispensando en los impedimentos que hubiere secretos y públicos: dispensarán conforme á los privilegios, y á los indios ya cristianos, darán la Extremaunción á su tiempo, habiéndoles declarado la virtud de este Sacramento, administrándole, y los demás, siempre con toda decencia y solemnidad: y en particular los Bautismos, y especialmente los primeros, juntando la más gente adulta y bien catequizada: y lo mismo hagan en los entierros; y á las criaturas llevarán con guirnaldas. Y procuren tengan toda reverencia á las cosas sagradas, y al agua bendita, aplicándola á los enfermos, y dando orden la tengan con decencia en sus casas, y con ella cruces en todas, especialmente en las de los cristianos, delante de los cuales sólo digan la Misa, no consintiendo se hallen á ellas los infieles sin causa grave.

»11. Póngase gran cuidado en el Catecismo, procurando que todos vayan entendiendo y percibiendo todos los misterios de nuestra santa fe, conforme á su capacidad: y siempre sean los sermones declarándoles algún misterio, artículo ó mandamiento, repitiéndolo muchas veces y usando de comparaciones y ejemplos. Y den orden como en sus casas repitan y confieran unos con otros la Doctrina, y la enseñen, especialmente los niños de la escuela: y que canten por las calles los cantarcicos santos que les enseñaren: y que todos se saluden diciendo: Lado sea Jesucristo nuestro Señor y la Santísima Virgen MARÍA su Madre. Y hasta que sepan rezar el Rosario suyo, enseñándoles á rezarle, repitiendo esas dos palabras: O JESÚS MARÍA: y que las digan en todas sus necesidades, y traigan los Rosarios al cuello, ó á lo menos cruces que sirvan de insignia á todos los cristianos: y procuren hagan Rosarios de las cuentas que en todas partes nacen, agujereándolas cuando están verdes; y pongan cruces en sus chacras, y en las entradas del pueblo.

»12. Tengan mucho delecto en dar las cosas que llevan y se les enviarán: de manera que sólo sirvan de premio á los que mejor deprendieren y á los que mejor ayudaren, y á los caciques: introduciendo á su tiempo la limosna entre ellos: y que á todos los pobres impedidos que no puedan trabajar, les hagan sus chacras: y siempre les ayuden con toda caridad.

»13. Señalen á su tiempo sacristán y fiscales, enseñándoles las obligaciones de sus oficios: y que el Fiscal haga el suyo con prudencia, entereza y suavidad:

y á los indios el respeto y obediencia que han de tener á los Padres Sacerdotes, y á los suyos naturales, y á los caciques y fiscales, á los cuales señalarán alguacilejos, que les ayuden á juntar la gente á la Doctrina y saber de los enfermos, repartiéndolos por sus parcialidades.

»14. Tengan libros del Bautismo y Casamientos: y á su tiempo sienten todos los de confesión aparte, y hagan su señal cada año que se confiesan: y en el mismo libro pueden hacer catálogo general de toda la gente por sus parcialidades. caciques, marido, mujer é hijos: todo lo cual dirá el licenciado Melgarejo cómo se hace: y borrarán siempre los que murieren: y harán una señal en los ausentes: y amonestarán los que no se ausenten lejos sin licencia del Padre que es Superior: y si salieren á alguna mita de los pueblos de españoles, ó á rescatar, procuren no sea á los principios, y que vuelvan á su tiempo: y cuando tardaren, hagan diligencia: y lo mejor es que por dos ó tres años no salgan, hasta saber bien las cosas de su salvación.

»15. Con todo el valor, prudencia y cuidado posible se procure que los españoles no entren en el pueblo: y si entraren, que no hagan agravios á los indios, y salgan con brevedad; y en ninguna manera les dejen sacar piezas: y en todo los defiendan, como verdaderos Padres y protectores: y sánlo de toda la comarca: y de manera que todos los indios lo entiendan, y de donde quiera acudan á socorrerlos en sus necesidades como verdaderos padres: y los pleitos de entre sí pacifiquenlos con todo amor y caridad: y reprendan á los culpados en esto y en los demás pecados públicos con amor y entereza, y á su tiempo los corrijan y castiguen, especialmente á los hechiceros, de los cuales procuren tener noticias: y no se enmendando, los destierren del pueblo, porque son muy perjudiciales.

»16. Si vinieren los caciques de otras partes á oír las cosas de Dios y tratar de ser cristianos, persuádanlos se reduzcan cerca de la primera reducción y pueblo: y así vuelvo á encargar mucho el delecto y acierto en el sitio: porque es de suma importancia, suponiendo que ha de venir á ser la casa y Doctrina fija de la Compañía, á donde habrán de habitar con el tiempo cinco ó seis de los Nuestros: y así, cuanto mayor fuere, será más á propósito, aunque sea de mil y quinientos indios: porque de allí se acudirá á las demás partes.

»17. Es menester á su tiempo dar traza como se apliquen á hacer sus chacras⁸, á tejer, sembrar algodones, frutales y todas legumbres: para que no les

8 Chacra: "Habitación rústica, y sin arquitectura ni pulidez alguna, de que usan los Indios en el campo, sin formar lugar, ni tener entre sí unión." Diccionario de autoridades. Tomo II (1729). Primer diccionario de la Real Academia Española, en cuya redacción se ocupó la Institución desde 1726 a 1739.

falten el sustento y vestido: á que críen puercos, gallinas y palomas: á que hagan lagunas de pescado y se apliquen á granjerías⁹, rescates¹⁰ y policía¹¹: pasando algún tiempo y gustando de ello los indios, hagan VV.RR. para sí alguna chacra y huerta de cuantas legumbres pudieren, y críen gallinas y puercos, así para su sustento, como para los que les sintieren, y dar á los pobres y pasajeros. Cuando tengan con qué hagan cada día una buena olla de mote y legumbres ó lo que pudieren, para dar cada día á los pobres de la puerta.

»18. En la casita de VV.RR. no entren mujeres por ningún respeto, no reciban en ella huéspedes, si no fuese algún religioso ó clérigos: pero darán á todos de lo que tuvieren: guardando desde luego toda clausura en casa, y haciendo señal con la campanilla á levantar, oración, exámenes, comer, cenar y acostar: y adelante, cuando haya puertas, se pondrá su campanilla porque ayude esta orden, no sólo para nuestro bien, sino á la edificación de los mismos indios. Lo demás enseñará el Señor y la experiencia, y se avisará con la noticia que VV.RR. nos dieren. Él les dé su copiosa bendición. Si alguno de VV.RR. muriere, quédese con él el licenciado Melgarejo: y si éste se hubiere venido, quédese con él el español, y escriban luego etc.

Diego de Torres.

TEXTO 3 (1610)

INSTRUCCIÓN DEL PADRE PROVINCIAL DIEGO DE TORRES, PARA LOS PADRES, QUE ESTÁN OCUPADOS EN LA MISIONES DEL PARANÁ, GUAYRÁ Y GUAYCURÚS

»1. En primer lugar, debemos pretender á nuestro aprovechamiento, persuadiéndonos aquella verdad tan cierta: *quid prodest homini* etc. Y que cuanto más cuidáremos de nuestra perfección, tanto nos haremos más aptos instrumentos de alcanzar la de nuestros prójimos, su salvación, y con versión de los indios, la cual principalmente habemos de negociar con oraciones continuas, sacrificios,

Consultas en <https://apps2.rae.es/DA.html>

9 Granja: “Hacienda de campo cercada de paredes a modo de huerta, dentro de la qual suele haber una Casería, donde se recoge la gente de labor y el ganado.” Diccionario de autoridades. Tomo IV (1734).

10 Rescates: “El recobro o redención por precio de lo que robó el enemigo. Latamente se toma por el que se hace de qualquiera cosa que está en poder de otro.” Diccionario de autoridades. Tomo V (1737). En Cobarruvias, S.: “recobrar por precio lo qel enemigo ha robado”, Tesoro de la Lengua Castellana o Española, Madrid, 1611.

11 Policía: “La buena orden que se observa y guarda en las Ciudades y Repúblicas, cumpliendo las leyes o ordenanzas, establecidas para su mejor gobierno”. Diccionario de autoridades. Tomo V (1737). Y en Cobarruvias: “el que gobierna las cosas menudas de la ciudad, y el adorno della y limpieza”, Tesoro de la Lengua castellana o española, Madrid, 1611.

y penitencias, y ejemplo de vida: *Sic luceat lux restra* etc. Á esta causa seremos muy observantes de nuestras reglas y de no faltar punto en la oración, preparación de la Misa, gracias de media hora, ó por lo menos un cuarto, exámenes, lección espiritual, la cual sería bien tener juntos de reglas, Instrucciones, cosas de la Compañía, vidas de nuestros santos Padres Ignacio y Javier: y libros del P. Alonso Rodríguez, leyéndolos desde el principio todos por su orden: en tener cada año los Ejercicios espirituales por diez días, y tomando cada quince días una mañana entera para Misa y oración, y dando á ésta todo el tiempo que las ocupaciones forzosas dieren lugar, y el saber la lengua.

»2. A ésta se atienda con sumo cuidado siempre, no se contentando con saberla como quiera, sino con eminencia: persuadiéndose que depende en segundo lugar de ello la conversión de los indios y agradecimiento al Señor: al cual en esto ofreceremos un sacrificio de sumo contento; y así es muy buen ejemplo para las quietes y entre día tratar de la lengua y hablar siempre en ella, con que también ganarán los indios más que con otro maestro alguno, después del buen ejemplo y oración.

»3. Procuren, cuanto fuere posible, no se apartar los compañeros, ni salir uno solo, porque demás de que el Señor nos enseñó esto en sus Apóstoles y Discípulos: *mittens illos binos-et rae soli, quia cum ceciderit non habet sublevantem-et frater qui adiuratur a fratre, quasi turris fortissima*: hánoslo mandado el mismo Señor á nosotros por N.P. General en diversas ordenaciones.

»4. Por este respeto y otros muchos, en ninguna manera se admita Doctrina que tenga anejos, sino de un pueblo solo, al cual reduzcan todos los indios que buenamente pudieren: y así se haga de presente en las Doctrinas que tenemos, procurando *suaviter et fortiter* que se reduzcan los pueblos á uno: á cuya causa, cuando no fuere posible ejecutar esto, entiendan que mi intención es que sólo seamos Curas del pueblo principal: y que á éste se atienda de obligación de justicia, y á los demás de caridad, cuando buenamente se pudiese, y en casos forzosos; procurando con los Prelados les provean Curas: que entiendan no lo somos nosotros: y si conviniese que la Compañía se encargase del tal pueblo, avisen y den cuenta de ello al P. Provincial.

»5. Por esta razón y otras muchas, moderen el fervor y celo de hacer muchas reducciones: procurando en la que tuvieren á cargo asentar el pie y cultivarla muy despacio, como si en ella tuviesen que morir: como quien ha de dar cuenta de aquellas almas que el Señor le ha encomendado: y teniendo por cierto que con eso ayudarán mucho á las demás naciones y gente, que con el buen olor que dará la que tu vieren bien cultivada se convertirán, y procurarán Padres, y gozar del bien de sus vecinos. No se quita por eso el enviar sus mensajeros y dádivas

á los Caciques, y procurar vengan á oír las cosas de Dios, y que envíen sus hijos á que se los críen, y si se quisieren reducir al propio pueblo, acomodarlos de chacras: y si á otro sitio, acudiendo los dos ó alguno por poco tiempo, y con buen compañero, á enderezarles en la reducción, y alguna vez en misión ó caso forzoso: y avisarán, como está dicho, al Superior.

» *En la cultura, trato, y ayuda a los Indios, se guardará lo siguiente.*

»1. Antes de fundar el pueblo, se considere mucho el asiento de él que sea capaz para muchos indios, de buen temple, buenas aguas, apropósito para tener sustento, con chacras, pescas y cazas: en lo cual se deben informar muy despacio de los mismos indios, principalmente de los caciques, teniendo atención de que estén apartados de otros, con quien traigan guerras.

»2. Funden el pueblo con traza y orden de calles, y dejando á cada indio el sitio bastante para su huertezuela.

»3. Poniendo nuestra casa y la iglesia en medio, y las de los caciques cerca: la iglesia capaz con buenos fundamentos y cimientos: y regada con nuestra casa: la cual se ha de cercar cuanto más presto fuere posible, y hacerle puerta con campanilla: y á la iglesia también, por la guarda y decencia: y para que en ella se ponga el Santísimo Sacramento á su tiempo.

»4. Ayudaránlos y enderezaránlos á que hagan chacras de maíz, mandioca, batatas y otras comidas: y algodones para vestirse: para lo cual procuren bues.

»5. Y en todo les ayuden como padres y pastores: y les curen en las enfermedades, con todo cuidado y amor.

»6. Y den limosna á los pobres de nuestra pobreza: y exhorten á los que más tienen á hacer lo mismo.

»7. En lo espiritual, pongan luego la escuela de niños: en la cual uno de los compañeros les enseñará la Doctrina, la cual dirán al entrar y salir de la escuela mañana y tarde, hasta saberla muy bien: después bastará al salir. La cual y algunos cantarcicos, enseñarán á sus padres y parte de su casa, señalando premio ni que mejor lo hiciere, y corrigiendo al que faltare: y también dirán, cuando entren en la escuela ó en su casa, ó topan alguno: *Loado sea JESÚS*. También les enseñarán á leer y escribir, cantar y tañer, habiendo comodidad: y oirán la primera Misa, y todos deprendan á ayudarla: y á la noche canten las letanías de Nuestra Señora ó los sábados.

»8. Acabada la primera Misa, se junten todos los muchachos, y los indios grandecillos que no son de escuela, á deprender la Doctrina, apartadas las

muchachas: y la enseñarán los que mejor la supiesen: y lo mismo á los muchachos y otros, lo mismo se haga á las lardes media hora antes de la oración.

»9. Todos los indios é indias que con más fervor piden ser bautizados, acudan todas las mañanas á deprender la Doctrina, las mujeres con las muchachas y los indios con los muchachos; á lo cual asista el Superior. Y todos los domingos y fiestas se enseñe á todos antes de Misa; y á la tarde se haga por el pueblo la procesión: y en la iglesia ó cementerio se predique algún artículo ó mandamiento bien repetido: y los domingos en la iglesia: y cuando estén bien instruidos, se predicará declarando el Evangelio. Mucho ayuda decirles algún ejemplo de la materia que se trata: y en la cuaresma es bien un día ó dos en la semana decirse por la tarde y exhortarlos á la disciplina cuando se hallare en ellos capacidad: y que la hagan: pero nunca de sangre en manera alguna.

»10. Bauticen los adultos con mucha prudencia y recato, estando bien catequizados é instruidos, y teniendo prendas de que perseverarán en la Reducción: y á los principios sea con solemnidad, juntándose algunos que hayan de ser bautizados. Confiésense cada año: y en la muerte se les dé la Extremaunción, y á los más provechosos el Santísimo Sacramento, teniendo como lo llevar con decencia. A los niños bautice el uno de los compañeros, mientras el otro asiste en la Doctrina los domingos. Y cuando se supiere que algún infiel está enfermo, acúdase con todo cuidado á catequizarle y regalarle: y á los que murieren cristianos, entierren con la solemnidad que fuere posible, no consintiendo en ello ni en otra cosa superstición alguna, desterrándolas todas con gran celo y prudencia.

»11. Tres veces al día se taña á la oración: y de noche á las ánimas: y salgan dos muchachos á exhortar las encomienden á Dios, por el pueblo: y tengan un Fiscal ó dos, conforme al número de gente; y denles algunos muchachos grandes que los ayuden, y algún otro al sacristán: y señalen seis ú ocho cantores con que se solemnicen las fiestas y Misas, y Salves de sábado y fiestas principales, Tiñieblas y lo demás que se acostumbra.

»12. Tengan cuidado de salir los dos compañeros juntos cada tercer día por el pueblo, ó de cuando en cuando, para que no haya borracheras: y los Fiscales y niños de escuela a visarán de ellas y de los enfermos. teniéndolo muy encargado, y dando premio al que mejor lo hiciere. Y aunque con los infieles se debe ir en el remedio de las borracheras y demás pecados con tiento: en los cristianos es necesaria entereza: precediendo los medios suaves de amonestación y reprehensión. Pero á los caciques no conviene castigarlos: y especialmente en público; y de nuestra mano, á nadie: ni aun dando á un muchacho un bofetón: que además de ser regla, tiene varios inconvenientes.

»13. Con sumo cuidado se procure no ser cargosos ni molestos á los indios,

especialmente con nuestras cosas: y no se les pida cosa sino es necesaria, y ésa, pagándosela; y por sacramentos y entierros, en ninguna manera por agora: y cuando en adelante pareciese convenir, sea poniéndolo en despensa aparte para los pobres, ó repartiéndoselo luego, Y menos se reciba por Misas, antes diga cada semana cada Padre una por los indios: y cuando alguno muriere, le dirán otra.

»14. A nuestro sustento y vestuario se acudirá lo primero con lo que dé S.M, en cuya cabeza se han de ir poniendo los indios que se convierten y reducen. Y primero, el Superior tenga cuidado de avisar con tiempo al Procurador general de Buenos Aires, en qué se empleará la dicha limosna. -2. Procuren hacer chacra de maíz y legumbres, pagando muy bien á los indios y procurando sea sin pesadumbre suya; y para más facilitar esto, procuren tener bueyes y arados: y habiendo lugar, hagan chacras de algodón para vestir los indios, que serán los menos que fuere posible: y para la iglesia, y vestirse los mismos Padres. 3.-Tengan huerta y hortelano, á quien paguen bien. Procuren criar algún ganado mayor y menor, si fuere fácil: que ayudará para tener con qué favorecer y regalar á todos los pobres y enfermos, y á los españoles pobres que acudieren.

»15. Con los españoles se proceda con toda prudencia, procurándolos ganar á todos, así por el bien de sus almas, como porque no nos impidan y hagan daño á los indios: y los agravios sean menos; pero entiendan también que no los consentiremos, y que avisaremos por lo mismo á quien lo remedie. Cuando vinieren á nuestras Reducciones, recíbanles con amor, y convídenles cuando parezca; pero no consientan se detengan muchos días, ni hagan agravios ni vi van mal; y en ninguna manera cooperen los NN¹². á que se saquen indios; antes, cuando los sacaren, pídanles el orden de la justicia: y no le trayendo, ó deteniendo mucho á los indios, escriban al P. Rector de esta casa, para que dé aviso al Teniente general y procure el remedio. Y cuando se asiente la tasa, procuren poner medios y dar industria á los indios cómo paguen la tasa sin salir de sus pueblos: y saliendo por ése ú otros respetos, procuren que los que quedan les hagan su chacra: y lo mismo á las viudas, enfermos y viejos, prestando para ello los bueyes y arado: y que sea por medio de los caciques.

»16. En lo que toca á confesar españoles, que podrán acudir á nuestras Reducciones, ó cuando se fuere á sus pueblos, sea con mucho tiento: y especialmente si son vecinos encomenderos ó maloqueros¹³, ó que han llevado indios á

12 “Nuestros”.

13 Maloqueros, de Maloca: “Invasión de hombres blancos en tierra de indígenas, con pillaje y exterminio.” Diccionario de la Real Academia de la Lengua. Consultado 13 de diciembre de 2023 <https://dle.rae.es/?w=maloca&origen=REDLE>

la yerba, ó la toman, ó el petén, procurando que hagan satisfacción debida los que la tienen y pueden hacer: y proponiendo la enmienda con veras.

» 17. Cuando alguno de los compañeros faltare en alguna cosa sustancial ó grave, el otro se lo avise con todo amor y caridad algunas veces: y no bastando, y sabiéndolo fuera de confesión, avise con gran recato al Superior de la Asunción: y si en confesión, haga su oficio, como enseña la Teología: bien que espero no será menester, sino que el Señor los terná de su mano, que los llamó á tan gloriosas empresas.

» 18. Con todas ocasiones escriban al Superior de la Asunción y al Provincial, al cual enviarán el anua cada año de lo que el Señor se hubiere dignado obrar, y noticias que tengan.

» 19. Para el último a viso de esta instrucción he guardado lo que Nuestro Redentor dejó como por testamento á sus Apóstoles en el remate de su vida santísima: *Haec mando vobis, ut diligatis invicem sicut dilexi vos*. Y en el mismo tiempo pidió ésto al Padre: *Ut sint unum sicut et nos unum sumus*. No parece que pudo encarecer más el Señor lo que importa el amor y unión de los Apóstoles y de los que les suceden en el oficio, que fué tal, que aun de los primeros cristianos se dice: *erat cor unum et anima una*. Ayudará el tener oración algún día de la semana de estos tres puntos: y el cuarto puede ser del encarecimiento con que la encomendó N. S. P. Lo segundo pedirlo al Señor. Lo 3.º considerarle á El en el compañero como dice la regla. Lo 4.º confesarse ad invicem cada día, ó á lo menos el tercero. 5.º Mirar cada uno mucho por la salud del otro. 6.º Que el Superior no haga cosa de importancia sin parecer del compañero y su gusto. 7.º Que cada uno renuncie y mortifique el propio gusto por darlo al Señor en el compañero. Este es el hábito é insignias de los Apóstoles y hombres apostólicos.

Diego de Torres.

Eduardo Ibáñez Ruiz del Portal
Departamento de Humanidades y Filosofía
Universidad Loyola Andalucía
Campus Sevilla
Avda. de las Universidades s/n
41704 Dos Hermanas, Sevilla (España)
<https://orcid.org/0000-0001-7649-0294>



RESEÑAS

FILOSOFÍA Y HUMANIDADES

Raffaele CATIZONE. *Persona ed esperienza morale nel pensiero di Karol Wojtyła – Giovanni Paolo II*. Excerptum thesis ad doctoratum in theologia consequendum. Facultas Theologiae. Romae: Pontificia Universitas Lateranensis, 2020 148 pp.

La intención del autor de este trabajo, fruto de una tesis doctoral, es identificar la peculiaridad y singularidad del ser humano a la luz del pensamiento de Karol Wojtyła, para luego derivar las consecuencias de carácter ético que contiene. La integración que ofrece la visión sobrenatural a la perspectiva racional y experiencial, como podemos señalar, concretará esta peculiaridad y singularidad en la categoría de que el hombre es *imago Dei*, es decir, el hombre en cuanto siendo criatura a imagen de Dios.

El libro parte del fundamento de la dimensión teológica y de su significado personalista. De ella surge la verdad moral, relativa a la acción: manifestación operativa de la verdad antropológica, para ser reconocida, elegida y cumplida subjetivamente en libertad, como exigencia intrínseca, encaminada a la realización de la persona. A nivel metodológico, la investigación, dividida en tres capítulos, se desarrolla siguiendo un camino bien definido: análisis crítico de los textos originales con apoyo de literatura secundaria en profundidad, con el fin de elaborar sistemáticamente el tema en cuestión.

El primer capítulo, cuyo contenido es objeto de este extracto, se centra en el análisis de dos tesis doctorales en teología: la relativa a la doctrina de la fe de San Juan de la Cruz y la de Max Scheler sobre la ética. La primera tesis, a través de una lectura fenomenológica de la experiencia mística relatada en los escritos de San Juan de la Cruz, destaca la capacidad natural del hombre para trascender la realidad sensible y material y su apertura a Dios en la experiencia de la fe. A través de la exposición crítica del texto intentaremos, desde la perspectiva experiencial humana, extrapolar la relevancia de la fe en relación al conocimiento de Dios y la especificidad y complementariedad de este conocimiento en

relación al meramente racional. Conducido desde una perspectiva subjetiva que remite a la esfera sobrenatural, propia (como la biológica y psíquica) del *humanum*, este discurso puede, por tanto, ser experimentado por toda persona. Por tanto, la persona tiene el componente espiritual de su existencia; y en su naturaleza misma las bases de una referencia trascendente, capaz de hacerla alcanzar experiencialmente la existencia y el conocimiento de Dios. Ella dirige tu libertad para mantenerte en la verdad de tu ser.

La tesis referida a Max Scheler, por su parte, pretende evaluar la posibilidad de una formulación científica de la ética cristiana a la luz del pensamiento fenomenológico del filósofo alemán, en cuyo pensamiento es posible encontrar una reflexión sobre conceptos típicos de la ética filosófica y cristiana como: experiencia, valor, persona y seguimiento. A partir de la exposición de la concepción scheleriana de estos temas, Karol Wojtyła destaca la diferencia semántica en clave cristiana a través de un enfoque metafísico tomista que integra la perspectiva fenomenológica. Para comprender mejor la filosofía wojtyliana a la luz de los argumentos que la sustentan, especialmente en el aspecto ético, en esta segunda parte del capítulo nos referiremos también al conjunto de ensayos reunidos en el libro titulado *Los fundamentos del orden ético*, en el que para nuestro autor el estudio de Scheler se convierte también en una oportunidad de comparación con el pensamiento kantiano moderno.

El tratamiento del segundo capítulo se centra en el análisis del libro *Pessoa e ato* (1969), que puede considerarse como la meta del itinerario filosófico del futuro Pontífice Juan Pablo II, quien, en este texto, retoma varios temas tratados en su tesis doctoral. La asimilación crítica de la fenomenología scheleriana, integrada con la metafísica clásica, le permite a Wojtyła configurar la filosofía como una reflexión sobre la experiencia humana, es decir, sobre el ser del hombre en el mundo y, en particular, sobre el hombre como ser personal. Es una reflexión que ofrece al lector individual la oportunidad de comparar personalmente los datos maduros propuestos por la investigación, para luego verificar su veracidad a la luz de su propia experiencia de vida. El objetivo del trabajo es definir la naturaleza personal del hombre a partir del análisis de sus actos que, para el análisis fenomenológico, son los datos fundamentales del sujeto consciente, ya que en ellos se experimenta a sí mismo como causa eficiente de su acción, es decir, cómo alguien que compromete su inteligencia y su voluntad de autodeterminarse. Superando el contraste entre objetivismo y subjetivismo, propio de concepciones antropológicas parciales y reduccionistas, a través de una rigurosa investigación descriptiva realizada a partir de la experiencia humana –que, no en vano, es el primer objeto de reflexión y definición–, este estudio permitirá progresivamente descubrir las estructuras antropológicas en las que el ser personal se manifiesta y se realiza dinámicamente: conciencia, trascendencia, integración y participación.

El tercer capítulo de la investigación, y de carácter conclusivo, se ve a la luz de la elección como Pontífice de Wojtyła, con el nombre de Juan Pablo II, y presenta un sesgo teológico-magisterial. El capítulo se abre con una introducción antropológica, que se

fundamenta en la categoría de la *imago Dei* como clave interpretativa del hombre y su unicidad en el mundo, tematizada filosóficamente en *Persona y Acto*. Un breve análisis de la encíclica *Redemptor hominis* y algunas catequesis sobre el amor humano propuestas en las audiencias generales del miércoles, permitirán explicar, en términos experienciales, el significado antropológico de la *imago Dei*. El ser “a imagen de Dios” (*Gen.*, 1, 27) como dato original de la criatura se entiende en referencia a la persona de Jesucristo, “imagen visible de Dios” (*Col.*, 1, 15) y principio de la creación, y es subjetivamente actualizado en la relación de comunión personal con Él. Ésta es la premisa de la encíclica *Redemptor hominis*, en la que se afirma y propone la verdad crística del hombre como criterio para comprender su identidad y resolver los problemas que afligen o incluso amenazan su existencia en la historia. En el centro de la encíclica, por tanto, está Cristo, el unigénito Hijo de Dios hecho hombre para conducir al hombre de regreso a Dios, trayendo a Dios de regreso al hombre eliminando la causa de su separación: el pecado. En la catequesis, en cambio, la verdad antropológica de la imagen divina se desarrolla a la luz del relato del *Génesis* y se presenta en su doble dimensión, para la cual la persona humana es una unidad de alma y cuerpo, que se expresa en la diferencia y complementariedad del género masculino y femenino.

Esta introducción forma el trasfondo del tema principal del capítulo: la dimensión moral como expresión dinámica constitutiva de la naturaleza humana. Al actuar, el ser humano no sólo se revela sino que también se determina, por eso necesita principios y coordenadas que lo inspiren a custodiar, guiar y perfeccionar su existencia en la verdad de su propia naturaleza. Este es el horizonte del análisis de la encíclica *Veritatis Splendor*, en la que la moral se presenta en su significado antropológico, llevada al ámbito teológico y cristológico y enmarcada en el contexto personalista: el encuentro con Cristo, a cuya imagen todo hombre está llamado: ser una presencia viva precisamente a través de la acción moral. La cuestión fundamental, a la que el Papa parece querer responder con su intervención, se refiere a la existencia o no de objetividad del contenido en materia ética y, en consecuencia, a la identificación de su origen. En esencia: ¿existe una verdad del bien y del mal de la que cada hombre pueda inspirarse para discernir y guiar su propia conducta, y de dónde viene? ¿O esta verdad es creada por el hombre y no descubierta por el hombre, de modo que los principios de la acción moral son meramente subjetivos porque están confiados a la voluntad individual? Como en la filigrana, estas preguntas parecen recorrer todo el texto magistral, que les da una respuesta doctrinal y teológicamente argumentada en la variedad de temas tratados: la cuestión moral del hombre y la respuesta relativa; autonomía y papel de la conciencia en la actuación; el significado de la opción fundamental y su relación con actos particulares; la vida moral en el ámbito de la gracia; y la tarea del Magisterio y de la teología en relación con la verdad moral.

Antonio Manuel Leça Domingues
Universidad Pontificia de Salamanca

Nancy FRASER. *Los talleres ocultos del capital: un mapa para la izquierda*, traducción de Juan Mari Madariaga y Cristina Piña Aldao. Madrid: Traficantes de Sueños, Madrid, 2020. 201 pp. SBN: 978-84-121259-2-4.

Nancy Fraser en *Los talleres ocultos del capital: Un mapa para izquierda*, cuestiona el papel del capitalismo desde varias ópticas, construyendo, por tanto, una feroz crítica al sistema económico y político imperante en los últimos siglos y en la actualidad. En su libro, Fraser reúne once ensayos escritos durante un periodo de doce años con un objetivo claro. Se centra en la idea de que el capitalismo ha ido creando, para su propio funcionamiento, un sistema de talleres ocultos que han permitido la explotación de ciertos grupos sociales y la marginación de otros. A lo largo de toda esta obra se percibe que el objetivo más fundamental es comprender en qué consiste el capitalismo, cuáles son sus contradicciones internas, sus irracionalidades, sus tendencias intrínsecas a la crisis, sus *modus operandi* y hacia donde nos puede conducir en la actualidad.

Esta búsqueda para obtener una profunda comprensión del sistema capitalista ha sido perseguida por una gran parte de la izquierda en el último siglo, pero la autora parte de premisas que renuevan sustancialmente el enfoque. Entiende y acepta en todo momento que el capitalismo neoliberal actual es radicalmente diferente de otras formas de capitalismo anteriores; distingue concretamente tres momentos en la historia de este sistema incluyendo esta era neoliberal. También reconoce que este sistema está atravesando una gran crisis en la actualidad, que aunque parte de contradicciones similares, es distinta de las anteriores que ha experimentado este sistema. Esta diferencia crea, por tanto, un nuevo orden social y unas nuevas formas de explotación que se tienen que incluir en la lucha social.

Por último, es de vital importancia mencionar algo sobre su enfoque, siempre influido y determinado por una perspectiva de género, carente en muchos autores que han abordado la misma cuestión. Así la propia autora completará las teorías de algunos de ellos con esta perspectiva, como si se tratara de encajar la última pieza que le falta a un puzzle. Algunos ejemplos de teorías a las que aportará este necesario enfoque son la teoría marxista, la teoría crítica de Habermas o el ahora, según la autora, triple movimiento de Polanyi.

Uno de los puntos fuertes del libro es la capacidad de Fraser para conectar la teoría con la práctica y la realidad social. La autora utiliza una amplia variedad de ejemplos para ilustrar su argumento, desde la explotación de los trabajadores en las fábricas textiles de Bangladesh hasta la marginación de los grupos minoritarios en Estados Unidos. A través de estos ejemplos, Fraser muestra cómo el capitalismo ha creado este sistema de talleres ocultos que ha permitido la explotación y la marginación de ciertos grupos sociales, que son a su vez la base del sistema capitalista; ellos son parte de su engranaje y por tanto sin ellos éste no podría funcionar. Aunque, como decimos, no se queda solamente en una explicación meramente teórica, desanclada de los hechos, la teoría crítica

que desarrolla es la guía para la construcción de una sociedad actual lo más justa y equitativa posible. Fraser argumenta que la teoría crítica es esencial para comprender las estructuras de poder y dominación en la sociedad y para identificar las formas en que estas estructuras pueden ser desafiadas y transformadas, es una herramienta esencial para la construcción de esta sociedad que describe.

Otro aspecto destacado del libro es la forma en que Fraser describe y plantea la lucha por la justicia social y económica. La autora argumenta que ésta es esencial para desafiar las estructuras de poder y dominación en la sociedad y, por tanto, para construir una sociedad basada en la justicia en el más amplio sentido. Por ello destaca la importancia de la acción colectiva y la organización política para desafiar este sistema capitalista que se encuentra sumido en una profunda crisis de origen interno.

La obra no se queda por tanto meramente en la descripción teórica del sistema capitalista actual sino que va más allá proponiendo formas en las que erradicarlo y nuevos modelos sociales. Argumentando la importancia de la solidaridad entre los grupos oprimidos para desafiar el sistema capitalista, demostrando que la explotación y la marginación no pueden ser superadas de manera individual, sino que requieren de la solidaridad y la acción colectiva de los grupos oprimidos, consigue llevar su aparato a la práctica no quedándose solamente en la teoría. Según Fraser, la solidaridad es esencial para construir una sociedad más justa y equitativa y para desafiar las estructuras de poder y dominación en la sociedad.

Para concluir, invitando a su lectura, se puede decir que *Los talleres ocultos del capital: Un mapa para la izquierda* es una obra que invita a la reflexión crítica y al compromiso con la lucha por la justicia social y económica en una acción colectiva de luchas sociales. La obra destaca la necesidad de cuestionar el sistema económico y político imperante y proponiendo alternativas fundamentadas en la realidad actual. Esta recopilación de ensayos es imprescindible para cualquier persona interesada en la filosofía política en general y en la crítica al sistema capitalista en particular. Aún más concretamente en el neoliberalismo y en las luchas sociales que éste ha desencadenado, que han de ser estudiadas para comprender la sociedad actual y sus fenómenos característicos. Una obra que sin duda invita a la reflexión crítica y al compromiso con la transformación social.

J Helena Martínez Rodríguez
Universidad Pontificia de Salamanca

Byung-Chul HAN. *La expulsión de lo distinto*. Barcelona: Herder, 2017, 123 pp. ISBN: 978-84-25439-65-0.

El objetivo del libro es ofrecer una reflexión acerca de los males de nuestra cultura ofreciendo una revisión de la misma. El libro se divide en doce capítulos de títulos es-cuetos y llamativos: “Voz”, “Miedo”, “Umbrales”, “Escucha”... Todos ellos están im-pregnados y son consecuencia de la cultura que Byung-Chul Han denuncia.

La expulsión de lo distinto lanza numerosas críticas, se hace más que palpable la crítica al capitalismo y neoliberalismo, por ejemplo. Según el autor nuestra sociedad es una sociedad igualadora. No es, no obstante, la sociedad la responsable sino que somos nosotros mismos quienes nos desnatamos, los que nos condenamos a perder la esencia que nos compone, (o que debería componernos) y que parece diluirse sin tener en cuenta a los otros, a lo distinto.

Nos encontramos en una cultura hiperconectada pero cada vez más preocupante-mente homogenizada. Lo distinto es despreciado o, más en la línea del autor, negado. Nos negamos, damos la espalda al que no es como nosotros y nos apegamos a aquellos que nos son afines, idénticos. Toda la sociedad se encuentra permeada de esta cultura. “La interconexión digital total y la comunicación total no facilitan el encuentro con otros. Más bien sirven para encontrar personas iguales y que piensan igual, haciéndonos pasar de largo ante los desconocidos y quienes son distintos, y se encargan de que nuestro horizonte de experiencias se vuelva cada vez más estrecho. Nos enredan en un inacaba-ble bucle del yo y, en último término, nos llevan a una autopropaganda que nos adoctrina con nuestras propias nociones” (p. 12).

Los tiempos del otro amenazan con extinguirse. El otro en sus múltiples facetas (amigos, misterio...) se diluyen y solo queda lo igual. Es esta igualdad, el infierno de lo igual, lo que genera una serie de males en los hombres. Unos males que conllevan su autodestrucción, principalmente por causa de la depresión. “De la sociedad actual es característica la eliminación de toda negatividad. Todo se pulimenta y satina. Incluso la comunicación se satina hasta convertirla en un intercambio de complacencias. A senti-mientos negativos como el duelo se les deniega todo lenguaje, toda expresión. Se evita toda forma de vulneración a cargo de otros pero luego resurge como autolesión. [...] La expulsión de la negatividad acarrea un proceso de autodestrucción. Según Alain Ehren-berg, el éxito de la depresión se basa en la pérdida de la relación con el conflicto” (pp. 43-44).

Es en este entorno de depresión y autodestrucción donde la dualidad se extingue y los individuos se encuentran sumidos en un fuerte igualitarismo cultural. Nos vemos forzados a renunciar al pensamiento crítico pues el igualitarismo es, en esencia, un es-cenario acrítico. Hoy día se habla mucho de la autenticidad, de la autenticidad como un elemento emancipador que poco o nada tiene que ver con el igualitarismo. Para Byung-Chul Han este concepto emancipador sería falso y publicitario (de corte neoliberal) y se

muestra lo emancipador como un recurso de venta. Es el esfuerzo por ser auténtico y no parecerse a nadie más (salvo a uno mismo) lo que conlleva una comparación constante con los demás. Al ser la nuestra una cultura de constante comparación todo se torna comparable (igual) buscándose eliminar la experiencia de lo atópico, de lo incomparable y genuinamente distinto, en favor de lo diverso. La diversidad sí resulta un recurso que se puede explotar, pues son las diferencias consentidas por el sistema, sin embargo, lo distinto de todo, lo que es distinto a lo demás, eso, es expulsado; se trata de la expulsión de lo distinto.

Considero que el último capítulo del libro, que lleva por título “Escuchar”, es el que más destaca de la obra. En dicho capítulo Byung-Chul Han señala que en un futuro cercano perderemos la capacidad de escuchar. Al encontrarse el otro cada vez más diluido, más desaparecido, no puede darse la comunicación, ésta queda degradada a un rápido intercambio de información. La escucha que debe ser necesariamente activa tiene que recibir al otro, tiene que atender a sus palabras, prestar atención. La escucha es un regalo que antecede al habla, si no escuchas al otro, nada garantiza que el otro hable. Es esencial la escucha también como fin político siendo la escucha la herramienta fundamental para establecer y organizar comunidades. Tal grado de denostación tiene la escucha que el autor asegura: “En el futuro habrá, posiblemente, una profesión que se llamará *oyente*. A cambio de pago, el oyente escuchará a otro atendiendo a lo que dice. Acudiremos al oyente porque, aparte de él, apenas quedará nadie más que nos escuche” (p. 113).

En el ensayo de Byung-Chul Han encontramos que es en la diferencia, en lo distinto, lo atópico, lo alterno... en el otro, donde se encuentra la esencia fundamental de la sociedad verdaderamente viva. No se puede vivir realmente sin el otro, no se puede crecer sin buscar problemas, sin enfrentar conflictos y resguardados en la burbuja que nos ofrece lo semejante e “igualizador”. Sin los otros la sociedad se vuelve acrítica y los libre pensadores más que atópicos y distintos se volverían extintos. El otro se convierte en un recurso social absolutamente necesario y si renunciamos a él, en pos de la comodidad, lo cierto es que renunciamos a nosotros mismos.

Mario Díez Sobrino
Universidad Pontificia de Salamanca

Byung-Chul HAN. *Muerte y alteridad*. Barcelona: Editorial Herder, 2018, 280 pp. ISBN: 978-84-25441-01-1.

“La angustia ante la muerte, experimentada como el final del yo, se torna en una ciega cólera contra todo lo que no es el yo” (p. 10)

Como suele hacer Byung Chul-Han en otras obras, se apoya en los grandes pensadores para abordar los temas más candentes de la actualidad, como política, ética, ser, tiempo, rendimiento o capitalismo. En *Muerte y alteridad*, este filósofo (best seller del momento) de origen surcoreano recorre el pensamiento de autores como Kant, Lévinas, Elias Canetti, Peter Handke, Heidegger o Tolstói –bien apoyándose en ellos, bien para criticarlos– reflexionando sobre la muerte y su relación con la alteridad en la sociedad contemporánea.

El autor aborda la cuestión de la muerte como una experiencia individual y colectiva, algo que se ha transformado o se está transformando a causa del avance de la tecnología, la medicina y la cultura del rendimiento y la productividad. ¿Cómo se ha cambiado? ¿Cómo se enfrenta hoy la muerte? ¿Podrá haber cuerpo sin morir? ¿Cuál es el camino? ¿Se puede contemplar la muerte? ¿Dónde la alteridad? Todas estas preguntas va a responder nuestro autor en esta obra.

El libro se divide en dos partes, como el título mismo lo indica: el primer bloque se denomina la *Muerte*, y consta de tres capítulos: “1. Muerte y Negatividad”, “2. La Muerte y la transición” y “3. El cuerpo sin muerte”.

Han desarrolla en el primer capítulo la concepción tradicional de la muerte como una frontera infranqueable que separa la vida de la muerte. La muerte se vive como una negación de la vida y se teme y rechaza. En el segundo, Chul-Han aborda la transformación de la muerte en un proceso de transición en la sociedad actual. Afirma el autor que la muerte ya no se vive como una frontera infranqueable, sino como un proceso en el que se busca prolongar la vida a través de la tecnología y la medicina. Se oculta y se niega la muerte, lo que lleva a una falta de aceptación de la misma. En el tercer capítulo, en lo que se refiere al cuerpo sin muerte, argumenta que a causa de esta pretensión o prolongación de la vida y el rechazo a la muerte, se pierde así la experiencia de la finitud del cuerpo y la aceptación de la muerte como parte natural de la vida.

El segundo bloque trata de la cuestión de la *Alteridad*, donde aborda la relación entre el narcisismo y la alteridad en nuestra sociedad contemporánea. Consta también de tres capítulos: “4. Narcisismo y alteridad”, “5. La muerte y la alteridad” y “6. La contemplación de la muerte”. En esta segunda parte, siguiendo el diagnóstico que viene haciendo de la sociedad contemporánea y ha hecho sobre la Muerte, la relaciona con la realidad del otro, la *alteridad*. El autor llega a la conclusión de que esta pérdida, la negación de la muerte, sucede porque estamos en una sociedad narcisista, que se concentra en sí misma y en su propia imagen. Frente a esta situación compleja, sostiene que la experiencia de la alteridad es decisiva para comprender la muerte como un proceso de

transición, pero un proceso natural y que se debe vivir de manera auténtica. Es decir, acoger la vida tal como es.

Para eso, ¿qué es lo que plantea y propone Chul-Han? Además de acoger la vida y recuperar la experiencia de la alteridad, propone la contemplación de la muerte, que consiste en tomar la conciencia de la propia mortalidad y finitud y la de los demás, no como algo malo, sino como parte de la vida.

Muerte y alteridad son temas complejos pues, atañe a la comprensión profunda de la vida y la vida es un misterio. El autor, uno de los filósofos más conocidos en la actualidad, tiene un enorme impacto por su claridad y sencillez en abordar las cuestiones más candentes de nuestra sociedad, además de su tono provocativo y su mirada a veces negativa de la realidad (como es habitual en otras obras como: *La sociedad de cansancio*, *La sociedad de transparencia*, *La agonía del Eros*, *el aroma del tiempo*). En *Muerte y Alteridad*, de hecho, da cuenta de este tono provocador. Además, lo cierto es que estamos ante un libro valioso y muy interesante que al lector le merece la pena para sumergirse en el misterio que es la Muerte y la Alteridad o el Otro. La crítica y el diagnóstico que hace este pensador, aparte de ser original, es muy certera y profunda sobre ambas realidades del ser humano. Y sobre todo, nos invita a reflexionar acerca de cómo estamos viviendo y gastando nuestra vida y cómo nos relacionamos y experimentamos la presencia del otro, la alteridad. Pues, por mucho que intentemos prolongar la vida, que nos obsesionemos en ser eternos a través de la medicalización, para ser como los dioses –que, por cierto, es una pretensión constante del ser humano–, la vida es finita y la pregunta que nos hemos de hacer es, ¿tenemos el derecho de hacer todo a costa de cualquier cosa? ¿Dónde están los límites? ¿Todo lo que se puede hacer se debe hacer?

En la propuesta y argumentos del autor, junto a algunos límites, debe señalarse que, en algunos momentos, resulta excesivamente abstracta y teórica, y en otras ocasiones no presenta suficiente evidencia empírica para respaldar sus argumentos. Para el lector no especializado en filosofía, la obra puede resultarle algo inaccesible, aunque es una obra sencilla para el iniciado en esta disciplina y, desde luego, una obra muy valiosa para aquellos interesados en reflexionar sobre el significado de la muerte en nuestra sociedad contemporánea.

Juliao de Oliveira Amaral da Silva
Universidad Pontificia de Salamanca

Félix J. MARTÍNEZ LLORENTE, *Carta foral de Peñafiel (s. X-XII). Estudio y edición*. Colección Beltenebros, 39. Burgos: Fundación Instituto Castellano y Leonés de la Lengua, 2023. 184 pp. ISBN 978-84-92909-40-7.

Para quienes como yo, comenzamos nuestra andadura por este noble oficio de la docencia y la investigación en la Historia del Derecho, la realización de recensiones de obras es una de las muchas posibilidades de maduración de obras señeras para nuestra formación histórico-jurídica. La recensión implica la lectura, estudio y análisis crítico de una obra que, no sólo consideramos esencial en nuestro proceso de formación, sino que nos permite asumir y reflexionar sobre la metodología, crítica historiográfica y argumentación utilizada por el autor.

En este sentido, recensionar una obra cuya función es la de centrarse en las fuentes jurídicas, base de nuestro oficio como *iushistoriadores*, circunscrita temporalmente en los complejos siglos altomedievales, ya de tránsito hacia el nacimiento del burgo en el siglo XII, y dirigida al estudio y edición de las fuentes locales medievales, es un reto que a su vez me va a permitir profundizar en esta línea de investigación, cual es el estudio y edición de fuentes jurídicas medievales.

Y es que la edición de fuentes medievales, granjeada previamente con un estudio de las mismas, conlleva la formación ya no sólo jurídica, sino y sobre todo la de un buen historiador que, a su vez, maneje las denominadas ciencias fundamentales de la historia, dado que para el estudio, el autor debe manejarse con el ámbito cronístico, con las fuentes documentales, y con un profundo conocimiento de la bibliografía que haya tratado sobre la indicada fuente jurídica medieval; mientras que para la edición, el manejo de la lengua latina, de la paleografía, así como de la diplomática hacen que dicha obra esté acompañada de importantes rigores metodológicos.

La fuente jurídica en sí misma, es la Carta Foral de Peñafiel, población vallisoletana, hoy perdida en su versión original, conocida a partir de la transcripción que realizara en 1796 el padre Liciniano Sáez.

El autor de esta obra es el profesor doctor don Félix J. Martínez Llorente, Catedrático de Historia del Derecho y de las Instituciones de la Universidad de Valladolid. Aunque conozco al profesor Martínez Llorente, buen amigo de la Universidad de Jaén y del Instituto de Estudios Giennenses, cuyas visitas para impartir conferencias o participar en tribunales es asidua, he querido acercarme a su intensa actividad científica para valorar con criterio su obra histórico-jurídica y su formación medievalista, en relación a la obra que pretendo recensionar. Y la conclusión por mi parte es abrumadora, y es que el Dr. Martínez Llorente es uno de los mejores especialistas en la edición de fuentes jurídicas, y con mucho, en la edición de fuentes jurídico-forales. Desde la edición de los *Fueros y Cartas pueblas de Castilla y León: el Derecho de un pueblo* (Salamanca, 1992), son muchas las obras, con participación colectiva en la que la edición de fuentes medievales ha sido su objeto, tales como *Colección de documentos medievales de las villas guipuzcoanas* (San

Sebastián, 1991). Pero su mayor y mejor inclinación y aportación a las fuentes medievales ha sido, sin duda, el estudio y edición de normas forales, destacando entre otras, *Segovia y el Fuero Real, aspectos jurídico-políticos en torno a una concesión foral* (Segovia, 1991), *Fueros inéditos de Torremormojón y su alfoz* (Palencia, 1996), la edición y estudio de *El Fuero de Andújar* (Andújar –Jaén–, 2006), o el *Fuero de Baeza* (Jaén, 2010). Referente a la colección Beltenebros, auspiciada por el Instituto castellano-leonés de la Lengua, el Dr. Martínez Llorente es un prolífico publicista en materia de fuentes, albergando en su haber obras del calibre de los estudios y ediciones de *Fuero de Brañosera* (Burgos, 2020), *Tratado de Cabreros del Monte, 1206* (Burgos, 2021) *La antigua Universidad de la Catedral de Palencia, documentos e historia* (Burgos, 2022), y la obra que ahora recensamos sobre la Carta Foral de Peñafiel.

En este sentido, el Dr. Martínez Llorente sigue la línea de grandes maestros de esta disciplina que hicieron objeto de sus investigaciones la edición y estudio de fuentes jurídicas medievales, tales como don Tomás Muñoz y Romero, don Tomás González, don Ramón Menéndez Pidal, don Julio González, don Rafael Ureña y Smenjaud, don Fidel Fita, don Alfonso García Gallo, don Gonzalo Martínez Díez (S.J.), y más recientemente don Emiliano González Díez o don Javier Alvarado Planas, entre otros.

No quisiera desaprovechar la oportunidad al hacer esta recensión de referir la dedicatoria que realiza don Félix Martínez Llorente a quien fuera su maestro, el padre jesuita don Gonzalo Martínez Díez, fallecido en 2015, después de una impecable trayectoria académica. Mi director de tesis, el Dr. Miguel Ángel Chamocho Cantudo, Catedrático de la disciplina en la Universidad de Jaén, buen amigo del Dr. Martínez Llorente, en nuestras muchas charlas formativas, siempre ha insistido en la consideración del “maestro”, apodado cariñosamente como Padre Gonzalo, como un hombre bueno en el amplio y lato sentido de las palabras, del que él siempre guarda un enorme y grato recuerdo como figura señera que ha influido notablemente en su trayectoria académica.

La obra tiene una estructura lógica en la que al estudio de la villa de Peñafiel y su paso de alfoz a concejo entre los siglos X al XII (cap. I), le sigue la tradición manuscrita de la carta foral de Peñafiel (cap. II), para centrarse en un tercer capítulo en las ediciones de dicha carta foral (cap. III) y en su contenido normativo y dispositivo (cap. IV), para cerrar la obra con unas conclusiones (cap. V), un apéndice documental, compuesto de varios documentos y dos mapas (cap. VI), y la consabida bibliografía citada por el autor (cap. VII).

En el capítulo I (pp. 11-38) se nos narra la conformación de Peñafiel como concejo, siendo la batalla de Simancas (verano 939), uno de los acontecimientos fundamentales para la conformación de un territorio de frontera, a partir del siglo X, en los condados orientales del reino de León, los de Monzón y Castilla, y en el que el Peñafiel conformará uno de sus alfores militares más destacados, tal y como narran los Anales castellanos antiguos. Ya a finales del siglo X, en torno al 990, el alfoz de Peñafiel, integrado en el condado de Monzón pasó a ser controlado por los condes castellanos, reconstruyendo su trayectoria condal hasta Fernando I, rey de León y conde de Castilla desde 1038. Su heredero,

Sancho II, ya recibió el viejo título condal ahora convertido en Reino. Describe los límites territoriales de Peñafiel como alfoz (p. 21), destaca el protagonismo de esta plaza fortificada durante el reinado de Urraca, ya en el primer cuarto del siglo XII, momento en el que destaca como enclave estratégico bajo la tenencia del magnate castellano Alvar Fáñez, fiel a la soberana y al futuro heredero al trono Alfonso VII, en aquella dramática guerra civil que asoló el reino tras la separación entre la reina y el rey pamplonés, Alfonso I. En este sentido, el autor no escatima en incorporar los relatos de la cronística hispánica para reconstruir aquellos acontecimientos. En los años 30 a 50 del siglo XII, durante el reinado de Alfonso VII, Peñafiel pasa definitivamente de ser un simple alfoz militar a convertirse institucionalmente como *concilium* o concejo de villa y tierra, gozando de cierta autonomía gubernativa, ejercida además sobre un amplio distrito territorial (p. 34). Ya en la segunda mitad del siglo XII, nos encontramos ante un concejo, el de Peñafiel, plenamente constituido como tal, goza ya de la concepción privilegiada de derecho de frontera, con una estructura municipal basada en seis alcaldes, presumiblemente de carácter electo y de forma anual, por y de entre los vecinos.

El capítulo II (pp. 39-61) analiza la tradición manuscrita de la Carta Foral de Peñafiel. Este capítulo es nodal dentro de la obra porque trata de un debate historiográfico en torno al carácter apócrifo del texto foral de Peñafiel, en función de la tradición manuscrita llevada a cabo en el siglo XX por eruditos de primer nivel. De la lectura de este segundo capítulo saco una enseñanza vital en mi proceso de formación universitaria, y no es otro que la crítica científica debe ser constructiva, y nunca destructiva; que la crítica científica, honestamente expuesta y tratada, como hace el Dr. Martínez Llorente, puede emitir juicios contradictorios con postulados anteriores emitidos incluso por colegas y amigos. Este es el sentido de la honesta propuesta iushistórica realizada por el Dr. Martínez Llorente en torno al carácter apócrifo o no del texto foral, a partir de que su contenido ha sido incorporado en un documento con un preámbulo y un colofón flagrantemente apócrifos. Para ello, parte de la primera edición y transcripción en 1915, del texto foral llevada a cabo por el Padre Alfonso Andrés, sin perjuicio de la referencia muy anterior del Padre Liciniano Sáez, de 1796, quien acometió la transcripción del texto sin ninguna otra referencia. Por esas mismas fechas, el peñafidense don Antonio de Matabades, en sus *Memorias de Peñafiel*, publicadas en 1796, refiere que, a pesar de la lamentable pérdida de dicha documentación, tiene a la vista una pequeña reliquia datada en 5 de septiembre de 1445, en la que se hacía inscribir “Traslado del privilegio antiguo”, seguido de la frase “Traslado autorizado de la población de la villa de Peñafiel”, siendo un libro o colección de escrituras de la Iglesia de San Esteban. Matabades realiza una transcripción mínima que coincide con el texto del padre Liciniano, por lo que el Dr. Martínez Llorente concluye que tanto el Padre Liciniano como el Sr. Matabades “tuvieron ante sus ojos tanto la copia en latín incluida en un código antiguo (...), como aquel traslado notarial de su tenor, de fecha 5 de septiembre de 1445” (p. 43). A juicio del Dr. Martínez Llorente es difícil saber si el texto notarial de 1445 recogió en su totalidad todos los preceptos de la original Carta Foral

de Peñafiel, aunque imagina que “el circunstancial notario copió miméticamente el documento que tenía ante sus ojos” (p. 46). Cabe pues concluir, siguiendo lo dispuesto por su primer editor, el Padre Alfonso de Andrés, que el documento foral es auténtico por su procedencia, sin perjuicio de que dicho original había desaparecido.

El primer punto de la controversia histórico-jurídica en torno al texto foral peñafidelse se debe a don Rafael de Ureña, quien en un informe publicado en el boletín de la Real Academia de la Historia en 1915, declara “el carácter flagrantemente apócrifo del documento en que se contiene el texto foral (lo) que impediría e imposibilitaría, de todo punto, cualquier validación o reconocimiento de veracidad”. A juicio de Ureña, las dudas fundadas sobre la autenticidad de su contenido, como el vocabulario apócrifo o inusitado de la época, inexactitud en la data del texto y del conde otorgante, hacen que la veracidad del mismo esté cuestionada.

De nuevo, en 1880, y de la mano de un capitán de infantería, don José de Pazos y Vela-Hidalgo, haciendo referencia a la labor de Matabades, transcribe una pequeña parte de la carta foral, dando como noticia novedosa que el libro de escrituras había sido conservado en el archivo de la Iglesia de San Salvador de los Escapulados, trasladándose después a Palencia.

Una centuria después, el maestro paleógrafo y latinista don José Manuel Ruiz Asencio, en un trabajo sobre la provincia de Valladolid en la alta Edad Media, publicado en 1980, dedica al texto conocido del fuero de Peñafiel el calificativo de “burda falsificación del siglo XII”, y articulando que parte de sus preceptos proceden de la versión latina del fuero de Sepúlveda (p. 49). Y a esta interpretación, le siguieron a pies juntillas maestros medievalistas como el padre jesuita don Gonzalo Martínez Díez al trabajar sobre los fueros de la provincia de Burgos en 1982, don Emiliano González Díez al tratar el régimen foral vallisoletano en 1986 y don Justiniano Rodríguez Fernández que trabajó exhaustivamente los fueros de Peñafiel en 1987.

Ahora bien, la tesis de don Félix J. Martínez Llorente en la obra que recensamos parte por confirmar que la censura realizada sobre la veracidad del fuero de Peñafiel se centran en la “indiscutible y evidente calificación de documento espúreo o apócrifo, desde el punto de vista diplomático”; pero ¿y qué pasa con su contenido? ¿Este es falso? O como sostiene el Dr. Martínez Llorente “no todo el texto foral peñafidelse debe ser considerado reprochable o rechazable” (p. 51). En este sentido, repasa trabajos anteriores en los que desde 1998 ha venido admitiendo lo que ahora, en este trabajo, vuelve a corroborar, y es que sin perjuicio del carácter apócrifo del soporte diplomático “que fue objeto de una interesada reelaboración”, no empee el hecho de afirmar que allí se recogieron “una serie de preceptos y privilegios de los que había venido siendo acreedora la población de Peñafiel por espacio de más de una centuria”; en suma, carácter apócrifo del soporte documental, pero “veraces en lo que afecta a su parte dispositiva” (p. 55).

El capítulo III (pp. 61-65), de extensión más breve sólo trae a colación las ediciones de la carta foral, de la ya indicada del Padre Liciniano Sáez, custodiada en el Archivo del Monasterio de Santo domingo de Silos, y que fue editada en 1915, por el también

benedictino Padre Alfonso Andrés. Setenta años después, otro prolífico medievalista en la edición de fuentes forales, don Emiliano González Díez, proporcionó una nueva edición, publicándola en su obra sobre los fueros de Valladolid, en 1983. Una tercera edición es la realizada por don Justiniano Rodríguez en 2014, publicado de forma póstuma en su obra sobre los fueros de Valladolid y su provincia. La última edición que se cuenta del fuero peñafidelenso es la proporcionada, también de forma póstuma, por el canónigo archivero de Valladolid don Jonás Castro Toledo, efectuada en 2014, publicada en su colección diplomática de la villa de Peñafiel.

El capítulo IV (pp. 65-115), es otro de los capítulos nodales de la obra del Dr. Martínez Díez, pues se dedica al análisis normativo de la Carta Foral, partiendo de los preceptos de naturaleza militar [2, 8, 9 y 12] (pp. 65-80), siguiendo con los preceptos que contienen una finalidad repobladora [3 y 4], (pp. 81-89), luego con los preceptos de naturaleza penal y procesal tales como la inmunidad [1, 4-7] (pp. 89-102), y por último el referente la naturaleza fiscal sobre el tránsito o circulación de mercaderías y la carga del portazgo [10] (pp. 103-104), y al precepto dedicado a la confirmación de un testimonio colectivo sobre los términos concejiles [11] (pp. 104-117). De la lectura sosegada que he realizado de todos estos apartados se deducen varias enseñanzas que asumo como propias para mi formación universitaria; la primera, es el vasto conocimiento de las instituciones que, emanadas de los preceptos peñafidelenso, tiene el Dr. Martínez Llorente, lo que le permite otorgarle la veracidad a dichos textos normativos en función de la coherencia de su contenido con el sistema institucional de los siglos en los que se validaron tales privilegios, luego vertebrados a la letra de la ley de la Carta Foral de Peñafiel; el segundo, es el vasto soporte documental, a través de la tradición cronística, para solidificar sus argumentaciones en favor de la defensa de que los preceptos normativos son coetáneos, y por ende perfectamente válidos, conforme a la tradición cronística de la época; y por último, un bagaje de análisis comparativo con otros textos forales contemporáneos al de Peñafiel para verificar el hilo expositivo sobre la validez del mismo. En suma, asumo una propuesta metodológica de primer nivel, planteada por el Dr. Martínez Llorente, para el estudio y edición de un texto foral con desarrollo normativo procedente de privilegios e instituciones vigentes en aquella franja condal castellana entre los siglos X al XII.

Por último, cinco conclusiones se aportan en lo que sería el capítulo V (pp. 117-120) y que se centran en lo siguiente: la primera conclusión refuerza la idea de que el texto de la carta foral que se traslada en 1445 y que copió el padre Liciniano Sáez, ya recogía la totalidad del contenido de la carta foral original, y no como mantuvieron otros autores, una simple selección de preceptos; en segundo lugar, el Dr. Martínez Llorente reafirma el carácter apócrifo del documento que pretendió, por autor anónimo –seguramente religioso benedictino–, establecer una supuesta concesión del contenido foral de Peñafiel, basándose para ello la introducción en el documento de un preámbulo o exordio tomado de otro documento del siglo XI, añadiendo además en el escatocolo o colofón, bien por ignorancia o por imprudencia, una fórmula de datación imposible tomada de otro documento de otra

época, de ahí su carácter apócrifo, sin perjuicio de la validez de su contenido material. La tercera conclusión es su datación la cual se aproxima a finales del siglo X hasta mediados del siglo XII; la cuarta conclusión hace referencia al conjunto de preceptos que, recogiendo cláusulas favorecedoras a la repoblación de la tierra peñaafidense similares a las que desarrollara Alfonso VI, sin perjuicio de que pudieran incorporarse tradiciones o privilegios reconocidos a gentes de frontera asentados desde fines del siglo X o principios del XI, todas ellas, en cualquier caso, veraces, a pesar de incorporarse en un documento apócrifo. Ahora bien, y como última conclusión, son preceptos que proceden de la primera mitad del siglo XII, los que conforman el medianedo judicial, o los que regulan el reconocimiento de la mojonera sur o meridional del alfoz de Peñafiel, cuya redacción coincide a la perfección con los procedentes del reinado de Alfonso VII.

El capítulo VI (121-161) se reserva para el apéndice documental, reproduciendo 5 documentos, destacando la carta foral de peñaafiel, apócrifa, datada del miércoles 17 de agosto de 942, custodiada en Santo Domingo de Silos (se incorpora texto latino –pp. 122-130- y traducción castellana –pp. 131-134) del que se muestra la reproducción fotográfica (pp. 135-137); le sigue la noticia proporcionada por el padre Liciniano Sáez en 1796, tanto texto como reproducción gráfica (pp. 139-141), el tercer documento es la noticia acerca de la carta foral de peñaafiel redactada por Matabades en su obra sobre Peñafiel publicada en 1796 (pp. 143-146); le sigue la concesión foral de la Carta de Peñafiel a la villa de Tórtolos de Esgueva (Burgos), dada por Gonzalo Pérez de Torquemada y su mujer, María Ermildez, datada en 1199 (se reproduce el texto latino en pp. 147-149, y la reproducción fotográfica en pp. 150-151). Un último documento, datado en 1127, hace referencia al registro del mandato dado por Alfonso VII ordenando se procediera al deslinde de la propiedad de Plantada (Llantada), en Peñafiel, que, perteneciendo a los monjes de San Servando de Toledo, había sido ocupada por diversos hombres de lugar (texto latino en pp. 154-155 y reproducción fotográfica en pp. 156-157).

En este mismo capítulo, el VI, el Dr. Martínez Llorente, incorpora dos mapas de Peñafiel, el primero (p. 158), correspondiente a los límites septentrionales y meridionales de su alfoz entre los siglos X al XII, y el segundo (p. 159), muestra ya la comunidad de villa y tierra de Peñafiel entre los siglos XII y XIII.

Se cierra esta obra con la correspondiente bibliografía, bien nutrida, y sólo con la salvedad de incorporar aquellas obras específicamente citadas en el desarrollo del trabajo del Dr. Martínez Llorente.

Como colofón a esta recensión quisiera añadir que asumo para mi formación histórico-jurídica el enorme aprendizaje que ha sido la lectura y comprensión de una obra que analiza y edita una fuente jurídica medieval, tan compleja en sí misma, como iniciática en estos primeros años universitarios que hacen que la pasión por esta disciplina crezca día a día.

Armando J. Santana Bugés
Universidad de Jaén

Armando PEGO PUIGBÓ. *Poética del monasterio*. Madrid: Encuentro, 2022, 23 x 15 cm, 266 pp. ISBN: 978-84-1339-120-5.

Poética del monasterio es el volumen culminante de una ambiciosa composición en tres movimientos (está precedida por *Trilogía Güelfa* -Vitela, 2014-2016- y *El peregrino absoluto* -Cypress Cultura, 2020-) en la que su autor, catedrático de Humanidades en La Salle-Universitat Ramon Llull, conforma una propuesta original de *estética teológica*, en una lectura del actual momento civilizacional provocadoramente realizada bajo el signo del drama teológico de la Creación, la Caída y -singularmente en el caso de la obra que nos ocupa- una paradójica Redención. A lo largo de las sucesivas etapas de este proyecto, el autor ha venido interrogándose sobre las condiciones de posibilidad de la transmisión y pervivencia de una cultura, la cristiana occidental, hoy radicalmente impugnada. En este sentido, la presente obra se propone interpretar el momento presente a la luz de un análisis del destino trágico que nuestras sociedades reservan a aquellas figuras tutelares -el padre, el maestro y monje- que, en su potencial de articulación del doble eje vertical-horizontal de la realidad humana, se habían constituido tradicionalmente como instrumentos necesarios para asumir la contradicción y perpetuar, en esa medida, su misma existencia.

Lejos, sin embargo, de contentarse con un diagnóstico resignado, Pego ha tratado simultáneamente de *acoger y mostrar* -en apuesta por una “deixis imprescindible”- los motivos de una esperanza capaz de atravesar, sin por ello negar sus contornos -precisamente porque no los niega-, la desintegración actual. Desde las epopeyas de Ulises y Eneas hasta la vocación de Abraham, pasando por las figuras de Antígona, Medea o Rut, entran en juego a lo largo de estas páginas las figuras fundacionales del imaginario occidental, en admirables análisis que ponen de manifiesto su imperecedera capacidad de fascinación, su potencial para suscitar y aglutinar la tensión política y escatológica de las generaciones. Su intención se dirige, con todo, más allá de un mero proyecto de apologética cultural que se contentara con subrayar la capacidad de interpelación emotiva de los *grandes libros*. El texto desconcierta por un planteamiento doctrinal que recoge en singular síntesis la reivindicación de la herencia clásica o de la teología monástica del XII junto con una aparentemente plena asunción de los motivos y formas de la posmodernidad, aunque sea solo como ineludible punto de partida, sin asumir sus fines -con el fin, de hecho, de transgredirlos. En su exploración de las modalidades de relación entre el signo artístico o literario, la verdad significada y el sujeto individual o comunitario a ella referida y por ella constituido, supone una apuesta arriesgada por lo *poético* como forma prioritaria de aprehensión de la verdad de lo real, como vehículo de sentido.

Es plenamente coherente con lo anterior el epíteto de *monástico* que, desde el primer momento, y no de forma circunstancial, el autor reivindica para su libro. El oficio litúrgico no aparece aquí contrapuesto a la producción artística e intelectual profana, sino como su necesaria fuente y arquetipo, en la medida en que se da en ella, en el acto

de desposesión de sí que le es inherente, una re-creación del orden creado, una apelación a la *presencia real*, en el signo, del orden trascendente, sin la cual todo acto de lectura y de escritura -necesaria apuesta por el sentido- devendría propiamente incomprensible. La estructura del libro se articula sugerentemente, en base a esta intuición, en torno al esquema de un oficio monástico de *laudes* o de *vísperas*, de modo que la profusión de análisis literarios, teológicos, filosóficos o psicoanalíticos se despliegan a lo largo de capítulos que juegan respectivamente las funciones de *himno*, *salmos*, *lectura*, *responsorio* o *preces*. Resumamos brevemente, a modo de guía, sus trazos principales:

El primer capítulo, “*In nomine Spiritus*”, sitúa desde buen principio al lector en el horizonte que va a guiar la reflexión hasta el final: la pregunta por los presupuestos de la afirmación de lo *humano*. La mención a los tratados espirituales de la primera parte del XVI español apunta ya la respuesta, en una delicada -por históricamente asediada- concepción que podríamos calificar como *humanismo escatológico*. Este estaría a su vez asociado a la promesa, no por defraudada menos exigida, de *otra* modernidad. Otra, entiéndase, respecto de aquella, a la postre triunfante, que tendría sus manifestaciones más genuinas en el paradigma técnico-científico, en la hermenéutica histórico-crítica de la Biblia, en la progresiva y subsiguiente evacuación de toda concepción sustancial del alma humana. Inversamente, sólo la perspectiva escatológica permitiría fundamentar cabalmente una teoría de las potencias del alma en la que entendimiento, memoria y voluntad fueran susceptibles de ser unificados en la unidad creadora de un acto amoroso, libre respuesta a la bondad de la verdad entrevista y nunca plenamente poseída. Solo ella permitiría articular, frente al colapso deconstructivo que acaba por decretar la muerte del texto, la posibilidad de ese siempre renovado ejercicio de interpretación que, movido por la nostalgia de la unidad perdida, constituye el hecho mismo de la Tradición.

“La palabra y la carne” y “Los umbrales de Troya”, segunda y tercera parte del libro, conforman su principal y programático núcleo argumental. Son la salmodia y la lectura recapitulativa, a la vez suplicante y eucarística, de las mencionadas figuras del *padre*, el *maestro* y el *monje*. Estas habrían aspirado a articular, en un frágil equilibrio que pasaría obligatoriamente por la asunción del carácter a la vez imperativo y transitivo -simbólico, por lo tanto- de la autoridad, las exigencias disciplinarias de la comunidad con la protección de la íntima libertad y de las potencialidades creadoras de sus miembros. Mediante penetrantes análisis de grandes símbolos de la tradición, Pego desarrolla una fenomenología literaria de la acogida del Absoluto en la finitud: sociedad y escuela, familia e individuo, en vínculo recíproco. Al término, su lógica immanente se revela como la de la libre asunción de lo finito por el Absoluto, lógica de la gracia y la Encarnación -“percepción de lo Real en su transitoriedad”- en la que el cristianismo emerge como expresión plena, a la vez histórica y necesaria, de las tendencias que desde sus orígenes clásicos y bíblicos atraviesan a una civilización en busca de una siempre esquivada integración. La exigencia así dibujada sitúa de este modo la posibilidad de una plena afirmación de la vida humana, y por consiguiente de la continuidad de una cultura,

en el reconocimiento de una instancia prepolítica de la que el hombre no podría disponer, pero que, en su acto simultáneo de fundamentación y limitación, le abriría de hecho un espacio de expansión propio, espacio de respeto y libertad que legitimaría una *lectura* de la propia realidad como *creada*. Sólo desde la así generada posibilidad de “mirar tal como se es mirado” se haría el hombre capaz de acoger, en la aceptación generosa y arriesgada de su condición filial, su propio presente, su pasado y futuro.

La prueba en negativo de dicha lógica se encontraría en la imparable tendencia de la modernidad a abolir, en nombre de la autonomía, toda finitud, toda *otredad*, Ley y Jerarquía, con el inesperado resultado de disolver lo humano en una patológica y asfixiante indistinción emotivista. Sus paradójicos beneficiarios serían aquellas instancias, hoy hegemónicas -Estado, capitalismo neurocientífico-, que, en su supremacía omni-barcadora e hiperlegalista, convierten las instituciones que sustentaban el antiguo orden y los relatos fundacionales a estas asociados en chivo expiatorio de su propia promesa redentora. “Quizás el objetivo último del transhumanismo sea cauterizar esa herida que se ha cobijado históricamente bajo el símbolo moral y espiritual de la Cruz, que sigue resultando tan consolador como escandaloso”.

Con todo, tal contraposición de visiones no es realizada desde la fortaleza confiada del apologeta, sino más bien desde la perplejidad de la constatación del derrumbamiento del orden antiguo –incluyendo el fracaso de la Iglesia conciliar en su intento de establecer una relación de pacífica armonía con la Modernidad- y la incertidumbre práctica de la posibilidad de su rehabilitación humana. En estas condiciones, la única alternativa plausible a la deconstrucción, a la experiencia posmoderna de la ausencia y del diferir permanente del sentido, no sería otra, según Pego, que la experiencia a la vez *kenótica* y creadora del monje, quien, en su búsqueda del absoluto, ya de antemano habría recogido y asumido la insuficiencia de todo lenguaje para buscar un bien y un sentido que se encontrarían, no *más acá* -en la convencional ficción subjetiva-, sino *más allá* del signo, confirmando así a este último relevancia escatológica, abriendo lo transitorio a una posible redención. La “mezcla de ultrancismo y libertad” propias del arte cisterciense se manifestarían entonces, en su fundamental inadecuación a todo acomodamiento mundano, como modelo paradigmático de una cultura, necesariamente poética, que aspirara a superar la crisis presente.

“En vasijas de barro”, cuarta parte, interrumpe brevemente el progreso de la exposición bajo el signo del relato y de la confesión aforística. Frente a la desilusión positivista, la apuesta por la confiada acogida de la *letra*, que llega a ser vehículo en estas páginas de una intensa emoción, posibilita la manifestación de toda su fecundidad *anagógica*, su capacidad subsiguiente para erigirse en el *texto* de nuestras vidas. Lo que se muestra en este breve pero significativo interludio es el *testimonio* que sigue al riesgo de la apertura y que *opera* esa misma libertad del trato con la tradición, con el texto, a que las páginas anteriores invitaban.

Retomando el arco discursivo, los restantes capítulos despliegan las posibilidades de una respuesta, orientada al futuro, a la crisis diagnosticada. Así, “Después del Edén” recuerda el carácter crucial para el destino de España y de Europa de los debates sobre la interioridad plasmados en los modernos tratados de oración -la querella del *quietismo*, y otras análogas, y su correlativa redefinición de la subjetividad. La posición ambivalente del evangelismo católico español frente a las instituciones medievales, la de órdenes rupturistas como franciscanos o jesuitas, pone de relieve la cuestión decisiva e irresuelta: ¿hasta qué punto la actual modernidad es un destino? ¿Hasta qué punto lo monástico, signo imperecedero aun en su derrumbe, raíz irreductible, por escatológica, de toda vocación cristiana, puede pervivir más allá de la *letra* de sus instituciones históricas?

“La soledad sabática” avanza la arriesgada respuesta: la salida del abismo nihilista no pasaría primordialmente por situarse en el horizonte apologético de una *batalla cultural* teológico-política -aunque esta dimensión sea inerradicable. El renacer de nuestra subjetividad abocada a la muerte solo podrá producirse, según el autor, desde la obediente asunción de la impotencia y la fragilidad de una finitud abandonada a sí misma -incluida su palabra-, que hiciera posible ver en la desdicha y en la ausencia, no el final, sino un exilio, y abrirse así a una espera de la gracia ya anticipadora de su presencia. No sería otra la naturaleza del verdadero acto poético, es decir, del acto genuinamente humano. “La desdicha del artista no es, en modo alguno, desgracia”. A la espera del *domingo* definitivo, tras haber atravesado el valle de la muerte, el *sábado* en el que estamos invitados a vivir, nos viene a decir Pego, es el momento de la *piedad*, de la apertura confiada a una desposesión que es creación eucarística.

No debemos ver en la anterior lección, ajena a todo programa político ordinario, una invitación a la evasión esteticista o a un misticismo irresponsable. Nos parecería un grave error ignorar la radical seriedad y la exigente lucidez de esta propuesta. Tradicionalista, desconcertará ciertamente a cierto conservadurismo. Con un estilo fragmentario e indirecto que, de forma intencionada, frustra las expectativas de exploración sistemática o de solución decisiva de los problemas tratados, el autor no niega, de hecho, el papel de la metafísica racional o de la dialéctica filosófica, pero parece retrogradarlas, precisamente para salvarlas, a un segundo orden jerárquico. Pego acepta la lección de Pascal: el orden de la caridad penetra y gobierna los órdenes inferiores -hoy trastornados- y solo se justifica desde sí mismo. Amparado en San Bernardo, desde la serenidad y libertad propias del exiliado-peregrino, el “estilnovismo claravalense” que reivindica esta *Poética del monasterio* eleva, como un himno, una fundamental promesa de afirmación, y una extraordinaria invitación a la Lectura.

Ignacio Peyra Almunia
La Salle - Universitat Ramon Llull

Edith STEIN. *Ser finito, ser eterno. Intento de un ascenso al sentido del ser*. Madrid: Ediciones Encuentro, 2023. 504 pp. ISBN 978-84-1339-159-5.

Podríamos decir que *Ser finito y ser eterno* es una obra que nació con mal fario. Edith Stein, su autora, la había concluido en 1936, siendo ya carmelita descalza. Al principio la propuso para una serie sobre pensamiento cristiano que había iniciado la editorial Anton Pustet, de los benedictinos. Era la editorial en donde había aparecido años atrás la traducción de la *Vida* de santa Teresa de Jesús que había marcado su conversión al catolicismo. Pero la diligencia no llegó a buen puerto y la serie quedó interrumpida después de publicar solo un par de títulos. Por eso lo intenta, a continuación, con la editorial Thomas J.H., de Viena. Varias interrupciones le llevan a la autora a confiar finalmente el manuscrito a su editor de Breslau, Otto Borgmeyer. Era el mismo que había impreso su traducción de las cuestiones *De veritate*, de Sto. Tomás de Aquino. La obra había de salir en dos volúmenes —como había ocurrido con aquella misma traducción—, pero en octubre de 1939 informa Edith en una carta de que el proceso se ha detenido “porque el editor ha perdido el ánimo”. En realidad, Borgmeyer asumía un riesgo enorme si proseguía con el proceso de editar en Alemania un libro de una mujer judía. Pero estando la autora ya destinada en Holanda por entonces, Borgmeyer intentó con ayuda de amigos de allí editar el texto en el país de los tulipanes. También fue un esfuerzo vano, pues el ejército alemán ocupaba Holanda en mayo de 1940.

Tras la “desaparición” de la autora, la editorial alemana Herder y la belga Nauwelaerts concibieron el proyecto de una publicación de las obras de Edith Stein, las *Edith Steins Werke*. El libro *Ser finito y ser eterno* salió como el segundo de la serie, en 1950. Después de catorce años había sido publicado, finalmente, de manera póstuma. Pero siguió siendo durante décadas un gran desconocido por la magnitud y complejidad de su texto, y por estar solo en lengua alemana. En los años sesenta, la estudiosa Luciana Vigone comenzó una traducción al italiano. La dificultad del trabajo, y las interrupciones y trámites para publicar un libro cuyos derechos de autor no eran totalmente claros, retrasaron la publicación hasta 1988. Apareció en la editorial Città Nuova, y hasta ahora la he tenido por la versión más fiable de la obra en una lengua distinta a la original.

Pero, ¿qué decir de la obra en sí misma? El subtítulo que lleva, “Ensayo de un ascenso al sentido del ser”. Un ensayo o tentativa (el traductor dice “intento”) que proclama como crucial este problema de aspecto heideggeriano: el sentido del ser. Pero ya la palabra “ascenso” (*Aufstieg*) denota un planteamiento distinto. Pretende una síntesis doctrinal sobre el sentido del ser en un horizonte teológico, y por eso con el apoyo de autores medievales y patrísticos, sin olvidar por ello la fuente aristotélica. Ahora bien, todo esto se lleva a cabo sobre la impronta fenomenológica de la que la autora no puede prescindir como suelo nutricio de su formación filosófica.

Después de bastantes páginas sobre el polémico concepto de filosofía cristiana, expresión que incluso estuvo previsto incluir en el título de la obra, la autora aborda

la certeza del “yo soy” de la mano de un análisis fenomenológico del tiempo. Se inspira en su amiga Hedwig Conrad-Martius, luego notable filósofa de la naturaleza de la posguerra europea y alumna asimismo de Edmund Husserl. El carácter a la vez actual y potencial del ser de mi yo abre la perspectiva del ser eterno que domina todo el libro. Desde ahí se plantea una alternativa a la finitud del ser, al ser-para-la-muerte de Heidegger. Y la acuciante pregunta del filósofo suabo sobre por qué el ser y no más bien la nada se resuelve desde la respuesta creacionista judeocristiana.

El linaje fenomenológico de la autora se delata en que distingue entre ser esencial y ser actual-real, pero viniendo a fundamentarlo todo en el ser esencial. Para justificarlo toma de su colega Jean Hering la tríada esencialidad-esencia-concepto. Este discípulo de Husserl había introducido la fenomenología en Francia por medio de su actividad en Estrasburgo. Según Edith, la alegría actual-real participa de la esencialidad “alegría” por el hecho de tener esencia. Pero esa esencialidad intemporal es independiente de que haya o no una alegría concreta en este mundo. Es lo a priori de la alegría. Solo la esencia alegría realizada es lo que regocija. Esa esencia es encontrada por el intelecto y se expresa en el concepto libremente elaborado por él.

Cree Stein que el puesto intermedio de la esencia entre la esencialidad y el ser actual-real viene a resolver las deficiencias de Husserl y de Sto. Tomás. Del primero porque el padre de la fenomenología ha roto el vínculo con la realidad, con el ser actual-real. Y del segundo porque, con su binomio *essentia-esse*, el Doctor Común no ha insistido lo bastante en el ser esencial.

Como vemos, Edith Stein no se manifiesta ya en esta obra como tomista. Pero, si lo pensamos bien, ¿lo fue alguna vez? A la luz de la manera como hoy entendemos a Tomás me permito dudarlo. Toda esa insistencia en el protagonismo de los conceptos de potencia y acto como ejes para interpretar la metafísica tomista está hoy desfasada. Es coherente con su obra *Potencia y acto*, que ella había conformado como trabajo de habilitación para incorporarse al cuerpo docente de la Universidad de Friburgo de Brisgovia en 1932. Y busca apoyo en la obra de Gallus Manser, *La esencia del tomismo*, publicada mientras tanto (1935). Pero la considero un enfoque ajeno a la línea más fecunda de redescubrimiento del tomismo a finales de los años treinta y durante la década de los cuarenta del siglo pasado. Comparados con este cuestionable enfoque, otras discrepancias de detalle que la autora manifiesta con el Doctor Angélico me parecen de menor entidad. Por ejemplo, la convicción sobre la composición hilemórfica de las criaturas espirituales puras.

A la búsqueda de una síntesis propia, Edith Stein no deja de adoptar algunas enseñanzas de Tomás de Aquino, pero no por ello desprecia las que le parecen verdaderas en otro maestro medieval, el franciscano Duns Escoto. Ha sido Francesco Alfieri el que ha descubierto que Edith consideraba equivocadamente como de Escoto las *Quaestiones disputatae de rerum principio*, que sabemos hoy que son de Tomás de Erfurt. Quizá su fuente aquí fue otro epígono de Husserl, Alexander Koyré, que cae

en el mismo error. Pero el interés por el tema de la individuación es compartido con Escoto. La individualidad no depende de la materia ni de la forma, pues ninguna de ellas es capaz de dar cuenta de la peculiaridad individual. Ni tampoco de la existencia, que supone que el ser individual existe. El principio de individuación es el “Diesda”, el “esto ahí”, lo que el Estagirita llamaría *tode tí*. Pero esto corresponde a lo que Escoto llamaba *haecceitas*, la “estidad”, si se quiere admitir tan bárbara expresión. Y esa *haecceitas* no es algo añadido desde fuera, como equivocadamente hace pensar la expresión misma “principio de individuación”. Es la individualidad del ser individual. Algo que se distingue propiamente de la naturaleza en general. Siguiendo entonces las declaraciones de Duns Escoto, Edith Stein entiende la peculiaridad individual personal como algo que no es cognoscible completamente, sino como algo que solo puede ser “sentido”. Es una “última solitud” (Escoto), una “soledad incontenible” (Edith Stein), pero a la que se ve actuar en la realidad humana concreta. Esta postura de Stein, que resalta el trazo cualitativo inalienable de la persona, puede presentarse como una instancia crítica ante los intentos actuales de naturalizarla.

En suma, *Ser finito y ser eterno* es una obra que nos obliga a confrontarnos con arduos temas de metafísica. Es el intento de una síntesis personal de la autora y a la vez una especie de canto del cisne. Pero yo diría que no es una obra amable, al menos a una primera lectura. Produce la impresión de que la autora ha querido tratarlo todo. Así, si ella llamaba a este libro «la gran obra» (“das große opus”), el lector la percibe más bien como una obra excesiva. No es, en mi opinión, la obra filosófica más importante de Edith Stein, una denominación que puede ser útil a efectos comerciales, pero que requiere muchos matices.

En cuanto a la traducción, creo que el tiempo dirá si es de calidad. Que hacía falta una nueva traducción, sobre esto no discuto. La versión del carmelita mexicano Alberto Pérez Monroy, publicada en los años noventa, mostraba su debilidad en más de un aspecto. Así, cuando se usa como referente y apoyo una traducción a otra lengua —en este caso la traducción francesa— el texto “canta” tarde o temprano. Hacemos votos por que la nueva traducción de Mariano Crespo no haya incurrido en esto, cediendo a la tentación de manejar la versión italiana, la que hasta ahora me produce más confianza. Sirva como pequeña anotación que yo hubiera preferido traducir el título de manera literal. En alemán es *Endliches und ewiges Sein*, que significa *Ser finito y ser eterno*. Ignoro por qué el traductor ve más justificado el título *Ser finito, ser eterno*. Pero después de una historia tan accidentada como la que esta obra ha tenido, saludamos con gozo la aparición de su nueva versión española en el tiempo en que ya han decaído los derechos de autor que protegían al texto.

J José Luis Caballero Bono
Universidad Pontificia de Salamanca

TEOLOGÍA

Angelo BRUSCO y Sergio PINTOR, *Tras las Huellas de Cristo Médico. Manual de Teología Pastoral Sanitaria*. Santander: Sal Terrae, 2001. 21 x 14 cm, 320 pp. ISBN 84-293-1391-5.

“El libro es un trabajo de teología pastoral sanitaria que ofrece las bases teóricas de la acción pastoral entre los enfermos, con orientaciones sobre las modalidades que puede asumir la presencia de la Iglesia en el mundo de la sanidad, en fidelidad al mandato de su Fundador: “anunciad la buena nueva... curad a los enfermos” y teniendo referencia a su caridad misericordiosa como médico de cuerpos y de almas.

Un extracto de parte de su contenido inicial es el siguiente: La relación de Cristo con los enfermos no se limita a las curaciones prodigiosas o milagrosas para demostrar su divinidad y la validez de su enseñanza, sino que también cuida, atiende a la persona en actitud de servicio al hombre como predicaba (Jn 3,1-6). Su atención a los enfermos acompañaba a la predicación (Mt 9,25; 10,7-8), reintegra al enfermo en su comunidad, el cristiano está llamado a “ser Cristo” para con el enfermo y a encontrar a Cristo en el enfermo (Mt 25,36). Las personas consagradas comprometidas con la acción sanadora de la Iglesia han sido reconocidas por Juan Pablo II (DH 11). Muchos cristianos han visto en el servicio a los enfermos, incluso con peligro de sus vidas, la posibilidad de realizar su propia vocación humana y cristiana, a ejemplo de Cristo. Varios cientos de miles de religiosas trabajan en el sector de la sanidad, tanto en sus países como en tierras de misión, varios millares de religiosos que pertenecen a órdenes y congregaciones dedicadas totalmente o a tiempo parcial al ministerio con los que sufren, y son numerosos los miembros de Institutos seculares que desarrollan su actividad en el contexto sanitario.

La pastoral de la salud es la presencia y la acción de la Iglesia dirigidas a la evangelización del mundo sanitario a través de la actualización de la presencia liberadora, curativa y salvadora de Cristo, en la fuerza del Espíritu Santo. El sujeto de la acción pastoral de la salud es la Iglesia y la acción eclesial está al servicio de la evangelización del reino de Dios, para que toda persona humana pueda ser iluminada, liberada y salvada.

No habrá nunca evangelización posible sin la acción del Espíritu Santo (EN 75). El Espíritu Santo es “Espíritu de vida” (Rom 8,2), “dador de vida” en la historia concreta de las personas, con su deseo de salud y su anhelo de salvación, Paráclito, Consolador y Abogado que nos defiende del mal y nos devuelve la salud.

La Iglesia, pueblo de Dios, cuerpo de Cristo, templo del Espíritu, es básicamente “don de comunión” para servir a la comunidad salvífica de Dios con todos los hombres. Es “sacramento universal de salvación” por ser “signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano” (LG 1). La Iglesia desarrolla esta sacramentalidad “buscando la luz del Evangelio y poniendo a disposición del género humano el poder salvador que, conducida por el Espíritu Santo, ha recibido de su

Fundador”. La acción eclesial encuentra en Cristo el “sentido” de la persona humana en toda su realidad, “de hecho, el misterio del hombre solo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado” (GS 22).

La conexión íntima que se da entre la evangelización y la promoción humana ha sido puesta de relieve por Pablo VI (EN 31-39). Del mismo modo que Cristo hizo de su vida un acto supremo de servicio salvífico y liberador, el que quiera seguirle tiene que estar dispuesto a configurar su existencia como servicio (Mt 20,24-28; Mc 10,43-45; Lc 22,24-27) al mismo Cristo (Jn 12,26) y a todos los hermanos, sobre todo a los más necesitados (Mt 25,40-45).

Las obras de caridad de la Iglesia en el terreno sanitario tiene que ir acompañada de una forma de transparencia que no concentre ni absorba la atención en ella, sino que invite a las personas a prolongar sus miradas a Dios y le glorifiquen (Mt 5,15-16), pensando en que si un miembro sufre algo, con él sufren todos los demás (1 Cor 12,26).

Juan Pablo II afirmó que el hombre que sufre es “sujeto activo y responsable de la obra de evangelización y de salvación”, pues “también los enfermos son enviados (por el Señor) como obreros a su viña” (CL 53-54).

La meditación de la Palabra que ilumine e interprete la vida personal, relacional y colectiva mediante el anuncio del Evangelio, la celebración sacramental, el compromiso de promoción humana, y el testimonio de la caridad y del servicio, son modos de realizarse la evangelización en la vida y en la actividad de cada comunidad cristiana, dentro de un auténtico dinamismo de fe.

Jesús proclamaba la buena nueva del Reino y curaba toda enfermedad y toda dolencia en el pueblo (Mt 4,23). La pastoral general, y en concreto la pastoral sanitaria, siente hoy la necesidad de recuperar el primado de la evangelización y de adquirir un nuevo impulso misional.

La evangelización incluye renovación de la humanidad, testimonio, anuncio explícito, adhesión del corazón, entrada en la comunidad, acogida de los signos, iniciativas de apostolado... elementos que pueden parecer antitéticos o exclusivos, pero son complementarios y mutuamente enriquecedores. Cada uno de ellos tiene que verse integrado con los otros (EN 24). Así, el término “evangelización” llega a asumir un significado más amplio y articulado, hasta hacerse sinónimo de “misión de la Iglesia”.

En el Nuevo Testamento el elemento constante de la evangelización es el Evangelio: la buena nueva de la salvación, la proclamación de que ya ha llegado el reino de Dios, la revelación del misterio escondido en Dios, el anuncio de la muerte y resurrección de Cristo, de su Pascua, donde se manifiesta plenamente el proyecto de Dios.

El programa fundamental de la Iglesia es revelar a Jesucristo y su Evangelio a quienes no lo conocen, y esto desde la mañana de Pentecostés, asumido como recibido de su Fundador (EN 51). Las diferencias en cuanto a la actividad dentro de esta misión de la Iglesia nacen de las diversas circunstancias en que se desarrolla (RM 33): actividad misionera “ad gentes” donde no se conoce a Cristo ni su evangelio y no hay comunidades

cristianas capaces de encarnar el evangelio en su propio ambiente; en comunidades cristianas ya desarrolladas, estructuradas y fervientes en la fe; en países de antigua cristianidad o en las Iglesias más jóvenes, donde grupos enteros de bautizados han perdido el sentido vivo de la fe o incluso no se reconocen ya como miembros de la Iglesia, en este caso es necesaria una “nueva evangelización” o “re-evangelización”.

La evangelización es siempre testimonio personal y comunitario de la transformación realizada por el acontecimiento de Cristo a través del Espíritu, que viene acompañada por una autoevangelización y de la evangelización de la comunidad eclesial, de una maduración de la misma en la fe. La evangelización debe ser profética, ha de revelar la presencia salvífica de Dios, que no se ha alejado de la historia concreta de las personas, grupos y pueblos, a pesar de las apariencias históricas y culturales. La nueva evangelización debe ser integral a nivel personal y comunitario, que transforme el modo de vivir personal y social, convertir a las personas y llegar a ser fermento de una nueva humanidad, desenmascarando el pecado personal y el pecado social que ha creado estructuras de pecado que oprimen a la humanidad.

La Iglesia como madre ejerce y manifiesta su función maternal particularmente en su acción catecumenal (LG 14.64). Una perspectiva que apreciaban mucho los padres de la Iglesia. La Iglesia no es solamente madre con sus hijos, es además una madre a través de sus hijos. De aquí la corresponsabilidad y misionalidad que han de implicar a todos los miembros de la Iglesia. Que muestra su interés en el primer anuncio de “Cristo Salvador” (RM 44).

La pastoral sanitaria evangelizadora actúa a través de las mediaciones humanas para que los hombres alcancen la plenitud de vida que Jesús anunció (Jn 10,10), sabiendo que la creación entera gime hasta el presente y sufre dolores de parto (Rom 8,22) y espera una salud escatológica, de unos cielos nuevos y una tierra nueva (2 Pe 3,13). En la promoción de la salud se ponen de relieve los acentos de admiración que resuenan en los salmos ante la grandeza y belleza del hombre (Sal 8), o aquella actitud de asombro que sintió Adán ante Eva (Gn 2,22-25).

En la victoria de Cristo sobre la muerte va incluida la promesa de que el Señor “transfigurará nuestro pobre cuerpo a imagen de su cuerpo glorioso, en virtud del poder que tiene de someter a sí todas las cosas” (Flp 3,21). Con la atención a los enfermos, la Iglesia expresa su fe en la resurrección, ayudando al enfermo mientras se deshace el hombre exterior, y se va renovando día a día el hombre interior (2 Cor 4,16). La dignidad y la responsabilidad del enfermo y de sus familiares resaltan su misión evangelizadora (CL 55-56).

Ser cristiano no es adherirse a una idea, sino a una persona, Jesús crucificado y resucitado que sale a nuestro encuentro. Con los sacramentos de iniciación cristiana (bautismo, confirmación y eucaristía) quedan asentados los cimientos de toda la vida cristiana. Los sacramentos de curación (reconciliación y unción de los enfermos) llevan a cabo el encuentro con Cristo médico, médico del cuerpo y del espíritu (SC 5), pues

son los sacramentos destinados a curar “las enfermedades” del cristiano, liberándolo del mal y convirtiéndolo progresivamente a Cristo en la vida nueva del Espíritu. Jesús perdonó los pecados al parálítico y le devolvió la salud del cuerpo (Mc 2,1-12), y quiso que su Iglesia continuase, con la fuerza del Espíritu Santo, su obra de curación y de salvación, incluso en sus propios miembros. Esta es la finalidad de los sacramentos de la penitencia y el de la unción de los enfermos (CIC 1421).

Jesús envió a los Doce a proclamar que el Reino de los Cielos está cerca y a curar enfermos (Mt 10,5.7-8), a predicar que se convirtieran y a expulsar muchos demonios, ungiendo con aceite a muchos enfermos y los curaban (Mc 6,12-13). La praxis evangelizadora de Jesús es seguida a sus órdenes recibidas de él, y la primera comunidad cristiana da muestras de una solicitud particular con los enfermos, lo hace en nombre de Jesús, en comunión con su presencia de Resucitado y con la fuerza salvífica que procede de él (Hch 3,1-9; Sant 5,14-15).

La celebración del sacramento de la unción de los enfermos es signo de que solo en Cristo resucitado puede quedar iluminado y vencido el enigma del dolor, de la enfermedad y de la misma muerte (GS 22), y de que ningún enfermo se verá abandonado por Cristo y la Iglesia.

La unción como todos los sacramentos comunica una gracia particular del Espíritu Santo, cuyo efecto es aliviar y robustecer al enfermo, reunificar su ser desgarrado por la enfermedad, descubriéndole su significado y ayudándole a vivir. Una ayuda atodo el hombre, viviente indivisible, para su salvación integral. Esta asistencia del Señor ppor la fuerza de su Espíritu quiere conducir al enfermo a la curación del alma, pero también a la del cuerpo, si tal es la voluntad de Dios. Además, “si hubiera cometido pecados, le serán perdonados” (Sant 5,15; CIC 1520).

En el ámbito eclesial, la eucaristía se caracteriza como “fuente y cumbre de toda la vida cristiana” (CIC 1324), “como fortaleza en el dolor y en la debilidad, como esperanza en la desesperación, como lugar de encuentro y de fiesta” (CL 54). También es nueva alianza (Mt 26,28; Mc 14,24; Lc 22,20), memorial (Lc 22,19), ofrenda del don de sí en el sacrificio de la Cruz de Cristo (Jn 19,16-18; Flp 2,6-8), celebra la salvación ofrecida por Cristo con su resurrección y la gloria venidera (Jn 6,51.54.56-57), comunión con los mismos sentimientos de Cristo (Flp 22,5; Rom 8,18-27; Job 16,2), servicio (Lc 22,24-27; Jn 13,4-5.13-15; Gal 5,13; 6,2).

Mariano Ruiz Espejo
Universidad Católica San Antonio de Murcia

Rebecca NYE, *La Espiritualidad infantil. En qué consiste y cómo enriquecerla*. Madrid: San Pablo, 2019. 23 x 16,5 cm, 149 pp. ISBN 978-84-285-5655-2.

Este es un libro que trata la espiritualidad de los niños, en qué consiste, su importancia, descubrirla y cultivarla, el pensamiento cristiano y preguntas frecuentes.

La autora invita al lector a conectar con su propia niñez como medio para abordar la espiritualidad infantil entre aquellos a quienes servimos. Sus principios prácticos fundamentales son: espíritu, proceso, imaginación, relación, intimidad y confianza. Ofrece técnicas para abordar y trabajar con niños, reforzando y enriqueciendo nuestra espiritualidad y relación con Dios.

La importancia de proteger y fortalecer, de dar protagonismo a la espiritualidad infantil en nuestra práctica. Una espiritualidad que ya existe, no es un elemento añadido, y facilitar una mayor fluidez comprensiva religiosa enriquece la vida espiritual que ya disfrutan. El libro guía sobre el qué y el porqué de la propia práctica religiosa en distintas situaciones, como son la liturgia, la enseñanza, la lectura de la Biblia, la oración y la relación cotidiana con los niños.

La espiritualidad abarca conocimientos no verbales, como la visión, el sonido, el tacto, etc. Puede definirse como la manera que Dios tiene de estar con los niños y la manera de los niños de estar con Dios. Adquiriendo una conciencia relacional, con Dios y con otros. Quien acoge a un niño como este, acoge a Jesús y al Padre (Mc 9,37). Las experiencias espirituales se encuentran en sus fantasías, puntos de vista, preguntas, juegos e ideas. Su percepción es más holística y mística, no analizan todo como los adultos. Los niños son más abiertos y curiosos, no juzgan ni desconfían tanto, tienen capacidad natural de asombro. Emocionalmente se rinden ante las fuerzas más allá de su control. Buscar el significado de algo es uno de sus juegos cotidianos. Dan importancia a algo que va más allá de las palabras. La espiritualidad es una característica innata y común en la mayoría de niños, si no en todos.

Los niños fueron bienvenidos y bendecidos por Jesús. Son aquellos cuyos ángeles celestiales ven siempre el rostro del Padre (Mt 18,10). Ellos también tienen algo que aportar a nuestra vida espiritual. Además de las cualidades sociales e intelectuales hay otras cualidades espirituales sobre las que no solemos preguntarnos.

La privacidad de las experiencias espirituales es algo de lo que debemos aprender. Las expresiones y respuestas espirituales no verbales son importantes para niños y adultos, para todos. Los niños conectan más con los sentimientos y apenas prestan atención a los contenidos. Hay que ir más allá de las palabras. Espacio (lugar donde vivimos experiencias sagradas y seguras, tratar de mejorarlo, darnos espacio los unos a los otros, hablar menos y escuchar más). Proceso (la espiritualidad es más un proceso que un producto, según la autora; pero esto no parece estar de acuerdo con las palabras de Jesús sobre “sed perfectos” y “no puede fallar la Escritura”). Imaginación (el enfoque matemático no tiene cabida en el lenguaje cristiano, según la autora; pero parece contradecir

que el matemático busca la verdad y razona lógicamente para ello, lo cual puede apoyarse en la imaginación). Relación (la espiritualidad ofrece modelos auténticos sobre cómo relacionarse con otros y con Dios; desdeña el paternalismo la autora, cuando honrar a los padres forma parte de nuestra fe). Intimidad (acercarse a las cosas es parte de la espiritualidad). Confianza (la espiritualidad implica confianza, una visión más flexible o a largo plazo, una confianza en Dios que puede ayudarte).

Rezar por los niños, sentir la presencia de Dios. No pedirle productos o resultados, sino para conseguir ciertos fines (acabar una guerra, curar enfermos, etc.) y como proceso de reflexión y razonamiento en presencia de Dios. La oración es una forma de relacionarse y estar más cerca de Dios. Escuchar, pensar y responder forma parte del enfoque que Godly Play aplica a las historias de la Biblia, entre otras actividades como dibujar, construir, pintar, leer, escribir, jugar con libertad confiando en ellos.

El niño es un sacramento de Dios (Lc 9,48). Vemos en aquél el rostro de Dios. Por esto tenemos que acercarnos a los niños y a nuestro niño interior. No preguntarse por lo que los niños han aprendido de ti, sino por lo que has aprendido de ellos o estando con ellos. No juzgar a los niños por las apariencias.

Mariano Ruiz Espejo
Universidad Católica San Antonio de Murcia

José María SALVADOR GONZÁLEZ. *Ianua Coeli. María mediadora de la humanidad. Explicación doctrinal e iconografía*. Tirant Humanidades. Valencia: Tirant Lo Blanch, 2023, 230 pp. ISBN: 978-84-19588-88-3.

La editorial Tirant lo Blanch ha publicado, en el año 2023, un nuevo libro de José María Salvador González que resulta de extraordinario interés.

La obra es sin duda ambiciosa, pues su propósito es complejo e iluminador en muchos aspectos: por un lado investiga el origen de la concepción, dentro de una tradición muy concreta de carácter religioso y teológico, de la Virgen María como mediadora, protectora y auxiliadora misericordiosa, de la humanidad ante Dios; rastrea, así mismo, los modos en que ha sido presentada esta idea a lo largo del medievo, tanto en el mundo greco-oriental como en el latino, ofreciendo una asombrosa, concienzuda y rigurosa, relación de autores y de obras, en las que podemos apreciar cómo va gestándose una imagen precisa de la madre de Dios como mediadora. Pero, junto con esto, José María Salvador González analiza cómo este conjunto de ideas, imágenes, metáforas y concepciones, cristalizan en una rica iconografía, para lo que, con gran sensibilidad y rigor, muestra, describe y estudia una amplia serie de obras pictóricas y escultóricas de entre los siglos XIII y XV.

El libro, muy bien estructurado, está dividido en dos partes: la primera, titulada: “La mediación de María a la luz de textos de la doctrina cristiana”, estudia cómo se va conformando esta idea, sus diversas facetas y ramificaciones significativas, con su propia especificación teológica, pues se trata de un asunto nada sencillo, y muestra, así mismo, de qué forma se presenta en textos a lo largo de los siglos. La segunda: “Iconografía de la mediación universal de maría en el arte europeo de los siglos XIII-XV”, analiza con detalle diversas obras con el fin de reconocer en ellas, en sus modelos iconográficos, lo visto en la primera parte.

El autor nos adentra en la cuestión, señalando que la tesis de la mediación universal de María ya se afirma implícitamente desde el siglo II, ya sea de forma apodíctica o metafórica, recurriendo a imágenes como la de “Puerta del cielo”, “Entrada del paraíso”, “Escalera celestial”..., siendo así que el título de “María mediatrix” no aparecerá de forma explícita hasta el siglo VI o VII, asunto sometido a debate. En todo caso, desde muy pronto se acude a una serie de argumentos para sustentar esta idea como son: La maternidad divina de María (madre del Hijo de Dios Padre): Theotókos, dogma oficial tras los concilios de Nicea (325) y Éfeso (431). El hecho de ser la madre del Redentor permite verla como colaboradora en la redención de todos los hombres. Se la presentará, por tanto, como madre espiritual de la humanidad y se incidirá en el paralelismo y antítesis existente entre Eva, nuestra madre terrena, por la que entró el mal en el mundo, y María, nuestra madre espiritual, por la que se nos abren de nuevo las puertas del cielo. Es claro que Cristo es el mediador principal y primero entre la humanidad y Dios Padre, esto no se discute, la gran noticia es la de que María coopera, de modo eficiente, como mediadora misericordiosa, pues nadie está más cerca de un hijo que su madre, a quien escucha y atiende.

La primera parte del libro está dividida en tres capítulos, que aportan una información detallada y extensa, clave para seguir con aprovechamiento la segunda parte de la obra.

El capítulo Uno, “La mediación de María en interpretaciones de Padres y teólogos hasta el siglo IX” se divide a su vez en dos partes, siguiendo un criterio de carácter cronológico: “Primeros siglos del cristianismo hasta el concilio de Calcedonia (451)” y “La doctrina de la mediación de María desde mediados del siglo V hasta finales del IX”.

Con el fin de ser lo más claro posible en la exposición el autor ha decidido abordar la cuestión indagando, por separado, cómo se trata la cuestión en el ámbito greco-oriental y en el latino, primero en los cuatro primeros siglos de la era cristiana, para pasar a continuación a estudiar lo que acontece entre el siglo V y el siglo IX.

Al estudiar la “exégesis de Padres de las Iglesias greco-orientales en los cuatro primeros siglos de la era cristiana”, se detiene en la obra de San Justino, San Ireneo, Eusebio de Emesa, San Efrén el sirio, San Cirilo, obispo de Jerusalén, San Gregorio, obispo de Nisa, San Epifanio, obispo de Salamina, San Cirilo, patriarca de Alejandría y San Proclo, patriarca de Constantinopla.

Al estudiar, a continuación, “la mediación de María según Padres latinos en los cuatro primeros siglos de la era cristiana”, aborda las propuestas de Tertuliano, San Zenón, obispo de Verona, San Ambrosio, obispo de Milán, San Cromacio, obispo de Aquilea y San Jerónimo.

Centrado en el estudio de esta cuestión, entre los siglos V y IX, en “el contexto de las iglesias greco-orientales” aporta una extraordinaria recopilación, deteniéndose en la aportación de Antípater, obispo de Bostra, Crisipo de Jerusalén, Jacob de Sarug, San Severo el Grande, obispo de Antioquía, San Romano el Meloda, San Modesto, patriarca de Jerusalén, San Sofronio, patriarca de Jerusalén, San Máximo Confesor, San Germán, patriarca de Constantinopla, San Andrés de Creta, obispo de Gortina, San Juan Damasceno, San Tarasio, patriarca de Constantinopla, Teodoro Studita, Jorge de Nicomedia, obispo metropolitano de Nicomedia y San José el Himnógrafo.

El capítulo primero, como era de esperar, termina con el estudio de “la doctrina latina sobre la mediación de María desde mediados del siglo V hasta finales del IX”, estudiando, en este caso, las aportaciones de San Eleuterio, obispo de Tournai, San Fulgencio, obispo de Ruspe, San Venancio Fortunato, obispo de Poitiers, San Ildefonso, obispo de Toledo, San Beda Venerable, el Pseudo-Agustín, Paulo Diácono y, por último, Alcuino de York.

A continuación, manteniendo la claridad y la coherencia, de acuerdo con el criterio seguido hasta ahora, el capítulo segundo se centra en “la mediación universal de María en escritos de teólogos durante los siglos X–XV”, tanto en el mundo greco-oriental como en el latino; y se hará estudiando en primer lugar “la tesis de la mediación mariana en el pensamiento teológico de los siglos X–XII”, para ver a continuación esto mismo entre el siglo XIII y el XV, ambos incluidos.

Del siglo X al XII son pocos, según indica el autor, los testimonios que pueden rescatarse, frente a lo que acaecerá en el ámbito latino. Con todo, José María Salvador

González recupera las aportaciones de Juan Geómetra, Juan Maurópodo, obispo metropolitano de Eucatia, Miguel Pselos y Eutimios Zigabenos. Los autores estudiados para mostrar la doctrina latina en este período son, ciertamente, muy numerosos, pero merece la pena indicarlos, por el interés que tiene en sí y como muestra del trabajo minucioso llevado a cabo por el autor de este libro: San Fulberto, obispo de Chartres, San Pedro Damián, obispo de Ostia, San Anselmo, arzobispo de Canterbury, San Yvo, obispo de Chartres, Eadmer de Canterbury, Gilbert de Nogent, Rupert de Deutz, Geoffroy de Vendôme, Hugo de San Víctor, Herman de Tournai, William de Malmesbury, San Bernardo de Claraval, San Aelredo de Riévaux, Gerhoh de Reicherberg, Achard de San Víctor, Ricardo de San Víctor, San Gualterio de San Víctor, Philippe de Harveng, Pierre de Celles, obispo de Chartres, Henry de Marsiac, Cardenal obispo de Albano, Adam de San Víctor, Godefroy de San Víctor, Absalon de Springiersbach, Ernaud de Chartres, San Martín de León, Pierre de Blois y Adam de Dryburgh.

Tan solo tres autores son reseñados al estudiar la doctrina greco-oriental sobre la mediación universal de María entre los siglos XIII y XV: Neófito de Chipre, Isidoro de Tesalónica y Teófanos Niceno, obispo de Nicea en el siglo XIV. De nuevo es sustancialmente más extensa e interesante la nómina de los autores que trataron la cuestión en el contexto latino: el papa Inocencio III, Adam de Perseigne, Garnier de Rochefort, obispo de Langres, Stephen Laugton, cardenal y obispo de Canterbury, Hélinand de Froidmont, San Antonio de Padua, Richard de Saint-Laurent, San Buenaventura de Bagnoregio, Cardenal obispo de Albano, Conrado de Sajonia, San Alberto Magno, Giacomo da Milano, Egidio Romano, Juan Gil de Zamora, Conrad von Haimburg y San Bernardino de Siena.

Tras este exhaustivo y riguroso trabajo de estudio, en el que se muestra cómo a lo largo de los siglos, en dos contextos muy diferentes, ha ido conformándose la idea de María como mediadora de la humanidad ante Dios, y cómo la han ido tratando importantes e influyentes pensadores, teólogos, hombres de iglesia, autoridades..., la primera parte de la obra termina con un capítulo, de gran interés, centrado en el estudio de la presentación de “la mediación universal de María en himnos latinos medievales”, abordados, de nuevo, en orden cronológico.

Todo lo hecho hasta ahora nos pone en condiciones de adentrarnos en la segunda parte de este libro, dedicada a la “iconografía de la mediación universal de María en el arte europeo de los siglos XIII-XV”.

Esta segunda parte aporta unas imágenes de gran belleza, que son analizadas al detalle, en las que podemos constatar la presencia, iconográfica, de los argumentos, las metáforas y las afirmaciones llevadas a cabo durante siglos por los hombres estudiados previamente.

En primer lugar, capítulo cuatro, se estudia “la mediación universal de María en imágenes de la anunciación con Eva y Adán”, como son: tres retablos de la Anunciación debidos a Fra Angélico, La anunciación y expulsión del paraíso de Giovanni di Paolo, La anunciación (panel izquierdo del Tríptico de la vida de la Virgen) de Dirk Bouts o La

anunciación (Miniatura del F13R del Libro de las horas de Poco della Mirandola al uso de Roma) de Giovanni Francesco Maineri.

En segundo lugar, capítulo cinco, se aborda “la mediación universal de María en imágenes de la Anunciación con puerta abierta”, como son las anunciaciones de: el Maestro de la Madonna Strauss, Melchior Broederlam (en el retablo de Dijon), los hermanos Limbourg (Miniatura del F26R de *Las muy ricas horas del Duque de Berry*), Robert Campin, Masolino di Panicale, Petrus Christus (atribuido), Gentile Bellini, Pinturicchio (la de los apartamentos Borgia en el Vaticano y la de la Capilla Baglioni en Spello) y Fra Bartolomeo.

En tercer lugar, capítulo seis, se muestra cómo se presenta “la mediación universal de María mediante la imagen de la Virgen de la Misericordia”, mostrando, en este caso, los ejemplos de madonas de: Duccio di Buoninsegna, Simone Martini, Lippo Menni, el Maestro de la Misericordia dell 'Accademia, Sano di Pietro, Piero della Francesca, Giovanni Antonio da Pesaro, Benedetto Bonfigli, Domenico Ghirlandaio y Benvenuto di Giovanni.

En cuarto lugar, capítulo siete, es “la mediación universal de María en imágenes del Juicio Final” lo que se nos muestra, analizando con gran delicadeza y rigor obras como: El Juicio Final del tímpano del portal central de la fachada oeste de la Catedral de Notre-Dame, de París, el tímpano portal del Juicio Final de la fachada oeste de la catedral de Amiens, el tímpano del Pórtico de la Coronoria de la catedral de Burgos, El Juicio Final de Fra Angélico, el Retablo de la adoración del Cordero Místico, del Político de San Bavón, de Jan van Eyck, el Juicio Final de Stephen Lochner, el Político del Juicio Final, de Roger van der Weyden y el tríptico del Juicio Final de Hans Memling.

Por último, en el capítulo ocho, se nos invita a reconocer la propuesta de la “mediación universal de María en Portadas góticas” como: el portal de la Virgen de Notre-Dame de París, el portal de Nuestra Señora de la Catedral de Laon, el portal de la Madre de Dios o de la Virgen de la catedral de Reims, el portal del Juicio Final o de la Virgen Blanca de la catedral de León, el portal sur de la iglesia de Santa María de los Reyes de La Guardia, en Álava y el pórtico de la Majestad de la Colegiata de Santa María Mayor de Toro, Zamora.

Un epílogo, claro y conciso, cierra el exhaustivo estudio de la cuestión.

Estamos ante un libro de 230 páginas en el que no sobra nada y nada se echa en falta. Al material aportado y estudiado, que hace de este libro una obra excepcional, que nos abre los ojos y nos capacita para ver el arte de una nueva forma, hay que añadir la claridad expositiva, el rigor con el que se abordan las cuestiones, la novedad de algunos de los planteamientos y, y es importante reseñarlo, una extensa y actualizada bibliografía que se aporta al final de la obra y permitirá al lector acudir a fuentes nada fáciles de localizar y a obras de incuestionable interés.

Ignacio Verdú Berganza
Universidad Pontificia Comillas

Francesc TORRALBA, *Inteligencia Espiritual en los Niños*. 10.^a ed. Barcelona: Plataforma, 2021. 22 x 14 cm, 313 pp. ISBN 978-84-15577-13-3.

Este es un libro que trata sobre la inteligencia espiritual en los niños desde muchos puntos de vista, especialmente desde la personalidad del niño y de la adquisición de valores, ofreciendo a los padres y educadores unas pautas para cultivarla y los beneficios que puede aportar a su bienestar psicológico.

La espiritualidad puede surgir en el mundo real, en la vida física, afectiva, social y emocional del ser humano, en las actividades diarias.

En la página 37 el autor se refiere a que presentar una educación como neutral u objetiva cuando no lo es “ni puede serlo” le parece una falta de honestidad. Sin embargo pienso que la espiritualidad debe orientarse a la caridad y a la verdad, y con estas dos alas aspirar a una educación en el amor y en lo verdadero, lo que conlleva a distinguir lo que deja de ser humano y lo falso de lo que puede llevarnos a conocimientos integrales y auténticos.

Un ejemplo que puedo presentar es el de algunos trabajos en este sentido del autor de la reseña, en los cuales se ve que la ciencia cuando busca la verdad en su materia la encuentra y muchas veces esta verdad es objetiva y no es falta de honestidad defenderla sino honroso hacerlo conocer, saberlo y practicarlo.

Entiendo que lo espiritual para un católico tiene un sentido que nos desvela la esencia de Dios en la persona del Espíritu Santo y, por tanto, tiene sentido asociarlo a la moral y a la ética, aunque las trascienda.

La inquietud por lo espiritual es la inquietud por el sentido y el significado de la vida, por dar una razón que la justifique.

La sanación del alma está relacionada con la sanación del mundo, pues muchas patologías que afectan a la vida emocional, mental y somática de la persona tienen su raíz en la vida espiritual antes que en las emociones.

Cooperar es más educado que competir, maltratar o robar. La vida espiritual tiene un correlato con la vida práctica de la persona. La inteligencia espiritual tiene que descubrir estos valores que no son añadidos artificiales a la personalidad del niño.

Una sana espiritualidad nos guía a la verdad, no se queda en las creencias ciegas. La inteligencia espiritual dirige la lógica y la bondad de las creencias que uno va asumiendo a lo largo de su vida. La inteligencia nos ayuda a realizar buenas elecciones y a decidir correctamente. No consiste solo en mantener una relación vertical con lo divino sino además cooperar en pacificar el mundo y liberarlo del mal.

En algún momento el autor desdeña lo dogmático como si fuera antagonista de lo espiritual, cuando a mi modo de entender lo dogmático nos indica en el contexto católico a la verdad ineludible que el católico debe creer no como imposición sino como fruto de una Tradición y una Escritura verdaderas fieles a Dios.

Las preguntas que un niño hace muestran claramente su búsqueda de la verdad y de su espiritualidad. El educador tiene que orientarle claramente en su búsqueda, más que para juzgar a los demás sí para tratar de comprenderlos y sembrar en ellos semillas de amor y esperanza en cualquier circunstancia.

Una búsqueda de la verdad con afán de odio no sería una buena orientación espiritual, como tampoco lo sería una espiritualidad amorosa que no se base en la verdad porque carecerían de contenido esencial para que éticamente fueran elementos de una educación correcta.

Algunas de estas aportaciones son mías tratando de completar el mosaico de ideas que presenta el autor del libro.

Otro libro reciente de la editorial San Pablo que explora este tipo de contenidos es el de Rebecca Nye (2019).

Mariano Ruiz Espejo
Universidad Católica San Antonio de Murcia

PRESENTACIÓN DE AUTORES

STEFANO ABBATE (Roma – Italia, 1983). Profesor adjunto en Filosofía Social e Historia del Pensamiento Político; Facultad de Comunicación, Educación y Humanidades; Universitat Abat Oliba CEU, España. Dirección: Calle Bellesguard 30, 08022 Barcelona. Telf: (+34) 932 54 09 00. E-mail: mailto: <https://orcid.org/0000-0002-1844-422X>

JEANNETTE ACUÑA (Santiago – Chile, 2000). Licenciada en Fonoaudiología, Departamento de Fonoaudiología, Universidad Bernardo O'Higgins, Santiago, Dirección: Fábrica 1865, Santiago. Telf. (+56) 224782345. E-mail: jeannette.af93@gmail.com, Orcid <https://orcid.org/0000-0003-1443-956X>

RODOLFO AGUIRRE SALVADOR (Ciudad de México-México, 1965). Investigador titular "B"; Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación; Universidad Nacional Autónoma de México. Dirección: Ciudad Universitaria, 04510 Ciudad de México. Tel. (+52) 5556226986. Ext. 2441. E-mail: aguirre_rodolfo@hotmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-1698-1264>

ROSA MARÍA ALABRÚS IGLESIAS (Girona-España, 1961). Profesora acreditada como catedrática en Humanidades, Departamento de Humanidades y Educación. Investigadora Principal del proyecto I+D+i: "El discurso religioso y la gestión de las emociones femeninas entre el Barroco y la Ilustración" del Ministerio de Ciencia e Innovación, con referencia PGC2018-094899-B-C54 (período: 2019-2022). Directora de la Cátedra Rey Martín el Humano, conde Barcelona de la Universitat Abat Oliba CEU de Barcelona, España. Dirección: Carrer de Bellesguard, 30, 08022 Barcelona. Telf.: (+34) 690135955. E-mail: ralabrusi@uao.es. Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-5886-5347>

RAFAEL ALÉ RUIZ (Utrera – Sevilla – España, 1960). Profesor Adjunto de Administración y Dirección de Empresas; Facultad de Derecho, Empresa y Gobierno; Universidad Francisco de Vitoria, Madrid, España. Dirección: Ctra. Pozuelo-Majadahonda KM 1.800, 28223 Pozuelo de Alarcón – Madrid. Telf.: (+34) 91 351 03 03. E-mail: r.ale@ufv.es. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-8580-9735>

CARMEN ALFARO-CONTRERAS (Santiago – Chile, 1985). Coordinadora de investigación, Dra. en Educación, Centro de Innovación tecnológica para el aprendizaje, Universidad Bernardo O'Higgins, Santiago, Dirección: Fábrica 1865, Santiago. Telf. (+56) 224782345. E-mail: carmen.alfaro@ubo.cl

- LUIS-CARLOS AMEZÚA AMEZÚA (Cervatos de la Cueva, Palencia – España, 1963). Profesor Permanente Laboral de Teoría y Filosofía del Derecho; Facultad de Derecho; Universidad de Valladolid, España. Dirección: Plaza de la Universidad, s/n, 47002 Valladolid. Tel.: (+34) 983184728. E-mail: luiscarlos.amezua@uva.es. Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-0945-6672>.
- ÁNGEL BARAHONA PLAZA (Madrid - España, 1957). Catedrático de Teología, Facultad de ciencias experimentales; Campus Pozuelo, Universidad Francisco de Vitoria, España. Dirección: Carretera Pozuelo - Majadahonda, Km. 1800, 28223, Pozuelo de Alarcón, (Madrid). Tlf. (+34) 913510303. E-mail: a.barahona.prof@ufv.es. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-8378-4597>
- GONZALO ALONSO-BASTARRECHE (Madrid – España, 1989). Profesor de la Facultad de Educación y Psicología de la Universidad de Navarra, miembro del Grupo de Investigación Mente-Cerebro del ICS de la Universidad de Navarra. Dirección: Edificio Ismael Sánchez-Bella, carretera del campus, s/n, 31009, Pamplona (España). Tel +34 948425600. E-mail: gabastarrec@unav.es. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-0686-1915>.
- PAOLO BETTINESCHI (Milán - Italia, 1980). Profesor titular de Filosofía Moral; Universidad de Messina, Italia; Departamento de Ciencias Cognitivas, Psicológicas, Pedagógicas y de Estudios Culturales. Dirección: Via Concezione, n. 6, 98121 – Messina (Italy). Telf.: (+39)3387013561. E-mail: paologuido.bettineschi@unime.it Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-5514-9633>
- JAVIER BURRIEZA SÁNCHEZ (Valladolid – España 1974). Profesor Titular Historia Moderna; Facultad Filosofía y Letras; Universidad de Valladolid, España. Dirección: Plaza del Campus s/n, 47011 Valladolid. Telf: (+34) 983-18-4205. Email: javier.burrieza@uva.es. <https://orcid.org/0000-0002-4311-5831>
- JOSÉ ANTONIO CALVO (Ávila – España, 1975). Profesor Contratado Doctor de Historia de la Iglesia; Facultad de Teología; Universidad Pontificia de Salamanca, España. Dirección: Calle Compañía, 5. 37002 Salamanca. Telf.: (+34) 676-865-107. E-mail: jacalvogo@upsa.es. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-9483-6866>.
- ALBERT CASSANYES ROIG (Palma – España, 1988). Profesor Ayudante de Historia Medieval; Facultad de Filosofía y Letras; Universitat de les Illes Balears, España. Dirección: Edificio Ramon Llull, Carretera de Valldemossa, km. 7,5, 07122 Palma. Telf. (+34) 971 173 000. E-mail: albert.cassanyes@uib.cat <http://orcid.org/0000-0002-6046-9201>
- JOSÉ ANTONIO CERVERA JIMÉNEZ (Zaragoza – España, 1970). Profesor-Investigador de Tiempo Completo, área de China; Centro de Estudios de Asia y África; El Colegio de México. Dirección: Carretera Picacho Ajusco 20, Col. Ampliación Fuentes del Pedregal, 14110 Tlalpan, Ciudad de México, México. Tel.: (+52) 55 5449 3025. Email: jacervera@colmex.mx. Orcid: <http://orcid.org/0000-0001-6972-3897>
- CAMILA COLOMA (Santiago – Chile, 1999). Licenciada en Fonoaudiología, Departamento de Fonoaudiología, Universidad Bernardo O'Higgins, Santiago, Dirección: Fábrica 1865, Santiago. Telf. (+56) 224782345. E-mail: camila.coloma.m@hotmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-2424-1795>

- SOFÍA COLOMÉS (Santiago – Chile, 1992). Licencia en Ciencia Política. Facultad de Ciencia Política, Universidad del Desarrollo, Santiago, Dirección: Av. Plaza 680, Las Condes. E-mail: scolomesa@udd.cl,
- RAFAEL CONTRERAS MÜHLENBROCK (Santiago - Chile, 1980). Antropólogo e historiador. Becario por la Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo; Doctor (c) en Historia por la Universidad de Concepción, Chile. Dirección: Pueblo de Limarí sito 5, Ovalle, Chile. Teléfono: (+56) 9 - 8994 7833. E-mail: rafa_acm@yahoo.com. Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-9684-6489>
- MACARENA CORDERO FERNÁNDEZ, (Santiago-Chile, 1972) Profesora de Historia de América, Instituto de Historia, Universidad de los Andes-Chile. Dirección: Av. Monseñor Álvaro del Portillo 12.455, 762 0086 Santiago de Chile, teléfono (+56) 226182107, E-mail: mmcor-dero@uandes.cl. Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-2385-0537>
- ROBERTO CORTÉS CANCINO (Santiago – Chile, 1992). Estudiante de doctorado de la Universidad de Salamanca y miembro permanente del Centro de Investigación Institucional; Dirección General de Planificación Estratégica y Comunicaciones; Universidad Bernardo O'Higgins, Chile. Dirección: Avenida Viel, 1497, 8370993 Santiago. Telf.: (+56) 2 2477 4105. E-mail: Roberto.cortes@usal.es. Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-9654-8609>.
- MACARENA DEHNHARDT Amengual (Santiago – Chile, 1993). Estudiante de doctorado de la Universitat Autònoma de Barcelona e investigadora colaboradora del Centro de Investigación Institucional; Dirección General de Planificación Estratégica y Comunicaciones; Universidad Bernardo O'Higgins, Chile. Dirección: Avenida Viel, 1497, 8370993 Santiago. Telf.: (+56) 2 2477 4105. E-mail: macarena.dehnhardt@gmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-4866-5293>
- MANUEL DÍAZ PALACIOS (Torreblascopedro, Jaén- España, 1977). Doctor en Teología. Profesor adjunto en la Facultad de Teología de la Universidad Loyola, campus Granada. Profesor de Historia de la Iglesia. C/ Prof. Vicente Callao, 15.18011 Granada. E-mail: mdiaz@uloyola.es. Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-9954-008X>.
- PELAYO DIEZ FERNÁNDEZ (Salamanca - España, 1990). Profesor Ayudante Doctor. Departamento de Educación Física y Deportiva. Facultad de Educación. Universidad Pontificia de Salamanca. C/Henry Collet, 52-70. 37007. Salamanca. Telf. (+34) 692 161 793. E-mail: pdiezfe@upsa.es. Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-4027-894X>
- SAMUEL DIMAS (Cadaval – Portugal, 1970). Professor Auxiliar da Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Católica Portuguesa, Lisboa, Portugal. Universidade Católica Portuguesa, Palma de Cima, 1649-023, Lisboa. Telef. (+351) 217 265 692. E-mail: sdimas@fch.lisboa.ucp.pt. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-0968-3616>
- JOAQUÍN ESTEBAN ORTEGA (Valladolid – España, 1963). Profesor Ayudante Doctor; Departamento de Filosofía; Facultad de Filosofía y Letras; Universidad de Valladolid, España. Dirección: Plaza Campus Universitario, s/n, 47011 Valladolid. Telf.: (+34) 983186559. E-mail: mailto: joaquin.esteban@uva.es. Orcid: ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5414-1878>

- MARÍA DE LOS ÁNGELES FERNÁNDEZ VALLE (Madrid – España, 1981). Profesora Contratada Doctora de Historia del Arte; Facultad de Humanidades; Universidad Pablo de Olavide, Sevilla, España. Dirección: Carretera de Utrera, km. 1, 41013 Sevilla. Telf.: (+34) 954-34-91-58. E-mail: maferval@upo.es. <https://orcid.org/0000-0001-9997-0135>.
- RAQUEL FLORES BERNAL (Santiago – Chile, 1960). Académica, Dra. En Ciencias de la Educación. Jefa de Centro de Investigación en Educación (CIE), Universidad Bernardo O'Higgins, Santiago, Chile. Dirección General Gana 1702, Santiago. Telf. Telf. (+56) 224782345 E-mail: raquel.flores@ubo.cl. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-9569-656X>
- ANTONIO GARCIA QUIROGA, Investigador del Centro de Investigación en Educación y Académico de la Facultad de Educación de la Universidad Bernardo O'Higgins, doctor en educación de la Universidad Victoria de Wellington. Facultad de Educación. Universidad Bernardo O'Higgins (Chile). Dirección: Fábrica 1865, Santiago. Telf.: +56951936211. E-mail: email: antonio.garcia@ubo.cl. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-779-7875>
- DAVID GARCÍA-RAMOS (Madrid – España, 1977). Profesor Ayudante de Didáctica de la Lengua, Formación Literaria y Pensamiento Judío y Musulmán; Facultad Magisterio y Ciencias de la Educación y Facultad de Filosofía, Letras y Humanidades; Universidad Católica de Valencia, España. Dirección: Calle Guillem de Castro 94, 46001 Valencia. Telf.: (+34)661 420 906. E-mail: david.garcia@ucv.es. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-7179-7075>
- MARTA M^a GARRE GARRE (Murcia-España,1973). Profesora Doctora en el Instituto Teológico de Murcia, Facultad de Teología; Universidad Pontificia de Roma Antonianum, Italia. Dirección: Dirección: Plaza Beato Andrés Hibernón 3, 30001, Murcia. Telf.: (+34) 968 24 56 08. E-mail: martagarregarre@gmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-8940-0913>.
- ANDREA GONZÁLEZ (Santiago – Chile, 1999). Licenciada en Fonoaudiología, Departamento de Fonoaudiología, Universidad Bernardo O'Higgins, Santiago, Dirección: Fábrica 1865, Santiago. Telf. (+56) 224782345. E-mail: gonzalezalarconandrea@gmail.com, Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-3689-8161>
- NICOLÁS GRANDÓN (Santiago – Chile, 1983). Académico, Dr. © en Educación, Departamento de Fonoaudiología, Universidad Bernardo O'Higgins, Santiago, Dirección: Fábrica 1865, Santiago. Telf. (+56) 224782345. E-mail: nicolas.grandon@ubo.cl, Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-7408-2756>
- EDUARDO IBÁÑEZ RUIZ DEL PORTAL (Sevilla – España, 1973). Profesor Contratado Doctor (ANECA) área de Filosofía del Derecho, Docente de Grado y Posgrado, Director del Instituto de Ética Aplicada en la Universidad Loyola Andalucía. España. Dirección: Avda. de las Universidades, 2, 41704 Dos Hermanas-Sevilla. Telf.:(+34) 955 641 600 ext. 2468. E-mail: eibanez@uloyola.es; <https://orcid.org/0000-0001-7649-0294>
- PAOLA JUICA (Santiago – Chile, 1973). Académica, Dr. © en Educación, Centro de Investigación Institucional, Universidad Bernardo O'Higgins, Santiago, Dirección: Avenida Viel 1497, Santiago. Telf. (+56) 224782345. E-mail: paola.juica@ubo.cl. Orcid: 0000-0002-5274-8868.

- RAQUEL MARÍA GUEVARA (Salamanca - España, 1978). Profesora Contratada Doctora de Didáctica y Organización Escolar. Facultad de Educación. Universidad Pontificia de Salamanca. C/Henry Collet, 52-70. 37007. Salamanca. Telf. (+34) 620 507 464. E-mail: rmguevarain@upsa.es. <http://orcid.org/0000-0002-2615-8653>
- FERMÍN LABARGA (Logroño - España, 1969). Profesor Ordinario de Historia de la Iglesia; Facultad de Teología; Universidad de Navarra, España. Dirección: Edificio de Facultades Eclesiásticas, Campus Universitario, 31009 Pamplona. Telf.: (+34) 948-425-600. Ext. 2674. E-mail: flabarga@unav.es. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-8088-4269>
- PILAR LATASA (Madrid – España, 1966). Profesora Titular de Historia de América; Facultad de Filosofía y Letras; Universidad de Navarra, España. Dirección: Edificio Ismael Sánchez Bella, despacho 2150, 31009 Pamplona. Telf.: (+34) 948 425 000 ext. 80-2915. E-mail: platasta@unav.es. : <https://orcid.org/0000-0001-9365-043X>
- MANUEL LÁZARO PULIDO (Barcelona – España, 1970). Catedrático de Investigación. Vicerrectorado de Investigación. Director Académico, Facultad de Derecho de la UNIR – Universidad Internacional La Rioja. Investigador asociado del Departamento de Ciencias del Derecho de la Universidad Bernardo O’Higgins (Santiago, Chile). Investigador integrado en el Centro de Estudios de Filosofía, Universidade Católica Portuguesa (Porto, Portugal). Dirección: Universidad Internacional de La Rioja – UNIR. Avenida de La Paz, 137. 26006, La Rioja, España. E-mail: manuel.lazaro@unir.net. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-0064-5293>
- CRISTO JOSÉ DE LEÓN (Gran Canaria – España, 1991). Profesor Contratado Doctor; Escuela Universitaria de Magisterio de Zamora; Universidad de Salamanca, España. Dirección: Campus Viriato, Avenida Príncipe de Asturias, s/n, 49002 Zamora. Telf.: (+34) 9980545000. Ext. 3677. E-mail: deleper@usal.es. Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-1647-1424>
- VICENTE LLAMAS ROIG (Murcia – España, 1967). Profesor adjunto de Historia de la Filosofía Moderna; Facultad de Teología Fundamental de Pontificia Universidad Antonianum. Dirección: Plaza Beato Andrés Hibernón 3, 30001, Murcia. Telf.: (+34) 968 24 56 08. E-mail: v.llamas-roig@um.es. Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-4830-3003>
- MARCELO LÓPEZ CAMBRONERO (Albacete – España, 1973). Director de Formación Humanística; Profesor Contratado Doctor de Humanidades; Facultad de Ciencias de la Comunicación; Universidad Francisco de Vitoria. Dirección: Calle Diego de Torres, 2 1º B Alcalá de Henares, 28801. Madrid. Tel.: (+34) 667091815. E-mail: marcelo.lopez@ufv.es. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-7787-1731>
- SERGIO LÓPEZ GARCÍA (León - España, 1981). Doctorando por la Universidad de Salamanca. Profesor Titular de Actividad Física, Salud, Recreación y Gestión. Facultad de Educación. Universidad Pontificia de Salamanca. C/Henry Collet, 52-70. 37007. Salamanca. Telf. (+34) 661 216 604. E-mail: slopezga@upsa.es. <https://orcid.org/0000-0003-3109-1542>
- SARA LUMBRERAS SANCHO (Madrid, España - 1983). Profesora titular de Ingeniería de Organización, Instituto de Investigación Tecnológica, ICAI, Universidad Pontificia Comillas.

- Dirección: C/ Santa Cruz de Marcenado, 26. 28015, Madrid (España). Tel: 91 542 28 00 Ext. 2786. Email: slumbreras@comillas.edu. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-5506-9027>.
- INMACULADA MARTIN VILLAR (Salamanca - España, 1993). Facultad de Educación. Universidad Pontificia de Salamanca. C/Henry Collet, 52-70. 37007. Salamanca. Telf. (+34) 647 112 140. E-mail: inma_toro@hotmail.com.
- BARTOLOMÉ MARTÍNEZ OLIVER (Mallorca – España, 1978). Profesor Tutor de Historia del Arte; Centro Asociado UNED Islas Baleares, España. Dirección: Edificio Guillem Mesquida, Polígon, Camí Roig, s/n, 07009 Son Castelló, Illes Balears. Tel. (+34) 971 43 45 46. E-mail: mailto: <https://orcid.org/0000-0002-5486-4846>
- MARÍA ANGÉLICA MARTÍNEZ RODRÍGUEZ (Santiago – Chile, 1967). Profesora contratada doctora; ETS de Arquitectura; Universidad de Navarra, España. Dirección: Campus Universitario, 31009 Pamplona. Telf.: (+34) 948-425-600. Ext. 2715. E-mail: mamartinezr@unav.es <https://orcid.org/0000-0002-2334-854X>
- ALEXIS MATHEU (Santiago – Chile, 1968). Académico, Dr. en Educación, Centro de Investigación Institucional, Universidad Bernardo O'Higgins, Santiago, Dirección: Avenida Viel 1497, Santiago. Telf. (+56) 224782345. E-mail: alexis.matheu@ubo.cl. Orcid: <https://orcid.org/00000-0002-7859-9039>
- ANA MILLÁN JIMÉNEZ (Murcia – España, 1963). Profesora Titular de Universidad, Departamento de Sociología, Facultad de Economía y Empresa. Universidad de Murcia. Dirección: Campus de Espinardo, 30100, Murcia. Telf.: (+34) 646564628. E-mail: amillan@um.es. Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-8195-1729>.
- ANTONIO MORENO ALMÁRCEGUI (Barcelona-España. 1954) Titular de Historia Moderna, Facultad de Económicas y Empresariales, Universidad de Navarra, Campus Universitario 30009 Pamplona, España. Tel +34 948 425 600 Ext 2629 E-mail anmoreno@unav.es. Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-4725-0325>
- MANUEL ORIOL SALGADO (Madrid - España, 1973). Profesor titular de Filosofía, Departamento de Humanidades; Facultad de Humanidades y Ciencias de la Comunicación, Instituto CEU de Humanidades Ángel Ayala; Universidad San Pablo-CEU, CEU Universities. Dirección: Calle Julián Romea 20, 28003 Madrid, España. Tel.: (+34) 914566300 ext. 15752. Email: manuori.ihum@ceu.es. Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-7827-8457>
- PIOTR PAWEŁ ORŁOWSKI, (Toruń – Polonia, 1962). Doctor en teología sistemática, especializado en la ética del liderazgo; Facultad de Teología; Nicolaus Copernicus University, Polonia; Dirección: C/ Gagarina, 37, 87100 Toruń. tel. +48 56 611 49 90). E-mail: pp.orlowski@gmail.com Orcid: <https://orcid.org/0009-0008-9390-3183>
- JUAN ORTIZ-LÓPEZ (Santiago – Chile, 1978). Académico, Dr. en Educación, Departamento de Educación Parvularia, Universidad de Las Américas, Santiago, Dirección: Av. República 71, Santiago Centro. Telf. (+56) 222531888. E-mail: jortizl@udla.cl. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-8756-7012>
- ISKRA PAVEZ-SOTO (Santiago – Chile, 1979). Académica, Dra. en Sociología, Centro de Investigación en Educación (CIE), Universidad Bernardo O'Higgins, Santiago, Chile. Dirección:

- Fábrica 1865, Santiago. Telf. (+56) 224782345. E-mail: iskra.pavez@ubo.cl. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-6438-1522>
- PILAR PENA-BÚA (Pontevedra – España, 1965-2023). Profesora del Departamento de Humanidades y Filosofía en las áreas de Filosofía Moral, Filosofía Política y Teología. Directora Archivo Teológico Granadino (2022-2023). Universidad Loyola Andalucía. Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-5605-6490>
- ALBERTO PERATONER (Venezia – Italia, 1967). Profesor de Metafísica y Teología Filosófica y de Antropología Filosófica; Facoltà Teologica del Triveneto, Padova, Italia. Dirección: Via del Seminario, 7, 35122 Padova (It). Telf.: (+39) 49664116. E-mail: peratoner@libero.it. Orcid: <https://orcid.org/0009-0008-1346-2534>
- ÁNGEL PONCELA-GONZÁLEZ. (Valladolid – España, 1973). Profesor Contratado Doctor del Dpto. de Filosofía, Lógica y Estética de la Universidad de Salamanca. Dirección: Despacho 523, Facultad de Filosofía. Edificio F.E.S. Campus Miguel de Unamuno. Paseo Tomás y Valiente s/n. E-37007 Salamanca. E-mail: aponcela@usal.es. Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-4513-3838>
- JESÚS PORRES BENAVIDES (Córdoba – España, 1977). Profesor Titular; Facultad de Artes y Humanidades; Universidad Rey Juan Carlos, Madrid, España. Dirección: Campus de Aranjuez, Edificio Hospital San Carlos, C. del Capitán Angosto Gómez Castrillón, 91. Telf.: (+34) 916-655-060. E-mail: jesus.porres@urjc.es <https://orcid.org/0000-0002-4042-7426>
- MARÍA SALVADORA RAMÍREZ JIMÉNEZ (San Ramón, Alajuela – Costa Rica, 1984). Doctora en el Puesto Interino Licenciado del Módulo de Psicología de la Salud I, Psicología del Desarrollo Humano III y Módulo de Psicología de la Salud II; Facultad de Psicología; Universidad de Costa Rica, Costa Rica. Dirección: Sexto piso de la Torre C de la Facultad de Ciencias Sociales, Ciudad de la Investigación, San Pedro de Montes de Oca, San José, Costa Rica. Telf.: (506) 2511 5561. E-mail: maria.ramirezjimenez@ucr.ac.cr. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-7924-191X>
- MARTA RAMOS GRANÉ (Cáceres – España, 1996). Personal Contratado Investigador; Facultad de Filosofía y Letras; Universidad de Extremadura, España. Dirección: Avd. de la Universidad, s/n, 10002 Cáceres. Telf.: (+34) 629 90 12 75. E-mail: martarg@unex.es Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-9852-4248>.
- RONALD ZULEYMAN RICO SANDOVAL (Bogotá– Colombia, 1979). Magíster y Doctor en Filosofía de la Pontificia Universidad Javeriana (Bogotá). Profesor titular de Derecho Probatorio; Universidad del Rosario y Sergio Arboleda (Bogotá), Colombia. Juez Civil. E-mail: ricor@javeriana.edu.co. Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-0747-9846>
- PIOTR ROSZAK. (Toruń – Polonia, 1978). Profesor de Teología Fundamental; Facultad de Teología; Nicolaus Copernicus University, Polonia; Profesor asociado de teología; Facultad de teología; Universidad de Navarra, España; Dirección: C/ Gagarina, 37, 87100 Toruń. tel. +48 56 611 49 90). E-mail: piotroszak@umk.pl. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-2723-2667>.
- BRAIS RUIBAL LISTA (A Coruña - España, 1989). Profesor Contratado Doctor. Departamento de Educación Física y Deportiva. Escuela Universitaria de Magisterio “Fray Luis de León”.

Universidad Católica de Ávila. C/Tirso de Molina, 44, 47010. Telf. (+34) 661 398 354. E-mail: brais.ruibal@frayluis.com. <https://orcid.org/0000-0001-5427-6844>

FRANCESCO SACCARDI (Para - Italia, 1986). Profesor Asistente de Ontología y Metafísica; Facultad de Filosofía y Letras; Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano, Italia. Dirección: Largo A. Gemelli 1, 20123 Milan. E-mail: francesco.saccardi@unicatt.it. Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-5265-4071>

IGNACIO SALAMANCA GARAY (Chillán – Chile, 1984) Dr. en Educación Programa de Doctorado en Educación en Consorcio (UCM-UCSC-UCT-UBB), Chile. Investigador del Centro de Investigación y Educación (CIE) y Académico de claustro del Doctorado en Educación; Universidad Bernardo O'Higgins, Chile. Dirección: General Gana, 1702, 8370993 Santiago. Telf.: (+56) 942544297. E-mail: ignacio.salamanca@ubo.cl. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-4129-432X>

MARÍA SALVADORA RAMÍREZ

MARÍA ISABEL SÁNCHEZ-MORA MOLINA. María Isabel Sánchez-Mora Molina. (La Roda, Albacete – España-1955). Profesora Titular de Sociología. Decana de la Facultad de Turismo. Universidad de Murcia. Investigadora del Centro de Estudios Murciano de Opinión Política (CEMOP) y del Grupo de Investigación de Exclusión Social. Mienbro del Grupo de Investigación e Innovación Turísticas (GT IDITUR). Dirección: Departamento de Sociología; Facultad de Economía y Empresa; Campus de Espinardo 30100 Murcia. E-mail: isabelsm@um.es. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-5411-9643>

EDUARDO SANDOVAL (Santiago – Chile, 1968). Académico, Doctor en Ciencias Humanas, Autónoma de Chile, Santiago, Dirección: Las Delicias #428, Temuco - Chile, Temuco. Telf. (+56) 452895089. E-mail: eduardo.sandoval@uautonoma.cl. Orcid: 0000-0001-7471-6536

TIFFANY-MILAGROS SÁNCHEZ-CABEZUDO RINA (Madrid – España, 1986). Profesora Ayudante Doctor de Derecho Administrativo; Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales; CEDEU centro adscrito a la Universidad Rey Juan Carlos de Madrid, España. Dirección: C/ de José Picón, 7, 28028 Madrid. Telf.: (+34) 658246548. E-mail: t.sanchez-cabezudorina@cedeu.es. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-6067-6163>

ELIA SANELEUTERIO (Valencia – España, 1982). Profesora titular de Didáctica de la Lengua y la Literatura. Grupo de Investigación TALIS; Facultad de Magisterio. Universitat de València, España. Dirección: Avda. Els Tarongers, 4; 46022 Valencia. Telf.: (+34) 961 625 353. E-mail: elia.saneleuterio@uv.es. Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-4060-9518>

JOSEP-IGNASI SARANYANA (BARCELONA - 1941). Profesor emérito de la Universidad de Navarra. Dirección: Plaza Gala Placidia, 5, 08006 Barcelona. Telf. + 34 626 156 992. E-mail: jjsaranyana@gmail.com <https://orcid.org/0000-0001-9306-6188>

GERMÁN SCALZO (Rosario - Argentina, 1980). Profesor Titular de Ética profesional; Facultad de Ciencias Económicas y Empresariales; Universidad Panamericana, campus México, México. Dirección: Augusto Rodin 498, Ciudad de México, 03920, México. Telf:

- +52 55 5482 1600. E-mail: gscalzo@up.edu.mx. Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-4176-793X>
- JUAN FERNANDO SELLÉS (Millena - Alicante, 1961). Profesor Titular de la Facultad de Filosofía en la Universidad de Navarra. Dirección: Edificio Ismael Sánchez-Bella, carretera del campus, s/n, 31009, Pamplona (España). Tel +34 948425600. Correo: jfselles@unav.es. Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-1839-1276>.
- JUAN ANTONIO SENENT-DE FRUTOS (Sevilla – España, 1967). Profesor Titular del Departamento de Humanidades y Filosofía en el área de Filosofía del Derecho, Ética y Filosofía Política en la Universidad Loyola Andalucía. Campus Sevilla. Avda. de las Universidades s/n. Dos Hermanas, Sevilla, España. 41704. Tel.: +34 955 641 600 Ext. 2431. E-mail: jasenent@uloyola.es. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-2749-769X>
- IGNACIO SEPÚLVEDA DEL RÍO (Santiago – Chile, 1970). Profesor Adjunto. Filosofía Política, Religiones y Relaciones Internacionales. Director Departamento de Humanidades y Filosofía. Universidad Loyola Andalucía. Dirección: Avda. de las Universidades s/n. Dos Hermanas, Sevilla, 41704. Telf. (+34) 955 641 600 Ext: 2538. Email: isepulveda@uloyola.es. Orcid: 0000-0001-7919-1011
- MANUEL ALEJANDRO SERRA PÉREZ (Murcia – España, 1980). Profesor Ayudante Doctor de Pedagogía y Didáctica de la ERE en Isen, Facultad adscrita a la Universidad de Murcia, España. Dirección: Carril de la Condesa, 25, 1º, 30010 Murcia manuel.serra@um.es <https://orcid.org/0000-0002-0975-6029>
- EMIVALDO SILVA NOGUEIRA (Wanderlândia – Brasil, 1986). Doctorando en Ciencias de la Religión por la Pontificia Universidade Católica de Goiás (PUC Goiás). Magister en Ciencias de la Religión por la Pontificia Universidade Católica de Goiás (PUC Goiás). E-mail: filliusorion@hotmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-4426-3000>
- SANDRA SOLER CAMPO (Mequinenza, Lleida – España, 1986). Lectora de Didáctica de la Música. Facultad de Educación, Universidad de Barcelona, España. Dirección: Passeig de la Vall d'Hebron, 171, 08035 Barcelona. Telf.: (+34) 934 035123. E-mail: sandra.soler@ub.edu. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-5560-1415>
- GIAN PIETRO SOLIANI (Guastalla, Reggio Emilia - Italia, 1983). Investigador en Filosofía Moral; Departamento de Filosofía y Patrimonio Cultural, Universidad Ca' Foscari de Venecia, Italia. Dirección: Dorsoduro 3484/D, Calle Contarini, 30123 Venezia Telf.: (+39)041 234 7211. Email: gianpietro.soliani@unive.it. Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-5150-5998>
- VÍCTOR TALAVERO (Madrid – España, 1986). Profesor Ayudante Doctor de Deontología Profesional, Principios Jurídicos Básicos e Igualdad; Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales; CE-DEU centro adscrito a la Universidad Rey Juan Carlos de Madrid, España. Dirección: C/ de José Picón, 7, 28028 Madrid. Telf.: (+34) 661313645. E-mail: vtalavero@cedeu.es. Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-1180-5755>
- NICOLÒ TARQUINI (Cagli – Italia, 1982), Doctor en Filosofía – Pontificia Università Lateranense, Roma. Profesor de filosofía e historia en la escuela secundaria. Dirección: via delle Mura, 16,

- 61044, Cantiano (PU), Italia. Telf.: (+39) 333 9725764. E-mail: nicolotarquini@virgilio.it. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-8410-6149>
- JAIME TATAY NIETO (Valencia – España, 1976). Profesor de Ética y Sostenibilidad; Cátedra Hana y Francisco J. Ayala de Ciencia Tecnología y Religión; Universidad Pontificia Comillas, España. Dirección: Alberto Aguilera, 25, 28029 Madrid. Telf.: (+34) 915422800. E-mail: [jttatay@comillas.edu](mailto:jtatay@comillas.edu). Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-0786-8238>
- GABRIEL VALDÉS-LEÓN (Santiago – Chile, 1986). Académico, Dr. en Estudios Lingüísticos. Facultad de Educación, Universidad de Las Palmas de Gran Canaria (España) y Centro de Investigación en Educación (CIE), Universidad Bernardo O'Higgins (Chile). Dirección: Fábrica 1865, Santiago. Telf. (+56) 224782345. E-mail: gabrielsebastian.valdes@ulpgc.es. Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-8807-8838>
- PAMELA VILLEGAS (Santiago – Chile, 1983). Académica, Dra. en Educación, Departamento de Fonoaudiología, Universidad Bernardo O'Higgins, Santiago, Dirección: Fábrica 1865, Santiago. Telf. (+56) 224782345. E-mail: pamela.villegas@ubo.cl, Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-9352-6903>
- ÁNGEL VIÑAS VERA (Jerez de la Frontera – España, 1974). Profesor Adjunto de Humanismo y Ética básica; Antropología educativa y ética profesional; Pensamiento social cristiano; Universidad Loyola Andalucía, España, Dirección: Avenida de las Universidades s/n 41704, Dos Hermanas/Sevilla, Telf: +34 955 641 600, E-mail: avinas@uloyola.es. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-6793-2748>
- ANA DE ZABALLA (Getxo, Vizcaya - España, 1958). Profesora titular de Historia de América, Acreditada Catedrático (2020); Facultad de Letras; Universidad del País Vasco (UPV/EHU). Dirección: Paseo de la Universidad, 5, 01006 Vitoria-Gasteiz Tel. 945 014015 email: ana.de-zaballa@ehu.eus Orcid: 0000-0002-8708-2007
- M^a IDOYA ZORROZA (Pamplona, Navarra – España, 1970). Profesora Titular (ANECA) de Filosofía, Docente de Grado y Posgrado en la Facultad de Filosofía y Facultad de Educación; Universidad Pontificia de Salamanca, España. Dirección: Compañía, 5, 37002 Salamanca. Telf.: (+34) 923 270 100. E-mail: izorrozahu@upsa.es; <https://orcid.org/0000-0002-3195-4101>.

INFORMACIÓN

La información sobre las políticas de la editorial de *Cauriensia* está disponible en:
<http://cauriensia.es/index.php/cauriensia/about/editorialPolicies#peerReview-Process>

El catálogo de las obras del Servicio de publicaciones en:
<https://editorialsinderesis.com/publicaciones-instituto-teologico-caceres>

Servicio de Publicaciones - Instituto Teológico “San Pedro de Alcántara” de
Cáceres (UPSA) – Casa de la Iglesia
c/ General Ezponda 14
10003- Cáceres – ESPAÑA –
Teléf.: 927 62 73 38
e-mail: publicaciones@diocesiscoriacaceres (usar preferentemente).

